HANDBOUND
AT THE
UNIVERSITY OF
TORONTO PRESS

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/selections08npnp

Contents.

81

I

4073

Les Plantes Carnivores.
La Morale de l'Evolution et du Darwinisme en Angleterre.
Les Trois États de l'Esprit Humain
Les Sociétés Humaines ou Animales
Essais de Psychologie Sociale
La Constitution de la Matière
Les Phénomènes de l'Hérédité
Le Sens du Beau chez les Bêtes
Les Antécédens du Positivisme
La Croyance à la Vie Future
Les Régénérations et les Greffes Animal
Définition de la Vie [Réflexe
L'Origine de l'Instinct et de l'Act
La Philosophie de Pascal
La Philosophie d'Auguste Comte
La Philosophie et les Science

WILLIAMSON & Co. 5 KING ST. WEST TORONTO

Les Transformations Futures de l'Idée morale.
Le Langage des Émotions
Les Ages Préhistoriques de l'Espagne et du Portugal.
Une Chaire de Psychologie
L'Enseignement de la Philosophie
La Sensation et la Pensée
Le Déisme Anglais au XVIIIe Siecle et Lord Bolingbroke
La Religion et la Philosophie au Temps de Socrate.
La Métaphisique et la Poesie de l'Idéal
Le Plaisir et la Douleur
La Vie Consciente et la Vie Inconsciente
La Morale Naturaliste
Un Manifeste de Politique Libérale
La Personnalité Humaine.

LES

PLANTES CARNIVORES

I. J. D. Hooker, *Address to the Department of zoology and botany of the British Association*, Belfast, august 21, 1874. — II. Ch. Darwin, *Insectivorous Plants*, London 1875. — II. F. Cohn, *Beiträge zur Biologie der Pflanzen, drittes Heft*, Breslau 1875.

Ces deux mots, « plantes carnivores, » en apparence inconciliables, ont l'air d'énoncer un gros paradoxe et presqu'une hérésie physiologique : ils impliquent tout au moins une flagrante contradiction aux idées courantes sur la nutrition végétale. Dans ce cycle de migrations de la matière dont le règne inorganique est à la fois le point de départ et le terme d'arrivée (*pulvis es et in pulverem reverteris*), la plante semble vouée au rôle subalterne de pourvoyeuse de la nourriture des animaux. Elle seule, puisant dans le sol et dans l'air les élémens bruts et le détritus de la vie, en recompose ces productions organiques qui, transformées par les herbivores, vont finalement servir d'aliment aux animaux carnivores. On dirait qu'un ordre fatal entraîne dans ce courant le flux mobile des atomes indestructibles et que le végétal le plus noble, réduit au régime exclusif des élémens minéraux et des engrais, n'est au fond que le substratum de l'animalité la plus infime.

Tout cela paraît être l'évidence même lorsqu'on s'en tient aux notions vulgaires, aux apparences superficielles d'un dualisme absolu, d'un antagonisme de nature entre les animaux et les plantes; mais le point de vue s'élargit et se rectifie lorsque, pénétrant dans l'intimité des tissus, on voit dans la plante un organisme complexe dont chaque cellule, au moins dans sa période de vitalité la plus active, n'est autre chose que l'enveloppe d'une pulpe animalisée, on dirait presque d'un animal rudimentaire. Le protoplasme, cette gelée contractile qui vit dans la cellule végétale comme un rhizo-

pode dans sa coquille, répond, par sa composition chimique essentiellement azotée, au sarcode dont la masse homogène constitue le corps entier d'animaux inférieurs. Or, si la plante est ainsi peuplée au dedans d'animalcules à l'état d'ébauche, est-il étonnant que, par exception au moins, la nourriture azotée parvienne à ces hôtes intimes par la voie directe de l'absorption épidermique, au lieu de suivre le cours détourné de l'absorption par les racines? Ne voit-on pas l'embryon végétal, aux premières phases de la germination, absorber ainsi par sa surface les élémens nutritifs de l'albumen qui l'entoure, si bien que, par un ingénieux stratagème, M. Van Tieghem a pu remplacer autour de cet embryon les matières albuminoïdes naturelles par des alimens artificiels de composition analogue? Au fond, les progrès incessans de l'histoire naturelle générale tendent de plus en plus à combler tout hiatus entre les animaux et les végétaux : partout le parallélisme s'accuse entre ces deux branches du tronc organique; la fusion même s'établit de l'une à l'autre à leur point commun d'origine, dans ces êtres ambigus dont la substance uniforme, dépourvue de toute organisation apparente, ne manifeste la vitalité que par d'obscures contractions.

Ces réflexions générales prépareront les esprits à comprendre comment une plante non parasite, sans renoncer à son mode ordinaire de nutrition par le sol et l'atmosphère, peut néanmoins saisir une proie vivante, en dissoudre les élémens azotés au moyen d'un suc acide analogue au suc gastrique, enfin absorber ce produit de digestion pour en faire soit un aliment général de ses tissus, soit peut-être la nourriture spéciale du protoplasme des cellules placées dans le cercle d'action de ces surfaces digestives.

La théorie de la carnivorité des plantes n'est pas du reste, comme on pourrait le craindre, une élucubration fantaisiste de quelque amateur de nouveautés à sensation. Hasardée en premier lieu par des chercheurs modestes, mais sérieux, MM. Curtis (1834) et Canby (1868), tous deux botanistes américains et par cela même bien placés pour observer sur le vif les plus curieuses d'entre les plantes insectivores, accueillie et confirmée par le professeur Asa Gray, cette doctrine s'appuie aujourd'hui sur l'autorité de maîtres de la science. Un éminent botaniste, le docteur Joseph Dalton Hooker, directeur des jardins de Kew et président de la Société royale de Londres, en a fait, en 1874, à Belfast, le sujet de son discours inaugural devant l'Association britannique pour l'avancement des sciences; d'autre part, Charles Darwin, résumant à cet égard les études de quinze années, vient de publier sur les plantes « insectivores » un livre admirable où toutes les ressources d'une expérimentation fine, délicate et précise fournissent une base solide aux vues les plus ingénieuses et les plus originales.

Avec de tels guides et de tels garans, il est permis de s'avancer sans trop de crainte dans le champ des vérités paradoxales. Dût-on s'égarer par instans aux frontières indécises où l'hypothèse confine à l'erreur, on est sûr de regagner vite avec eux le terrain ferme de la méthode scientifique. Osons donc apprendre, sans scrupules routiniers, ce qu'ils nous disent des appétits insolites de ces carnassiers d'un nouveau genre, plantes par leur forme et leur organisation, animaux par certains côtés de leurs mœurs, de leurs mouvemens et par leur façon d'approprier à leurs tissus une portion importante, sinon nécessaire, de leurs élémens nutritifs.

I. — LES ROSSOLIS OU DROSERA.

Les plantes les plus franchement carnivores sont celles qui s'emparent d'une proie animale vivante, l'imprègnent d'une sécrétion acide, en attaquent ou dissolvent de préférence les tissus de nature azotée, et finalement absorbent directement par leurs feuilles le produit de cette sorte de digestion. Dans ce groupe sont compris d'une manière évidente les divers genres de la famille des droséracées (*rossolis, dionée, aldrovandie*), les grassettes ou *pinguicula*, de la famille des utriculariées, et dans une certaine mesure le curieux genre *nepenthes*. Chez un autre groupe, des animaux sont pris au piége; mais l'absence au moins apparente du suc digestif fait supposer que la digestion véritable y est incomplète, sinon absolument nulle, et que l'absorption directe par les feuilles y porte non sur des produits digérés, mais sur des produits putréfiés; tel serait, d'après Darwin, le cas des utriculaires et des espèces de *genlisea*; quant aux *sarracenia*, dont les feuilles, transformées en cornets creux, se gorgent d'insectes qu'on trouve bientôt réduits en un putrilage fétide, des études sont encore nécessaires pour assigner à chaque espèce sa part de *digestivité* véritable ou de simple absorption de produits putrides. Nous exposerons à cet égard les idées du docteur Hooker, du docteur Mellichamp, de Charles Riley, et les réserves dont semble les entourer Darwin en excluant du groupe des insectivores ces mêmes sarracéniées.

Le phénomène de la nutrition chez les animaux comprend trois séries d'actes successifs : d'abord la capture ou la préhension des alimens, puis l'action des liquides digestifs, enfin l'absorption des produits élaborés que l'assimilation va transformer en tissus vivans. Chez les plantes *carnivores*, le premier de ces actes avait depuis longtemps frappé l'attention même d'observateurs superficiels; toutes constituant en effet de véritables piéges à insectes, des attrape-mouches, pour employer la dénomination vulgaire de la plus connue d'entre elles, la dionée ou *dionæa muscipula*. C'est par cette

singulière plante qu'il faudrait ouvrir la série des végétaux *insectivores*, si l'on s'en tenait à la rapidité des mouvemens, au jeu subit des valves du piége qui se rabat sur la victime; mais, parmi les étrangetés de sa nature, la dionée présente celle d'être confinée dans un coin restreint de la Caroline, en dehors de l'observation quotidienne de la généralité des botanistes. Les rossolis au contraire, genre très cosmopolite, comptent, à côté d'espèces très localisées, des types répandus à profusion sur d'immenses aires géographiques. Partout, dans les tourbières, dans les bruyères humides de notre hémisphère boréal, ces élégantes plantules étalent ou redressent leurs rosettes de feuilles humides, grasses et rougeâtres. C'est sur la plus vulgaire de toutes, le rossolis à feuilles rondes (*drosera rotundifolia*, L.), qu'ont porté les recherches patientes de Darwin; c'est sur cette espèce qu'il sera facile de suivre les phénomènes de motilité, de sécrétion en quelque sorte gastrique, d'absorption superficielle, de modifications dans le contenu des cellules, qui vont nous servir de critérium et de type pour l'étude complète des végétaux carnivores.

Le nom de *rossolis*, qui devrait s'écrire en deux mots, *ros solis*, signifie rosée du soleil, par allusion à ces gouttelettes transparentes qui, sous le soleil le plus ardent, brillent sur les drosères comme autant de perles de rosée au bout des poils de leurs feuilles (1). Ces organes, chez le rossolis à feuilles rondes, présentent, au sommet d'un pétiole long et grêle, un limbe à peu près circulaire dont la face supérieure est toute couverte d'une forêt de poils visqueux. Darwin appelle ces poils des *tentacules*, sans doute par une vague allusion aux bras préhenseurs des hydres et d'autres animaux aquatiques. Ces tentacules se composent d'un pédicelle en forme d'alêne et d'une glande en tête d'épingle qu'enveloppe une gouttelette visqueuse. Ce sont à la fois des organes de sécrétion, d'absorption et de transmission de mouvement.

Pour peu qu'on observe dans la nature les feuilles de drosera, on s'aperçoit qu'un très grand nombre tiennent embrassés sous leurs tentacules infléchis de petits insectes, principalement des diptères, mouches ou moucherons à deux ailes transparentes. Un fait aussi fréquent dut frapper de bonne heure les naturalistes et même les simples curieux; mais la vraie signification n'en fut que tardivement comprise. On supposait naturellement que les insectes ainsi captifs s'étaient tout simplement englués dans la viscosité des glandes, et que leurs vains efforts pour s'échapper avaient fait courber mécaniquement les tentacules de la feuille. Réduit à

(1) On regrette que Linné, par un purisme arbitraire de nomenclature, ait cru devoir changer ce nom poétique en celui de *drosera* (de *drosos*, rosée), qui ne dit rien de net à l'esprit.

ces proportions, le phénomène n'avait rien de surprenant. Il semblait qu'il y eût là pur accident sans trace d'action vitale, ni de motion déterminée vers un but, ni surtout d'utilité directe de l'insecte pour la feuille qui l'a saisi. Cependant dès 1780 les mouvemens des tentacules du drosera furent presque simultanément observés en Allemagne par le sagace botaniste Roth, en Angleterre par deux amateurs, Gardom, botaniste du Derbyshire, et Whateley, chirurgien distingué de Londres. L'observation de Roth et une autre analogue du docteur Behr sur le *drosera sulfurea* d'Australie, publiée en 1847, étaient à peu près oubliées ou négligées lorsque je les rappelai sommairement, en les acceptant pour vraies, dans une revue monographique des droséracées, échappée je ne sais comment à l'érudition si vaste du docteur Hooker et de Darwin. La question s'est précisée depuis dans les travaux de Milde (1852), de Nitschke (1860-1861), d'Augé de Lassus (1861), de J. Scott (1862), de Mme Treat (1871), de A.-W. Bennett (1873), du docteur Burdon Sanderson en juin 1874, et du docteur J.-D. Hooker en août de la même année; mais c'est dans le livre récent de Darwin (1875) qu'il faut chercher, avec le résumé de ces recherches partielles, l'exposé le plus complet, le plus ingénieux, le plus minutieusement détaillé, le plus vigoureusement déduit d'un sujet qu'il a fait sien depuis 1860 et pour lequel la collaboration de ses deux fils, Francis et George, a multiplié sa puissance prodigieuse de travail. C'est dans le livre lui-même qu'on trouvera mille détails d'expérimentation délicate; tout ce qu'on peut faire ici, c'est d'en esquisser à grands traits les faits saillans et les résultats généraux.

La feuille du drosera constitue un piége à mouches d'un jeu très lent, mais d'une rare sûreté d'action. Au repos, tendus pour saisir leur proie, les tentacules extérieurs s'étalent en rayonnant sous des angles très ouverts; tous sont armés de leur gouttelette perfide, dont l'éclat attire peut-être la victime et dont la viscosité la retient en l'engluant. Que du bout de ses jambes grêles un malheureux moucheron effleure cette perle liquide, à l'instant le piége entre en action et ne lâchera plus la victime. Fixé dans une glu tenace, l'insecte fait de vains efforts pour s'en détacher : ces efforts même vont le perdre, car la moindre pression sur le tissu d'une glande non-seulement fait infléchir le tentacule touché, mais transmet le mouvement aux tentacules voisins. Ceux-ci, s'infléchissant à leur tour, s'abattent sur le pauvre insecte. Plus la pression, plus les tiraillemens se répètent, plus la victime est robuste et remuante, plus s'élargit le cercle des mouvemens et s'augmente le nombre des filamens rabattus : le disque même de la feuille, d'abord plane ou à peine concave, se contracte plus ou moins en coupe évasée et finit par engloutir l'insecte comme dans un estomac temporaire où

la digestion va s'établir. Plus tard, la digestion achevée et l'absorption faite, la feuille reprendra graduellement sa forme première, les tentacules reviendront à leur position de repos, les glandes se remettront à sécréter leur perle visqueuse : bref, le piége sera tendu de nouveau, prêt à recommencer trois fois ce manége, auquel pourtant s'use à la fin sa vitalité. A mesure qu'une feuille vieillie est hors de service, de nouvelles la remplacent, si bien que, pour un seul pied de drosera, c'est par vingtaines tout au moins qu'on pourrait évaluer pour l'année les insectes pris ou en voie d'être digérés ou réduits à l'état de dépouille sèche par l'absorption de leurs parties digestibles. Sur une seule et même feuille, Darwin a compté jusqu'à treize cadavres ou restes d'insectes témoins des repas antérieurs de cette araignée végétale.

Tel est, vu d'ensemble, le premier acte de la carnivorité du drosera. Étudié dans ses détails, le jeu de cet appareil de capture n'en est que plus merveilleux. Voyons par exemple comment se transmet et s'irradie le mouvement imprimé aux tentacules. Qu'une excitation mécanique ou autre s'exerce sur une glande, l'action s'en traduit à l'œil par l'incurvation du pédicelle qui la supporte, c'est là proprement l'effet direct et local de l'irritation. Le contact d'un petit fragment de viande crue a produit parfois en dix secondes une légère inflexion, en cinq minutes une incurvation notable, en une demi-heure le rabattement du tentacule sur le centre de la feuille.

Quand l'agent excitateur, corps d'insecte, viande, etc., repose sur le centre même de la feuille, c'est vers ce point que s'infléchissent tous les tentacules. Qu'on place au contraire le corps stimulant sur le milieu d'une des moitiés du limbe, c'est sur ce corps même que se portent les tentacules environnans, même ceux du centre, qui d'habitude restent droits lorsqu'ils reçoivent directement l'excitation; en un mot, le centre d'excitation devient en même temps centre attractif, si bien que l'on peut faire converger en deux groupes symétriques tous les tentacules d'une feuille en plaçant un fragment de phosphate d'ammoniaque au milieu de chaque moitié du limbe. Il est curieux également de voir un côté de la feuille avec ses tentacules tous repliés sur une proie, tandis que l'autre côté reste étalé dans la position du piége en arrêt. En tout cas, les tentacules se dirigent invariablement dans le sens voulu pour embrasser l'insecte captif : admirable adaptation des moyens au but qui se révélera mieux encore lorsque nous verrons ces mêmes organes modifier la sécrétion de leurs glandes dès qu'il s'agit de digérer la proie qu'elles ont saisie. On dirait qu'une sorte d'instinct aveugle dirige des mouvemens aussi précis, ou plutôt on serait tenté d'y voir comme une trace des actions nerveuses dites réflexes, si l'absence totale d'un tissu nerveux chez les plantes ne

faisait naturellement pécher par la base cette dernière assimilation.

Les causes d'excitation des tentacules sont nombreuses et variées. Et d'abord il en est de purement mécaniques, le choc, la pression par exemple. Un simple choc par un corps dur ne cause pas d'incurvation; trois, quatre ou plusieurs chocs répétés déterminent plus ou moins cette inflexion, suivant l'état de l'organe; mais l'influence d'une pression continue, même très légère, est véritablement étonnante. C'est dans le détail des expériences de ce genre que brille l'ingéniosité de Darwin. Employant des particules très ténues de verre, de cheveux, de liége, il s'est assuré que les tentacules s'infléchissent sensiblement dès que, franchissant en partie la couche de viscosité accumulée sur la glande, ces particules arrivent en contact du tissu sécréteur lui-même. Chose merveilleuse, le poids d'un fragment de cheveu, estimé par d'ingénieux calculs à 8 millièmes de milligramme, a suffi pour produire sensiblement ce phénomène. Or, tandis que de tels fétus agissent comme excitateurs en tant que particules solides, de grosses gouttes de pluie frappant ces mêmes organes, un souffle de l'haleine humaine ou du vent, peuvent les agiter sans que le mouvement d'inflexion se produise au moindre degré. Darwin serait tenté d'expliquer ce fait par une sorte d'*assuétude* acquise à travers les âges par les générations du drosera. Cette explication un peu hardie est dans le courant d'idées de la sélection naturelle; mais en tout cas l'auteur reconnaît ingénument que l'impassibilité du drosera à l'égard du vent et de la pluie est une qualité très utile pour une plante appelée à tenir tendus des piéges que ces météores auraient pu sans cela détendre à tout moment : aveu précieux à recueillir de la bouche d'un des adversaires de la théorie des causes finales. Qu'on invoque tant qu'on voudra les adaptations des moyens au but, on n'effacera pas de l'idée des hommes de simple bon sens que de si merveilleux agencemens, tout soumis qu'ils sont en tant que faits aux lois fatales du déterminisme, ne se rattachent pas néanmoins par leurs causes les plus profondes au plan harmonique d'une intelligence ordonnatrice (1).

Pour rester dans le domaine des excitans purement physiques, c'est le cas de signaler ici les effets de la chaleur et de l'électricité sur les mouvemens du drosera. La chaleur modérée, ainsi qu'on pouvait le prévoir, augmente l'excitabilité de la plante. Plongées

(1) Darwin, il est vrai, atténue lui-même l'aveu en question en ajoutant que, dans bien des cas, les tentacules de drosera se rabattent sans utilité sur des corps inertes qui ne peuvent rien fournir à la plante. La finalité serait donc en défaut sur ce point; mais cet argument touchera peu ceux qui, comme moi, admettent le mal au sens humain comme ayant sa place dans la nature, sans que ces écarts partiels troublent l'harmonie générale des choses.

dans l'eau de 48°,8 à 51°,6, des feuilles ont replié tous leurs tentacules. Chauffée à 54°, l'eau paralyse ces mêmes feuilles en les mettant dans cet état d'inertie que Sachs appelle *rigidité par la chaleur* et qui se produit chez la sensitive quand on expose cette plante à l'air humide, chauffé à 45 ou 50 degrés. L'influence du courant galvanique sur les tentacules du drosera n'a pas été étudiée en grand détail. Darwin nous promet là-dessus un travail de son fils Francis, dont il cite comme avant-goût une curieuse observation. Deux aiguilles plantées simplement dans la feuille d'un drosera n'en ont pas fait mouvoir les tentacules, mais l'inflexion de ces organes s'est faite dès que deux aiguilles pareillement insérées ont été mises en rapport avec le circuit secondaire d'un appareil d'induction. On verra tout à l'heure le rapport de cette curieuse expérience avec celle que le docteur Burdon Sanderson avait faite auparavant sur la feuille de la dionée.

Passons maintenant aux effets de certains liquides organiques naturels ou d'infusions ou de décoctions de matières végétales. Ces expériences ont été faites en déposant sur la feuille des gouttelettes de ces liquides d'un poids moyen d'un tiers de milligramme. Suivant qu'ils contiennent ou non de l'azote, on a pu les distribuer en deux groupes : d'une part les non-azotés, solutions de gomme arabique, de sucre, d'empois, etc.; d'autre part les azotés, lait, urine, albumine de l'œuf, infusion froide et filtrée de viande crue, décoction de pois verts, etc. Nuances à part, un fait saillant et curieux se dégage de ces essais : c'est que les substances non azotées ont été sans action sur les tentacules, que les azotées au contraire ont agi d'une façon très marquée en provoquant l'inflexion des filamens à peu près en proportion de leur richesse en azote. C'est presque sûrement aussi par leur azote que les sels ammoniacaux en dissolution exercent sur le drosera une si puissante influence : le plus actif de tous les sels de ce groupe est le phosphate d'ammoniaque, dont une dose de 3 millionièmes de milligramme a le pouvoir de faire courber un tentacule du bord de la feuille jusque sur le centre du limbe. Ces quantités infinitésimales sont encore fortes auprès des dimensions infimes que doivent avoir les particules solides des effluves que le gibier laisse sur son passage et que l'odorat du chien de chasse saisit pourtant, grâce à l'admirable sensibilité de son organe olfactif. Pour tout ce qui touche aux impressions, la ténuité même des particules, loin d'être un obstacle, est au contraire une circonstance favorable aux effets produits. On est là dans un domaine à part où le microscope lui-même n'a plus d'accès, et qui, soumis sans doute aux lois générales de la mécanique, échappe à toute autre évaluation numérique que celle du calcul abstrait. Le fait le plus remarquable dans cette puissance d'excitation du

phosphate d'ammoniaque, c'est la présence simultanée dans ce sel de l'azote et du phosphore, c'est-à-dire des deux substances les plus animalisées peut-être qui se rencontrent dans les végétaux. L'association de ces deux corps dans les graines, dans les bourgeons, dans les tissus jeunes des plantes, en démontre assez nettement la valeur comme élémens nutritifs. C'est donc une confirmation remarquable de ces propriétés si connues que de voir ces mêmes élémens, azote et phosphore, exciter vivement l'appétit des végétaux carnivores et provoquer avec tant d'énergie les phénomènes précurseurs ou directement actifs de la digestion.

Digestion serait un mot déplacé, si l'on prétendait l'appliquer au phosphate d'ammoniaque en tant que sel de nature inorganique; mais le mot devient très juste dès qu'il s'applique aux substances organiques solides dont il nous reste à étudier le rôle comme alimens des plantes carnivores. Ce rôle, il est vrai, n'est pas absolument réglé par la présence de l'azote dans ces substances, car plusieurs produits manifestement azotés, tels que la pepsine, l'urée, la chlorophylle et autres, échappent à la digestion du drosera; mais en groupant en deux séries les matières essayées, les digestibles d'un côté, les non digestibles de l'autre, on s'aperçoit aisément que les premières renferment toutes de l'azote, tandis que chez les secondes cet élément est souvent absent ou peut-être dans des combinaisons qui l'empêchent d'être absorbé.

En tête des substances essentiellement digestibles se placent, sans parler des insectes à tégumens mous, la chair musculaire et le blanc d'œuf coagulé. L'effet de ces substances est si marqué qu'on a pu les prendre pour appât dans les curieuses expériences destinées à démontrer la réalité de la digestion. La chair, dans ce cas, a dû être employée en petits fragmens, de plus gros pouvant causer à la feuille une sorte d'indigestion qui se traduit par une altération marquée de la vitalité des glandes. De petits cubes de blanc d'œuf, placés sur diverses régions de la feuille, ont d'abord provoqué l'abaissement des tentacules, puis augmenté l'abondance et déterminé l'acidité de la sécrétion visqueuse, enfin, sous l'influence de ce suc acide, ils se sont graduellement ramollis, ont perdu leurs arêtes vives, et ont pris dans la plus grande partie de leur masse une transparence caractéristique. La sécrétion acide du drosera dissout aussi le cartilage, l'os et jusqu'à l'émail des dents. Un des faits les plus curieux dans la marche de la digestion du blanc d'œuf, c'est que l'addition d'un alcali, du carbonate de soude par exemple, arrête le phénomène en neutralisant l'acide du suc digestif : qu'on ajoute alors un peu d'acide chlorhydrique dilué de manière à neutraliser la soude, la digestion reprend son cours, l'acide du suc digestif étant remis en liberté.

Quel est cet acide qui, dans la sécrétion du drosera, semble correspondre à l'acide chlorhydrique libre du suc gastrique des animaux? La difficulté d'isoler du drosera une dose suffisante de suc digestif est cause qu'on n'a pu résoudre d'une manière certaine ce problème délicat de chimie physiologique. M. le professeur Frankland a pensé néanmoins que dans le liquide à lui soumis par Darwin il y avait de l'acide propionique, en tout cas un acide de la série acétique ou grasse. Outre cet acide du reste, Darwin admet que le même suc contient un ferment spécial analogue à la pepsine, et qui n'apparaît dans la sécrétion que sous l'influence d'une première absorption de matière animale soluble. Il se passerait là, chez la plante, l'analogue de ce que Schiff assure avoir lieu chez l'animal, dont l'estomac ne sécréterait la pepsine qu'après avoir absorbé certaines substances dites peptogènes. Quant à l'acide, s'il se produit chez le drosera sous l'influence d'un stimulant mécanique ou inorganique, la même chose a lieu pour l'estomac, qui, mécaniquement irrité, verse un suc acide sans avoir rien à digérer. S'il est vrai du reste que même des causes mécaniques ou la pression de corps inertes, tels que le verre pilé, déterminent chez le drosera les phénomènes qu'y provoque le contact des substances vraiment nutritives, l'action de ces dernières se distingue par une énergie plus grande et par la durée plus prolongée de l'inflexion des tentacules. C'est à ce signe surtout que se distingue la vraie digestion de ce qui n'en a que l'apparence, je veux dire le rabattement temporaire des tentacules sur des corps impropres à nourrir la feuille : dans ce dernier cas, les tentacules se relèvent assez promptement. Au contraire, appliqués sur une proie ou sur une substance digestible, ces organes ne se redressent qu'après avoir achevé leur tâche d'agens digestifs.

Il était curieux de savoir si l'albumen des semences, si le contenu azoté des grains de pollen seraient attaqués par le drosera. L'affirmative s'est dégagée des expériences faites dans ce sens. De cet exemple du pollen et de quelques essais faits avec des fragmens de feuilles de chou et d'épinard, il résulte que le drosera est dans une certaine mesure *herbivore*, mais que dans ce cas l'action digestive, à peu près nulle sur la cellulose qui forme la paroi solide des cellules, s'exerce spécialement sur le contenu azoté de ces organes.

En résumé, sauf les réserves sur quelques points de détail, l'ensemble des faits, des expériences, est favorable à l'idée d'une digestion foliaire chez le drosera. Rien ne manque à l'analogie entre la digestion animale et cette digestion végétale, ni l'acte préparatoire, capture de la proie vivante, ni l'acte essentiel, caractéristique, action dissolvante d'un suc acide et d'un ferment spécial sur des alimens de nature protéique comprenant toujours l'azote au nombre de leurs

élémens. Ce dernier trait prouve que la digestion végétale répond simplement à celle de l'estomac des animaux, abstraction faite de l'action salivaire, qui se porte sur les matières féculentes, et de l'action de la bile et du suc pancréatique, affectée à la dissolution des matières grasses. Rien n'empêcherait du reste de considérer l'analogue de la digestion salivaire comme existant chez la plante dans la profondeur des tissus. Dès à présent, il est donc facile d'entrevoir que tous les phénomènes de nutrition, au lieu d'être soumis chez les plantes et les animaux à des règles plus ou moins antagonistes, présentent au contraire dans leur ensemble un parallélisme des plus prononcés. Le fait de la carnivorité végétale aura sans doute, par son étrangeté même, le privilége d'ouvrir des horizons tout nouveaux à l'étude comparative des deux sous-règnes organiques. On comprendra de mieux en mieux comment les manifestations extérieures de la vie, en apparence si opposées dans l'animal et la plante, reposent au fond sur la même base, celle des mouvemens moléculaires d'un très petit nombre d'élémens fondamentaux, dont pas un n'existe chez l'animal le plus élevé qui ne puisse se retrouver chez la plante la plus simple. Ceci ne veut pas dire que tout dans le monde se ramène aux modifications de la matière. La fatalité dans les mouvemens est l'essence même des lois naturelles, mais ces lois elles-mêmes en tant qu'harmoniques décèlent un plan, une pensée, dont le hasard est incapable et dont l'intelligence humaine est comme un lointain et pâle reflet. Si le déterminisme trace à la matière esclave sa marche fatale, il suffit à l'homme de sentir sa volonté pour concevoir au-dessus de la matière et de la force ce *quid divinum* qui représente l'intelligence et la liberté.

Un dernier acte est nécessaire à la plante carnivore pour utiliser les produits de sa digestion : il faut que ces produits, devenus liquides, pénètrent dans le tissu de la feuille et peut-être même, de proche en proche, de la plante entière. Cette absorption post-digestive, mal connue au fond, plutôt admise par raisonnement que mesurée par expérience, serait concentrée d'après Darwin sur les glandes des tentacules; elle se décèlerait surtout par ce fait que les glandes en question, d'abord stimulées par la présence des substances nutritives à sécréter abondamment un suc acide, deviendraient au contraire peu sécrétantes à mesure que la digestion approcherait de sa fin et qu'on les trouverait presque sèches quand leurs pédicelles se redresseraient pour se remettre à l'affût d'une proie nouvelle. Les changemens de couleur survenus dans le protoplasme des glandes à la suite de la digestion seraient aussi des indices qu'une absorption s'est faite par les parois de leurs cel-

lules. La disparition graduelle des fluides épais produits pendant la digestion, trop rapide pour qu'on puisse y voir un simple effet d'évaporation dans l'air, donnerait au fond la preuve la plus directe de l'absorption de ces fluides par les glandes. Le fait semble très évident chez la dionée, comme on le verra plus loin; mais il faut bien avouer que cette partie de la question est celle qui appelle encore le plus de recherches. Avec les maigres données expérimentales que l'on possède à cet égard, il est difficile de se faire une idée précise de la part que prennent à l'absorption la surface générale de la feuille et les cellules des tentacules. Bien plus malaisé serait-il de définir dans quelle étendue de l'organisme entier de la plante se diffuse la matière supposée nutritive que la surface du limbe foliaire a digérée. Peut-être même serait-ce trop s'avancer que de voir dans la digestion foliaire un élément absolument nécessaire de la nutrition du drosera. Ce pourrait n'être qu'un supplément très utile d'alimentation pour une plante qui vit parfois dans le sphagnum pur, c'est-à-dire dans une mousse blanchâtre pauvre en chlorophylle, à tige gorgée d'eau, imprégnée des produits acides de l'humus particulier aux tourbières, mais peu riche d'ailleurs en élémens azotés. C'est même une observation judicieuse de Darwin que, chez les droseracées et chez les plantes carnivores en général, le système radiculaire (lorsqu'il n'est pas nul comme chez l'aldrovandie) est singulièrement peu développé : les maigres racines du drosera doivent néanmoins être de puissans suçoirs pour puiser l'eau nécessaire à tenir humide et gorgé le tissu charnu de ces feuilles, dont chacune porte de 120 à 260 poils visqueux coiffés de leur gouttelette toujours fraîche même sous l'action desséchante du soleil. Ainsi le drosera boirait largement, mais mangerait peu par ses racines : la nourriture azotée lui parviendrait par les feuilles comme un élément utile, sinon absolument indispensable à son développement normal.

Ces réserves, que nous croyons devoir faire sur le dernier acte (et non le moins important) de la carnivorité des droséracées, ne détruisent pas le fait même de la digestion. Pratiquement il peut manquer à cette partie du phénomène la précision et la démonstration expérimentale qu'on est en droit de demander à toute théorie nouvelle; mais, les prémisses étant données, je veux dire la capture d'une proie, puis la dissolution de cette proie au moyen d'un suc en tout semblable au suc gastrique, on se demande à quoi devraient aboutir ces préliminaires, si la conséquence n'en devait être une utilisation des produits ainsi préparés... Je sais bien que la méthode sévère de la science moderne se méfie de plus en plus des raisonnemens fondés sur l'idée de finalité, mais, qu'on le veuille ou non, les considérations de ce genre seront toujours pour quelque chose

dans les hypothèses qui visent à la simple probabilité, en attendant la certitude qui découle de l'évidence. Darwin lui-même, malgré ses efforts pour supprimer les causes finales dans la conception des phénomènes naturels, cède très souvent à cette tendance des meilleurs esprits à admettre un fait sur de simples présomptions logiques. Seulement, à côté du puissant remueur d'idées, du théoricien hardi, du novateur audacieux, il y a chez l'auteur de *l'Origine des espèces* l'observateur exact, l'expérimentateur patient à qui l'on doit les admirables recherches sur la fécondation croisée des plantes et sur les plantes carnivores. Qu'on discute loyalement ou avec passion la valeur de ses théories, ni les anathèmes, ni les dédains ne lui raviront ce mérite éminent de chercheur aussi infatigable qu'ingénieux.

II. — LA DIONÉE.

Sous ce nom poétique de *dionæa* (Vénus Dionée ou fille de Jupiter), le naturaliste anglais Ellis fit connaître vers 1768, en l'envoyant à Linné, une plante étrange entre toutes. Il l'avait reçue en 1765 de son correspondant américain Pierre Collinson, qui la tenait lui-même du voyageur John Bartram, botaniste du roi à Philadelphie, un des premiers et des plus habiles explorateurs de la flore des États-Unis. Linné, qui connaissait tant de plantes, proclama la dionée la plus merveilleuse de toutes ; *miraculum naturæ*, écrit-il dans son style enthousiaste. Ce n'est pas sur un exemplaire sec qu'il pouvait ainsi le juger; mais Ellis, empruntant sans doute à ses amis d'Amérique le récit des faits et gestes de cette plante animée, avait pu lui en décrire les singularités les plus saillantes. Qu'on se figure une herbe à feuilles toutes radicales, étalées en rosette sur le sol et portant chacune au bout d'un pétiole dilaté en aile un limbe à deux lobes arrondis bordés de larges cils presque épineux et susceptibles de se rabattre l'un vers l'autre en se fermant comme les deux valves d'un piége à loup dont la nervure médiane serait la charnière. Sur chaque valve, à la face supérieure du limbe, trois pointes ou filamens à peine visibles sont disposées en triangle de façon à se trouver aisément sur le passage d'un insecte parcourant la feuille. Que l'insecte effleure une de ces pointes, à l'instant, comme par un invisible ressort, les deux valves se rapprochent et croisent les cils raides de leurs bords qui forment barrière autour de l'insecte captif. Celui-ci, parfois très robuste, se débat et s'épuise en vains efforts. Ellis trace de ce petit drame un tableau tragique dans lequel les pointes imperceptibles du limbe ne seraient rien moins que des poignards donnant le coup de grâce à la victime, à peu près comme dans certains récits du moyen âge

des statues d'airain transpercent un condamné dans leurs affreux embrassemens. Rien ne manquerait d'après Ellis à cet appareil de ruse et de mort, pas même l'appât qui séduit l'insecte par la gourmandise et que représenteraient des glandes rougeâtres exsudant peut-être une liqueur sucrée. De ce roman, car c'en est un sous cette forme exagérée, il reste quelques traits exacts, savoir l'occlusion rapide du piége, la mort finale de la victime, mais par un procédé tout autre que le poignard, enfin l'idée, assez hardie pour le temps, que les insectes saisis pourraient bien servir à la nourriture de la plante. Linné, frappé sans doute de quelques exagérations d'Ellis, n'osa pas croire à la carnivorité de la dionée : à ce fait vrai que l'insecte meurt dans le piége, il substitua de parti-pris une conception erronée, à savoir que la feuille relâche son prisonnier dès que ce dernier, épuisé d'efforts, cesse d'irriter par ses mouvemens les murs de sa prison vivante. Appuyée d'une telle autorité, l'erreur fut copiée de livre en livre, jusqu'au moment où l'observation faite sur le vif permit au révérend docteur Curtis de rectifier l'opinion vulgaire et de donner une sanction positive à l'hypothèse vague d'Ellis.

C'est à Willmington, dans la Caroline du nord, patrie singulièrement restreinte de la dionée, que Curtis put observer à loisir cette merveilleuse plante. Il résuma ses recherches dans une courte notice publiée en 1834 et constata trois faits importans : d'abord que la sensibilité (pour employer le mot consacré) réside dans les petites pointes du limbe, puis que l'insecte, si faible qu'il soit, si peu de consistance qu'aient ses tégumens, n'est pas écrasé par les valves, enfin, et c'est là le point capital, qu'il a souvent trouvé les victimes enveloppées dans un fluide mucilagineux, paraissant agir sur elles comme dissolvant, puisque les insectes s'y présentent plus ou moins altérés dans leur texture (*more or less consumed*). Le vague de cette dernière expression n'était pas fait pour donner crédit à l'idée d'une digestion véritable. On pourrait peut-être, à meilleur titre, trouver le germe de cette idée dans une remarque du jardinier anglais Knight, antérieure à l'année 1818; cet observateur original étendit de fines lanières de bœuf cru sur les feuilles d'un pied de dionée, lequel se montra plus luxuriant que les exemplaires non traités par ce procédé; mais, à vrai dire, la notion très nette de la carnivorité de la dionée n'apparaît que dans les recherches, publiées en 1868 à Philadelphie, du docteur W.-M. Canby, botaniste américain résidant à Willmington, au centre même de l'habitation de la plante. Les points importans de ces recherches rappellent exactement ceux que nous a montrés le drosera, savoir la nature dissolvante et digestive de la sécrétion des feuilles, la longue durée de la contraction des valves lorsque le corps embrassé est de nature animale,

enfin l'absorption par les feuilles des produits de la digestion. Ce sont là des faits par lesquels toutes les droséracées se ressemblent; mais il y aura quelque intérêt à noter rapidement les singularités biologiques qui font à la dionée une place à part entre toutes les plantes irritables et digérantes.

Et d'abord une différence essentielle distingue l'appareil de capture de la dionée de celui des rossolis. Ces derniers sont de vrais piéges agglutinans dont les tentacules retiennent mécaniquement un insecte faible, puis se replient lentement sur le captif, l'enlacent plus qu'elles ne l'enferment, n'ont en aucun sens la rapidité de détente d'un ressort, tiennent à la fois de la toile de l'araignée et des bras préhenseurs de l'hydre ou des tentacules des anémones de mer. Une certaine continuité de pression est nécessaire pour le jeu lent de cet appareil; le simple contact, même deux ou trois fois répété, ne suffit pas pour le mettre en branle. Chez la dionée au contraire, véritable piége à détente, le contact le plus léger, celui d'un fin cheveu qu'on balance, dès qu'il touche un des poils sensibles du limbe, en fait jouer comme par un ressort subit les valves souvent à demi fermées : elles se rapprochent en quelques secondes, les dents marginales se croisent comme des griffes entrelacées. Voilà la feuille devenue prison à la manière d'une coquille bivalve. Il n'y a là ni viscosité, ni sensibilité déterminée sur des glandes; les points exclusivement irritables sont les petits appendices piliformes qui se dressent presque invisibles à la surface des valves et dont la structure et les fonctions méritent une étude un peu détaillée.

Ces appendices sont à peu près invariablement au nombre de trois à la face supérieure de chacun des lobes; dressés lorsque la feuille est ouverte, ils peuvent s'abaisser et se replier par une articulation de leur base à mesure que les valves se referment : admirable adaptation qui les protége contre une rupture et leur conserve leur intégrité de texture et de fonction. Ils échappent presqu'à la vue simple, tant ils sont grêles, délicats et peu colorés; ce sont des filamens en alêne, légèrement dilatés à la base, sans trace de vaisseaux quelconques dans l'axe, ni de surface sécrétante sur aucun point de leur étendue. Indifférens à la pression d'un corps léger, par exemple d'un fragment de cheveu d'homme, qu'on réussit à poser tout doucement sur leur sommet, et dont la dixième partie suffirait pour infléchir un tentacule de drosera, ils sont au contraire de la sensibilité la plus exquise sous le choc le plus insignifiant; mais leur rôle est moins de recevoir l'impression que de la transmettre, car ils restent droits pendant qu'ils communiquent l'ébranlement aux valves, et ne se couchent, suivant toute apparence, que sous la pression des valves rapprochées. Il y a là, fait judicieusement observer Darwin, une frappante accommodation de moyens au but;

chez le drosera, les tentacules peuvent se mouvoir lentement sur une proie déjà prise par la glu; chez la dionée, si le mouvement n'était subit, la proie, libre dans ses allures, aurait le temps de se sauver. Encore un hommage indirect rendu à la théorie des causes finales par un de ses adversaires les plus déclarés!

La proie ordinaire du drosera consiste généralement en petits diptères à corps mou. C'est par exception qu'on trouve pris d'autres insectes, par exemple de petits papillons ou même par accident une grosse libellule. La dionée au contraire chasse à de plus gros gibier et particulièrement aux coléoptères, dont la force musculaire n'est domptée que par un puissant effort. De là ce fait bien connu que les valves sont maintenues l'une contre l'autre par une force de ressort très prononcée, tellement que, séparées par violence, puis relâchées, elles se referment avec une sorte de clappement. Il arrive néanmoins que des coléoptères très robustes, protégés sans doute par la cuirasse de leurs tégumens, parviennent à se sauver de l'etreinte de la feuille en rongeant rapidement la paroi de leur prison. C'est ainsi que le docteur Canby a vu s'échapper un malheureux charançon, qui, replacé sans pitié dans une nouvelle feuille, y a trouvé cette fois la mort et la tombe.

La manière dont se comporte ce piége animé varie suivant la nature de l'objet qu'il emprisonne. S'agit-il d'un insecte ou d'une substance digestible, l'occlusion est prolongée, neuf jours par exemple sur une mouche, autant sur du blanc d'œuf durci, un peu moins sur la caséine et du fromage (ce dernier produit détermine souvent sur les feuilles une nécrose superficielle et locale), un peu moins sur de la viande; mais ces variations de durée peuvent tenir à des causes très diverses. Le seul fait certain, c'est que sur des substances non digestibles, fragmens de bois, liége, papier en boulettes, la feuille se rouvre en moins de vingt-quatre heures et se montre alors toute prête à recommencer son jeu. Au contraire, après un vrai repas, elle se rouvre tardivement, lentement, comme fatiguée, et demande un certain repos avant de rentrer en action. On dirait que la digestion l'a rassasiée, tandis qu'un repas manqué lui laisse tout son appétit.

Au premier temps du rapprochement des valves, ces surfaces, un peu concaves au repos, commencent à se toucher par leurs bords. Il existe donc un vide marqué entre les deux lobes récemment fermés. Ce vide persiste, si l'objet pris au piége n'est pas digestible; au contraire, s'il s'agit d'un insecte tant soit peu gros, la convexité des valves se déprime, et la pression graduelle s'exerce sur le corps sous-jacent, à tel point que ce corps écrasé ou serré fait enfler en bosse la portion de la feuille qui le recouvre. Pour si rapide que soit du reste le rapprochement des valves, il s'écoule

un certain temps avant que les dents marginales, d'abord entrecroisées par leurs pointes, se mettent en contact par leurs bases élargies. Dans l'intervalle donc, il reste entre ses dents rapprochées en grille des vides étroits par lesquels de petits insectes peuvent s'échapper. Darwin, en constatant ce fait, y voit un avantage pour la plante en ce sens qu'elle réserverait sa faculté de digestion pour des proies d'un assez gros volume, laissant fuir le menu gibier qui tiendrait sans profit la place du gros.

Jusqu'ici, nous n'avons vu chez la dionée que des organes de préhension. La digestion proprement dite exige autre chose, et ce quelque chose se présente sous la forme de glandes à la fois sécrétoires et absorbantes. Ces glandes recouvrent la face supérieure de la feuille. A peine visibles à l'état de repos, elles n'entrent en action comme organes sécrétoires que sous la stimulation directe d'une matière digestible. Cette mise en activité des glandes s'étend du reste de proche en proche dans un rayon limité tout autour aussi bien qu'au contact du corps stimulant. Plus tard l'absorption se fait par ces mêmes glandes, en tant qu'on peut en juger du moins par les modifications survenues dans le contenu de leurs cellules sous l'influence de la digestion ou de liquides riches en azote. La nature acide du suc digestif rappelle celle du drosera. L'action de ce liquide s'exerce aussi principalement sur les matières albuminoïdes à l'exclusion des substances qui ne renferment pas d'azote.

Ici viendrait, si le sujet n'était trop technique, l'étude des causes et du mécanisme des mouvemens des organes irritables des droséracées. C'est à dessein qu'on omettra cette difficile discussion. Un fait pourtant veut être au moins rappelé : c'est la découverte si piquante du docteur Burdon Sanderson sur l'existence chez la dionée de courans électriques rappelant à beaucoup d'égards les courans du même genre dans les nerfs et les muscles des animaux. Dans la feuille de la dionée, il existe en effet un courant normal qui s'accuse par la déviation à gauche d'un galvanomètre dans le circuit duquel on a interposé la feuille avec ses valves étalées. Qu'on la fasse alors contracter en touchant un des filamens irritables, à l'instant l'aiguille du galvanomètre se porte à droite, puis vient à son point de repos. La contraction vitale de la feuille a donc troublé, puis anéanti le courant, de même que la contraction d'un muscle en anéantit momentanément le courant électro-moteur en le transformant en force musculaire.

Si curieux que soit le rapprochement entre une plante irritable et des animaux supérieurs, on aurait tort d'en conclure à l'existence formelle d'un tissu nerveux caractérisé chez un végétal quelconque. Que l'équivalent physiologique des nerfs se retrouve peut-être dans quelque élément constitutif du tissu ou du contenu cellulaire de

plante, c'est ce qu'on ne saurait absolument nier *a priori*. La manière dont le chloroforme et d'autres anesthésiques agissent sur des organes de plantes dites irritables semblerait même faire soupçonner chez ces plantes quelque chose qui correspondrait dans ses effets au système nerveux des animaux; mais, bien que les droséracées doivent tenir un très haut rang entre les végétaux impressionnables, certains poisons spéciaux des nerfs, comme le venin du serpent à lunettes et de la vipère, n'ont pas altéré la motilité des tentacules du drosera; d'autres poisons, plus spéciaux aux nerfs des muscles, tels que la vératrine, la colchicine, n'ont agi ni comme poisons ni comme agens d'incurvation de ces mêmes organes motiles; la morphine, l'atropine, n'ont produit dans ce cas aucun effet sensible; le camphre en solution a singulièrement excité la motilité des tentacules; en vapeur au contraire, il a joué le rôle d'un narcotique. Du reste, les nombreuses expériences faites par Darwin sur le drosera au moyen d'acides, d'alcalis, d'alcaloïdes, de sels minéraux ou organiques variés, présentent trop de diversité dans leurs résultats pour que l'on puisse encore en rien conclure de très net. Tout l'arsenal de la chimie, de la pharmacie a été mis en réquisition pour ces essais; mais il faudra bien du temps encore pour que les conclusions de cette étude physiologique puissent se condenser en quelques formules simples et précises.

En attendant, si la dignité d'une plante dans l'échelle comparative de la vie se mesurait à la vivacité des mouvemens, la dionée ne serait pas seulement un merveilleux appareil de chasse aux insectes, ce serait la rivale de la sensitive par les phénomènes d'une irritabilité presque animale. Des facultés digestives augmentent encore l'assimilation des droséracées aux vrais animaux. Constatons cette analogie sans vouloir en exagérer la portée ni trop en préjuger la véritable signification. La sensibilité proprement dite suppose une perception de plaisir ou de douleur qu'on ne saurait accorder sans preuves à la plante la plus irritable. La vie du végétal, même dans sa manifestation la plus haute, ne doit guère dépasser ce degré d'automatisme et de mouvement réflexe qui, chez les animaux sarcodiques, s'accuse par des contractions, des expansions de la substance homogène, des formations de cavités digestives temporaires, sous l'influence directe du contact de la proie avec la surface du corps : l'intelligence, la volonté, sont évidemment les attributs d'organismes dans lesquels la pulpe nerveuse se dessine en filets et en masses définies : or, sous ce rapport, le tissu des droséracées n'offre aucune particularité saisissable qui distingue ces plantes du commun des végétaux.

III. — L'ALDROVANDIE.

Autant la dionée avec sa large rosette de feuilles étranges semble attirer l'attention des simples curieux, autant l'herbe obscure qui rappelle le nom du célèbre naturaliste bolonais Ulysse Aldrovandi semble se dérober aux regards même des botanistes les plus chercheurs. Plongée dans l'eau stagnante et souvent trouble de mares ou de fossés, elle y laisse flotter librement des tiges courtes, absolument dépourvues de racines, et qui portent, serrées en verticilles de sept à neuf rayons, de petites feuilles d'une structure très insolite que nous décrirons plus loin pour en faire connaître les fonctions. Rappelons d'abord les singularités de distribution géographique de ce type. Comme pour beaucoup d'autres plantes à vie aquatique, l'aire de cette distribution est à la fois très étendue et très fractionnée : très étendue en ce sens que deux des formes de la plante qu'on n'a pu bien caractériser comme espèces habitent l'une le Bengale, l'autre l'Australie, — très fractionnée en ce sens que les *habitats* de la forme européenne (*aldrovanda vesiculosa*, L.) sont disséminés à de larges intervalles en Italie, en France, en Allemagne, en Pologne et en Russie. En France même, elle a disparu d'Orange et des bains de Motlig (Pyrénées-Orientales) et ne se trouve plus qu'à Raphèle, tout près d'Arles et dans l'étang de la Canau (Médoc), non loin de Bordeaux. C'est donc par excellence une rareté botanique, et, bien qu'étudiée avec soin par des observateurs très sagaces, elle n'a livré qu'aux plus récens le secret de ses appétits carnivores. Encore tout n'est-il pas dit à cet égard. Il est bien possible que, sous le rapport de la digestion, l'aldrovandie tienne à la fois des droséracées, qui dissolvent par une sécrétion acide les proies vivantes ou les substances azotées, et des plantes qui, comme les utriculaires, absorbent principalement les produits plus ou moins décomposés des mêmes substances organiques : il y aurait là passage ou plutôt combinaison de deux régimes, l'un franchement carnivore par digestion, l'autre *putrivore* par simple absorption de matières désorganisées; mais avant d'entrer dans ces hypothèses, examinons de plus près ce que la structure et les mouvemens des feuilles laissent deviner des appétits et des mœurs de l'aldrovandie.

Chaque feuille de cette plante se compose d'un pétiole élargi en coin et portant au-dessous de son articulation avec le limbe de quatre à six soies. Le limbe lui-même consiste en deux lobes arrondis presque toujours rapprochés comme les deux valves d'une coquille, et qui donnent à la feuille l'apparence d'une vésicule close, d'où le nom impropre de *vesiculosa* appliqué à l'*aldrovandia* de Monti. A vrai dire, il n'y a pas là de sac clos, et l'idée que ces

prétendues vésicules seraient des appareils de flottaison est démentie par ce fait que la feuille même avec ses lobes rapprochés ne renferme qu'accidentellement des gaz. Ces lobes d'ailleurs s'écartent spontanément sous une température assez élevée et se referment comme ceux de la dionée lorsqu'une irritation mécanique ou autre s'exerce sur des filamens ténus, articulés et transparens qui se dressent sur la partie de leur face interne adjacente à la nervure moyenne. C'est ce que put voir en 1861, sur la plante de Raphèle, M. Augé de Lassus, botaniste de Marseille; c'est ce qu'ont revu de leur côté Stein (1873) et Cohn sur la plante d'Allemagne. Le jeu de ces valves rappelle celui de la dionée, sauf que l'écartement est toujours moindre et que les épines très courtes des bords ne se croisent pas en forme de grille autour de la proie emprisonnée. Cette proie consiste en larves d'insectes aquatiques, mais très souvent aussi en crustacés de petite taille. Que ces bestioles frétillantes trouvent dans cette prison refermée sur elles d'abord une captivité sans limites, puis la mort, c'est ce que Darwin assure sur la foi de Cohn, dont le mérite d'observateur est établi par des travaux d'une rare distinction et d'une réelle autorité. Mais par quelle voie la mort atteint-elle ces victimes? C'est ce qui ne se dégage pas avec une entière netteté des observations de Cohn, telles que Darwin les résume, et des expériences très incomplètes auxquelles l'auteur anglais a pu soumettre l'aldrovandie cultivée en aquarium. Les données obtenues à cet égard reposent plutôt sur des analogies anatomiques que sur des faits positifs. Il suffira d'en rappeler brièvement les considérations les plus générales.

A part les filamens articulés qui sont les agens ou plutôt les conducteurs de l'irritation motile, les feuilles de l'aldrovandie portent deux sortes d'appendices épidermiques. Vers le pourtour de chaque valve, ce sont des papilles à quatre cellules divergentes formant comme une croix grecque en miniature, organes dont on retrouve les analogues dans toutes les utriculaires et qui d'après Darwin serviraient à l'absorption des produits de décomposition des matières organiques. Sur la partie de chaque valve qui avoisine la charnière ou nervure médiane se pressent de petites glandes arrondies, presque sessiles, rappelant par leur structure les glandes qui chez la dionée sécrètent le suc digestif. Qu'une fonction pareille existe chez les glandes de l'aldrovandie, c'est ce que Darwin suppose plus qu'il ne le prouve : les faits qu'il cite ne sont point assez positivement établis pour qu'il en ressorte la conviction que l'aldrovandie est carnivore, au même degré du moins que les autres genres de cette famille. Irritable, motile, elle l'est certainement, et peut à ce point de vue, par le mécanisme de ses valves, rappeler assez exactement la dionée; digérante, elle l'est aussi suivant toute probabilité; mais

le degré, le mode et la nature de ses facultés d'absorption restent encore un problème plein d'incertitudes et de lacunes. Avis aux botanistes assez heureux pour avoir le loisir et l'occasion de scruter le mystère des repas de cette nymphe des eaux!

En choisissant le rossolis à feuilles rondes, la dionée attrape-mouches et l'aldrovandie comme types des mœurs de leur famille, nous n'avons voulu donner de ces mœurs qu'un aperçu général. Ce serait abuser sans doute de l'attention des lecteurs non botanistes que pousser plus avant cette étude des droséracées. La plante géante du groupe, le *drosophyllum* du Portugal et du Maroc, les *roridula* du Cap, les *byblis* et le *drosera binata* de la Nouvelle-Hollande nous présenteraient encore bien des nuances dans la manière de capturer une proie; mais il faut arrêter ici une revue que trop de détails rendraient fastidieuse. D'ailleurs d'autres sujets nous appellent et vont nous montrer sous de nouveaux aspects le même problème de digestion végétale.

IV. — LES UTRICULARIÉES.

L'étude des mœurs des droséracées nous a révélé chez ces plantes singulières des habitudes presque animales dans leur manière de saisir et de sucer une proie. Toutes sont ce qu'on pourrait appeler des piéges *actifs*, dans lesquels un mouvement lent ou rapide intervient pour la capture des insectes : toutes digèrent avec une prédilection marquée, sinon exclusive, les produits vivans ou morts qui peuvent fournir de l'azote à leurs tissus. Ce sont là les carnivores par excellence. Ce double caractère de piége actif et de carnivorité se rencontre également chez des plantes qui n'ont aucun rapport de parenté avec les droséracées, mais que certains caractères de leurs feuilles m'avaient fait jadis comparer au drosera, analogie que les observations originales de Darwin viennent de mettre en pleine lumière.

Les *pinguicula* (tel est le nom de ces plantes, que traduit en français le diminutif *grassette*) se font remarquer par un certain éclat humide et comme onctueux de leurs feuilles. Dans les espèces d'Europe, dont les jolies fleurs ressemblent à des violettes, ces feuilles, étalées en rosette sur la mousse des tourbières ou des pelouses, ont la forme d'une langue à bords légèrement enroulés, à texture molle et charnue. Elles sont humectées d'un fluide mucilagineux et transparent, qui ne perle pas en gouttelettes brillantes comme chez le drosera, mais qui s'accumule souvent dans les gouttières des bords enroulés ou dans les parties déclives du limbe. Cette liqueur est évidemment organique. Elle résiste aux lavages de la pluie et à l'action desséchante du soleil; c'est qu'elle suinte

des poils glanduleux imperceptibles à l'œil et dont le microscope seul fait voir la très élégante structure. Ce sont à la fois des organes de digestion et d'absorption. Trop courts pour pouvoir s'infléchir à la façon des tentacules du drosera, incapables de mouvemens pour leur propre compte, ils n'en sont pas moins les excitateurs des mouvemens lents et généraux par lesquels le limbe de la feuille embrasse et englue sa victime.

A l'état de nature, en pleine campagne, les feuilles de la grassette commune se montrent presque toujours avec des insectes ou des débris variés de plantes adhérens à leur surface. On pourrait croire qu'il n'y a là qu'un pur accident, et sans doute la chose s'explique ainsi pour des brins de mousse, des feuilles de bruyères et des corps inertes que le vent soulève et pousse au hasard; mais la présence des insectes est le fruit d'une vraie chasse, d'un acte vital de la plante. Qu'on mette en effet au bord à peine infléchi d'une feuille une rangée de petites mouches, lentement, mais sûrement, ce bord s'enroulera sur lui-même, tandis que le bord opposé reste immobile. Le même phénomène d'enroulement se produira sur des fragmens de viande ou de blanc d'œuf.

Du même coup, ces substances azotées auront provoqué une sécrétion plus abondante des glandes, auront rendu acide cette sécrétion qui ne l'était pas dans les glandes au repos, bref, auront amené chez la feuille de la grassette les mêmes phénomènes de dissolution que nous ont fait voir en détail les droséracées. Notons pourtant une différence : les préliminaires de la digestion chez les drosera sont relativement assez rapides, cinq ou six minutes suffisent pour qu'un tentacule commence à se mouvoir; la victime est donc vite engluée et garrottée, mais la digestion proprement dite est assez longue, sans doute parce qu'elle s'achève tout entière sur le point où la proie est fixée. Pour la grassette au contraire, les préliminaires sont très longs, l'enroulement de la feuille extrêmement lent; mais, une fois la digestion bien en train, c'est-à-dire la substance nutritive bien imprégnée de suc acide, le déroulement de la feuille se fait en peu d'heures, et la proie ramollie glisse d'habitude dans les dépressions de la feuille où s'est ramassé le liquide sécrété : vingt-quatre heures parfois, moins de quarante-huit heures en tout cas, séparent l'enroulement d'une feuille de son retour à l'état d'expansion première. Cette rapidité d'action permet sans doute à la plante de renouveler plus fréquemment ses repas, mais laisse supposer aussi que la substance fournie par les proies vivantes n'est pas toute digérée sur place et qu'elle achève de l'être sur les points où son poids la fait glisser. Dans ce dernier cas, il est même à présumer que la digestion proprement dite s'accompagne d'une putréfaction ultérieure qui n'est plus un phénomène

vital. Le fait est plus probable encore pour ce qui touche aux substances végétales qui, d'après Darwin, subiraient en quelque mesure l'action digestive du suc sécrété par la feuille, si bien que la *pinguicula* serait à la fois *herbivore* et carnivore. Nul doute que ces débris végétaux n'échappent en grande partie à la digestion foliaire et ne se réduisent dans le sol à l'état d'humus, de terreau, matériaux de la séve brute dont les plantes font la base de leur alimentation ordinaire. Ainsi les pinguicula, quant à leur régime mixte, feraient le passage aux népenthes et aux sarraceniées. Mais, avant d'aborder ces dernières plantes, il faut s'arrêter quelques instants à des genres de la famille même des pinguicula qui vont nous montrer le modèle de piéges creux fonctionnant à la façon des souricières quand ils sont à l'air, et de nasses à poissons quand ils sont plongés dans l'eau ou dans un sol très humide.

Le premier de ces genres et le plus connu est celui des utriculaires. Répandu presque dans le monde entier, ce genre compte en Europe des espèces aquatiques, dont les fleurs jaunes, bizarres de forme et délicates de texture, émergent du miroir liquide, tandis que les organes végétatifs constituent sous l'eau un lacis de filamens enchevêtrés. De petites vésicules translucides, attachées aux fines découpures de chaque feuille, ont paru longtemps jouer, chez des plantes submergées et sans racines, le rôle d'appareils de flottaison : pure illusion du raisonnement, que l'observation a dissipée le jour où l'on a vu ces vésicules être habituellement remplies d'eau, et se révéler comme des engins de capture pour les animalcules dont fourmillent les eaux stagnantes. On ne saurait décrire ici la structure compliquée de ces petits appareils. L'orifice étroit qui en constitue l'entrée est défendu au dehors par des filamens raides et divergens, qui forment des espèces de chevaux de frise, opposant un obstacle aux insectes trop volumineux qui voudraient forcer l'entrée de la place. La pièce principale de l'engin est une sorte de clapet qui s'ouvre du dehors en dedans, comme une trappe libre pour l'entrée, mais obstinément close à la sortie : c'est une porte de prison refermée sur d'imprudentes bestioles, condamnées à la mort lente sans espoir de retour à la liberté.

Les victimes ordinaires de cette prison perpétuelle sont des crustacés lilliputiens (cyclopes, daphnies, cypris, etc.) ou de petites larves d'insectes. Toutes ne se laissent pas prendre dès l'abord : il en est qui semblent se méfier, qui rôdent autour de l'entrée fatale, hésitent, reculent, puis se lancent tête baissée dans la nasse, dont la valvule cède brusquement, se soulève et retombe derrière le prisonnier. Mme Treat, qui décrit au long ces petits manéges, a vu même des larves allongées pénétrer lentement dans l'orifice, comme si la vésicule les avalait à la façon d'un serpent de petite taille

engloutissant peu à peu une grenouille plus grosse que lui. Aucune irritabilité spéciale ne semble animer la valve du piége. Les poils glanduleux dont elle est couverte ne sont ni sécréteurs ni motiles. Ils n'ont donc rien de commun quant à leurs fonctions avec les tentacules du drosera; ils rappelleraient davantage les poils glanduleux et sécréteurs des grassettes, mais rien ne prouve qu'ils versent dans le liquide des vésicules une liqueur susceptible d'altérer la vitalité des animalcules captifs. Ceux-ci pourtant meurent assez vite, après quelques jours de confinement, pendant lesquels ils ont tourné et retourné dans l'étroit espace de leur prison. D'où vient que leurs cadavres sont fréquens dans les vésicules? d'où vient qu'on les trouve souvent à l'état d'informes détritus? Mme Treat verrait volontiers dans la vésicule un estomac qui digère. Darwin conserve de grands doutes à cet égard, parce qu'il a vu de la chair et du blanc d'œuf durci rester trois jours et demi inaltérés dans l'espace où meurent les animalcules. Ceux-ci, pense-t-il, périraient plutôt d'asphyxie, pour avoir consommé complétement l'oxygène de l'eau qui remplit leur étroite geôle. Il admet pourtant que quelque ferment spécial puisse hâter la décomposition de leurs cadavres, de même que le suc du papayer, arbre très connu dans les régions chaudes, attendrit d'abord, puis altère rapidement les viandes qu'on soumet à son action. Nous touchons là, on le voit, à cette limite vague où divers modes de nutrition semblent se combiner et se confondre.

Parmi les utriculaires des contrées intertropicales, il en est qui, vivant dans la terre ou la mousse humide, possèdent néanmoins des vésicules sur les organes souterrains qui leur tiennent lieu de racines. L'espèce étudiée par Darwin, la jolie *utricularia montana* des Antilles, présente de plus cette particularité curieuse, de porter sur les divisions capillaires de ses rhizomes des tubercules qui, au lieu d'être, comme à l'ordinaire, des réservoirs de nourriture, sont plutôt des réservoirs d'eau contre la soif à venir. Dépourvues de fécule, mais très gorgées de liquide, leurs cellules semblent partager ce rôle de citernes souterraines avec les vésicules elles-mêmes, qui sont remplies d'eau comme celles des utriculaires flottantes. Leur proie ordinaire consiste en animalcules terrestres, notamment en mites ou acariens. Plus compliqués encore sont les appareils vésiculaires des *genlisea*, autre genre d'utriculariées des tropiques, si compliqués même que nous renonçons à les décrire, renvoyant à l'ouvrage de Darwin pour ces détails dans lesquels éclate l'art infini de l'adaptation des moyens au but. Il est temps d'ailleurs de sortir de ces minuties microscopiques : d'autres genres vont nous présenter sous des proportions relativement grandioses ces appareils de chasse aux insectes.

V. — LES NÉPENTHÈS ET LES SARRACÉNIÉES.

Les plantes que les botanistes appellent *népenthes* n'ont rien de commun avec le népenthès d'Homère, ce produit magique de l'Égypte qui chassait la mélancolie et les chagrins. Ce sont des herbes grimpantes, à tige ligneuse, répandues dans les régions chaudes de l'Inde, de l'Australie et des Seychelles. Les feuilles présentent la composition la plus étrange : elles se terminent par des urnes élégantes qui sont à la fois des piéges creux, des réservoirs d'eau et probablement des appareils de digestion. Chez quelques espèces, les urnes sont de deux sortes : celles d'en bas, plus ventrues, portées sur des pédicules raccourcis, reposent à terre comme alourdies par leur contenu liquide; les autres, plus allongées, balancées au bout de longs pédicules tordus en vrille, semblent chasser au gibier de l'air comme les premières au gibier terrestre. Dans les deux cas, ce gibier consiste en animalcules d'ordre inférieur, insectes, araignées, etc., mais les dimensions de quelques urnes sont telles, qu'un oiseau et même un mammifère de petite taille pourraient s'y prendre et s'y noyer. Pour compléter la ressemblance avec une amphore, il ne manque rien à cet appareil, pas même un couvercle à charnière, qui tantôt se rabat sur l'orifice, tantôt se relève à demi, et plus rarement se réfléchit en arrière comme pour découvrir l'entrée de l'urne. Dans ce dernier, le couvercle, n'ayant point à servir d'appât, est dépourvu de toute glande à nectar; presque toujours au contraire des glandes nombreuses, couvrant la face interne du couvercle, y versent un fluide sucré qui sert de leurre aux insectes et les attire à l'entrée du gouffre béant. L'entrée elle-même, par un raffinement de séduction, est à la fois *attractive* et *conductrice :* elle forme un bourrelet épaissi, humecté par une liqueur douceâtre, et dont le bord roulé en dedans s'infléchit comme l'entonnoir d'une souricière ou se découpe en pointes crochues assez fortes pour retenir au besoin un oiseau qui serait prisonnier dans l'urne. Celle-ci présente à sa face interne deux zones distinctes : en haut, la zone lisse et sans glandes d'où l'insecte se précipite faute d'y trouver un point d'appui, — plus bas, la zone aquifère où des milliers de petites glandes versent une eau limpide, à saveur peu accusée, mais à réaction manifestement acide. Le nom de *distillatoria*, donné par Linné au népenthes des Seychelles, implique l'idée assez juste que ce liquide est en effet un produit de sécrétion auquel la pluie et la rosée ne peuvent se joindre que d'une manière accidentelle. Une fois vidée, l'urne ne renouvelle son eau que lentement et dans des proportions assez faibles. Il s'en reforme néanmoins, même chez des

urnes prises dans les serres et séparées de la feuille. L'introduction de matières inorganiques dans ce fluide n'en augmente pas sensiblement la production ; au contraire, un surcroît d'activité chez les glandes se manifeste lorsqu'on plonge dans le réservoir des matières animales. C'est là un premier indice des propriétés digestives du liquide, indice dont la portée s'accuse plus nettement par son influence sur la chair musculaire et le blanc d'œuf durci qu'il attaque lentement, mais en reproduisant à un degré moindre les faits signalés chez le drosera. En somme néanmoins, la puissance digestive des népenthes est déjà singulièrement réduite en comparaison de celle des droséracées; nous allons voir maintenant cette faculté s'affaiblir encore, disparaître presque dans le dernier terme de cette série de végétaux insectivores.

Le type par excellence de la famille des sarracéniées, le sarracenia de Linné, fut dédié par Tournefort sous le nom de *sarracena* au médecin botaniste Sarrazin, qui lui en envoya de Québec l'espèce la plus connue. Ce sont des herbes sans tige apparente, habitant comme les drosera les terrains humides et tourbeux, et dont les feuilles, groupées en touffes, constituent des cornets insensiblement atténués à leur base, largement ouverts au sommet, avec l'orifice tronqué du côté antérieur, mais relevé au côté externe en une languette oblique, continue au cornet lui-même au lieu de former comme chez l'urne des népenthes un vrai couvercle à charnière. C'est donc par une erreur manifeste que le célèbre botaniste Morison parle de l'appendice en question comme d'un opercule articulé, susceptible de s'abaisser ou de se relever suivant les cas. Renchérissant sur cette hypothèse finaliste, Linné et ses disciples en vinrent à croire que le prétendu couvercle se rabaissait en temps sec pour soustraire à l'évaporation l'eau contenue dans le cornet, provision préparée par la nature pour étancher la soif des oiseaux : *præbet aquam sitientibus aviculis*, avait dit le maître, et sur cette parole s'était formée la légende qui faisait du sarracenia comme une source bienfaisante où les animaux pouvaient s'abreuver. Mieux placé pour l'observation, puisqu'il habitait aux lieux mêmes où croissent ces plantes, l'auteur d'un magnifique ouvrage sur l'histoire naturelle de la Caroline, Catesby, n'avait pas mieux interprété le rôle de ces réservoirs; il supposait naïvement que des insectes pouvaient y trouver asile et refuge contre leurs ennemis. Singulier refuge que celui dans lequel les cadavres des insectes s'accumulent par centaines, englobant les victimes encore vivantes dans un mélange infect et grouillant où la mort se respire avec les gaz délétères et prend sa forme la plus repoussante, comme pour accuser l'impassible cruauté des lois naturelles, qui détruisent sans cesse ce qu'elles ont fait vivre un jour.

En dehors de toute hypothèse et de tout raisonnement fantaisiste, un fait se détachait pourtant avec évidence : c'est que le liquide contenu dans ces réservoirs était, au moins en partie, le produit d'une sécrétion. Que chez des espèces à cornets ventrus, largement ouverts, la pluie intervienne pour augmenter cette provision, c'est ce qu'on pourrait aisément admettre pour le *sarracenia purpurea*, dont les cornets rebondis s'étalent en rosette sur le sol, et pour les *sarracenia flava*, etc., dont les cornets longs et dressés ont leur opercule vertical à côté de leur orifice béant. Mais chez la curieuse espèce à cornets dressés, qui s'appelle *variolaris* (à cause des mouchetures de ces organes), l'appendice operculaire, toujours rabattu sur l'orifice, ferme l'accès à l'eau de la pluie : le liquide du réservoir n'a donc là qu'une origine interne et vitale. Aussi est-ce d'après cette espèce que des notions plus exactes sur la fonction des cornets ont commencé à se faire jour dans la science : notions bien confuses d'abord, et qui, même de nos jours renferment encore une large part d'incertitudes et d'inconnu.

C'est en 1791 que l'un des vénérables pionniers de la flore des États-Unis, John Bartram, décrivant le fluide du *sarracenia variolaris*, émit sous toutes réserves l'idée que ce fluide pourrait bien allécher perfidement les insectes par une saveur sucrée et finalement en dissoudre les cadavres au profit de l'alimentation de la plante. La part d'erreur dans cette hypothèse, c'est l'idée que le liquide servirait d'appât. On sait aujourd'hui que l'appareil de tentation par la gourmandise réside ailleurs dans des glandes spéciales. Quant au liquide lui-même, sécrété dans le bas du cornet par d'autres glandes, les observations récentes d'un botaniste américain, le docteur Mellichamp, ne laissent guère de doute sur le fait brut qu'il aurait sur les insectes vivans une action d'abord anesthésique (ou comme stupéfiante), puis sur leurs cadavres, aussi bien que sur la viande, une activité particulière provoquant une rapide décomposition putride. Des mouches jetées dans l'eau pure en échappent facilement parce que leurs ailes ne se mouillent que d'une manière très imparfaite : les mêmes insectes restent noyés dans la liqueur un peu mucilagineuse du *sarracenia variolaris*. Ils y deviennent comme morts après une demi-minute d'immersion, sauf à reprendre vie en une demi-heure ou une heure lorsqu'on les a soustraits à ce bain forcé d'un instant. Du fait qu'une altération putride suit rapidement l'action du liquide sur les matières azotées, le docteur Mellichamp conclut que ce fluide n'est pas vraiment digestif à la manière des sécrétions des droséracées. Le docteur Hooker, en rapportant cette opinion, l'accepte dans une certaine mesure, avouant l'ignorance absolue de la science sur la manière dont les

produits de cette décomposition seraient absorbés par les feuilles et suivraient pour la nutrition de la plante une autre voie que celle des racines. En tout cas, une accumulation si grande de matières animales ne saurait que profiter à la plante en lui donnant au moins sous forme d'engrais l'azote qu'elle réclame pour son développement. Même réduits à ce rôle possible de simples récolteurs d'engrais azotés, les cornets des *sarracenia* n'en sont pas moins d'admirables engins de capture, avec tous les raffinemens de séduction, d'impulsion, de chute et de noyade que comportent ces appareils perfides. La séduction commence à longue distance de l'entrée du gouffre : car les glandes à liqueur sucrée n'occupent pas seulement l'orifice du cornet, mais encore les deux côtés d'une membrane étendue en forme d'aile tout le long de la face de cet organe. C'est en suivant au dehors ce double sentier enduit de nectar que les insectes arrivent à l'entrée de la cavité : plus bas, à l'intérieur, s'étend une zone veloutée dont les papilles coniques défléchies du haut vers le bas se font tapis moelleux pour l'insecte qui descend, mais deviennent pointes de cilice pour l'imprudent qui voudrait rebrousser chemin; plus bas encore, la surface est glanduleuse, humide, lisse et glissante, c'est la zone où l'insecte perd pied, chancelle et se précipite: enfin dans le fond même du gouffre où l'eau se rassemble, des soies longues, raides et défléchies convergent ou s'entre-croisent, opposant aux malheureux noyés qui se débattent un obstacle qui les ramène de plus en plus au fond de l'abîme.

La proie ordinaire des *sarracenia* consiste en insectes de divers ordres, fourmis, mouches, grillons, papillons, etc. Toute cette légion de coureurs, de sauteurs, de voltigeurs, cède à l'attrait qui les conduit à la mort. Quelques privilégiés néanmoins trouvent à côté des victimes le moyen de vivre en sécurité juste au-dessus de l'abîme ou même en pleine infection dans le gouffre. Résumons à cet égard, et pour la curiosité du fait, les observations précises et détaillées du savant entomologiste Charles Riley. A l'entrée même des cornets du *sarracenia variolaris*, la chenille frétillante d'un petit papillon semblable aux teignes rapproche les bords de l'orifice au moyen d'un réseau de fils, sauvant ainsi de la destruction les petits insectes que perdrait leur gourmandise. En même temps, elle dévore le tissu même du cornet, mais en ayant soin d'en respecter l'épiderme et toute la partie inférieure. C'est donc un hôte qui dévore sa maison en en ménageant les fondemens. L'autre parasite est un diptère, très voisin de notre mouche grise de la viande. A l'état parfait, c'est-à-dire de mouche ailée, la femelle pénètre impunément dans le cornet et dépose dans la masse putride du fond des larves voraces dont la plus forte mange les autres, lorsque les cadavres d'insectes viennent à manquer à son appétit inassouvi.

Cet hôte immonde est donc un intrus qui vole à la plante une partie de sa nourriture, et ne travaille que pour lui-même dans le combat de la vie.

Après cette esquisse rapide de la digestion par les feuilles, on se demande si les phénomènes de ce genre sont enfermés dans le cercle étroit de quelques plantes, ou bien si l'observation ultérieure pourrait en faire retrouver au moins la trace chez des végétaux où rien d'insolite ne semble la révéler. Quelques expériences de Darwin sur des saxifrages, des primevères et d'autres plantes à poils glanduleux, des observations de M. le docteur Édouard Heckel sur la manière dont les feuilles des géraniums et les glandes florales de la parnassie attaquent et ramollissent la viande crue, l'action exercée dans le même sens par les feuilles du papayer, voilà des indices bien vagues encore sur un sujet à peine effleuré, mais qui réserve peut-être aux chercheurs de curieuses découvertes. En général, dans les sciences, il ne faut pas prononcer vite le mot « impossible. » Combien de surprises n'attendent pas encore ceux qui savent sortir des sentiers battus et suivre des pistes nouvelles! Qui présumait par exemple, avant que l'expérience l'eût démontré, que l'absorption de matériaux nutritifs pût se faire directement chez l'homme lui-même par le tissu cellulaire sous-cutané, au lieu de suivre le chemin banal des voies digestives? A son tour, la nutrition chez les plantes comporte bien des nuances ou des types différens. Il y a d'abord la forme la plus ordinaire, absorption de séve brute par les racines, élaboration de cette séve par les parties vertes aériennes; puis viennent les végétaux dits *saprophytes* ou *humivores*, qui, nourris par un humus très riche en matières organiques à demi décomposées, n'ont qu'une respiration peu active et prennent souvent l'apparence de parasites dépourvus de chlorophylle; ensuite viennent les divers degrés du parasitisme, où des sucs élaborés par une nourrice étrangère passent à peu près tout formés dans la plante qui les suce; à ces groupes de plantes anomales dans leur nutrition, il faudra joindre désormais les *carnivores* caractérisées comme les droséracées et les grassettes; puis le groupe encore mal défini qu'on pourrait nommer provisoirement des *putrivores*. On distinguerait ainsi ces dévoreuses de détritus animaux plus ou moins décomposés des vraies mangeuses de chair qui digèrent une proie. Par ces dernières se resserre de plus en plus le lien qui relie l'une à l'autre les deux formes animale et végétale de la nature organique. Ainsi se dégage de l'observation des détails la grande loi d'unité qui fait de l'univers, du cosmos, le type même de l'ordre et de l'harmonie et comme l'expression vivante d'une intelligence suprême.

J.-E. Planchon.

EL RESUCITADO

Il y a quelques années, je voyais fréquemment un ancien officier du premier empire. Il me raconta un jour un épisode de sa vie militaire dont je fus vivement frappé et auquel des événemens plus rapprochés de nous m'ont fait souvent penser depuis. Voici son récit, tel que je l'écrivis alors presque sous sa dictée.

Vers la fin de 1810, il y eut un moment où la guerre d'Espagne parut entrer dans une phase heureuse et décisive. Les Anglais avaient été rejetés en Portugal, où Masséna se préparait à les poursuivre. Soult achevait la conquête de l'Andalousie. Il n'y avait plus d'armée régulière espagnole : les juntes provinciales, divisées entre elles, sans communication avec la junte centrale, ne pouvaient s'entendre sur un plan de défense. Le plus grand obstacle à une prompte pacification était dans les innombrables guérillas qui entretenaient l'esprit de résistance en même temps qu'elles étaient une cause permanente d'affaiblissement pour l'armée d'occupation. La guerre de détail que nous étions forcés de soutenir contre elles minait nos forces, paralysait nos mouvemens, et l'événement a prouvé que le résultat en devait être à la longue plus désastreux que celui des grandes opérations.

J'étais alors au 3e corps, qui, après le siége de Saragosse, avait été mis en cantonnement en Aragon pour se refaire des fatigues et des pertes qu'il avait éprouvées. Nous étions commandés par le général Suchet, qui passait avec raison pour un des meilleurs généraux de l'empire. Par la sagesse et l'honnêteté de son administration, il faisait vivre ses troupes dans l'abondance sans pressurer les populations : elles étaient bien habillées, bien armées, toujours bien approvisionnées, et par conséquent plus disciplinées qu'aucun

On pense bien que ce dévot, ce mystique, n'avait pas le dessein, en combattant le christianisme, de supprimer les religions positives. Il ne voulait le détruire que pour le remplacer; sur ce terrain déblayé il entendait établir sa propre religion, qui devait y régner sans rivale. Cette seconde partie de son œuvre était pour lui la plus importante, c'est sur elle qu'il faut surtout le juger. La religion qu'il entreprend de restaurer, en apparence, c'est l'ancienne; mais on a vu qu'il l'a tout à fait changée. Quoiqu'il prétende « qu'en toute chose il fuit la nouveauté, » sur ce tronc vieilli il a greffé beaucoup d'idées et de pratiques nouvelles. Les nombreux emprunts qu'il a faits à la doctrine de l'église sont surtout importans à signaler; ils montrent combien le christianisme est venu à son heure, comme il répondait aux désirs et aux besoins de cette société, comme il était fait pour elle et devait y réussir, puisque Julien, qui le déteste, ne croit pouvoir lui résister qu'en l'imitant. Mais l'imitation était mal faite; elle avait le tort de réunir des principes contraires qui ne pouvaient pas s'accorder ensemble. Dans ce mélange incohérent, aucun des deux partis ne se reconnut. Julien tentait d'introduire dans l'ancien culte ce que le nouveau avait de meilleur; l'intention était bonne, mais valait-il la peine de supprimer une religion pour la refaire? N'était-il pas naturel de lui laisser continuer son ouvrage, si le monde en devait tirer quelque profit, et qui pouvait mieux accomplir la tâche du christianisme que le christianisme lui-même? Il voulait sauver d'une ruine complète ce qui restait des religions antiques, et il faut bien avouer qu'il n'avait pas tort : elles contenaient des élémens qui méritaient de vivre et qui devaient servir à constituer les sociétés modernes. Mais ces élémens, le christianisme était en train de se les assimiler; ils s'y insinuaient, ils y pénétraient de tous les côtés, depuis qu'il était devenu moins sévère et se mêlait davantage au monde; ils devaient finir par se fondre avec lui, sans en altérer le caractère général. L'entreprise de Julien était donc inutile; elle s'accomplissait ailleurs d'une autre manière et dans de meilleures conditions. Son œuvre pouvait échouer, le monde n'avait rien à y perdre.

Ce fut le dernier effort du paganisme contre son ennemi triomphant. La persécution sanglante et inutile de Dioclétien avait montré qu'il ne pouvait pas se sauver par les supplices. L'échec de Julien fit voir qu'il lui était aussi impossible de se réformer que de se défendre. Il ne lui restait plus qu'à disparaître obscurément avec ses derniers adeptes découragés.

GASTON BOISSIER.

LA

MORALE CONTEMPORAINE

I.

LA MORALE DE L'ÉVOLUTION ET DU DARWINISME EN ANGLETERRE.

Herbert Spencer, *the Data of Ethics*, 1879. — *La Morale évolutionniste;* Paris, 1880.

La grande doctrine de l'évolution, appliquée par Darwin à l'origine et au développement des espèces, par M. Spencer à l'explication du monde intérieur comme du monde extérieur, ne devait pas seulement transformer l'histoire naturelle : elle ne pouvait manquer de produire une révolution dans la morale. Comment une nouvelle conception de la nature n'entraînerait-elle pas une nouvelle conception de l'homme? C'est ce qu'on a compris tout d'abord en Angleterre. Outre l'important chapitre de Darwin sur ce sujet dans sa *Descendance de l'homme*, la nouvelle morale a inspiré le dernier et capital ouvrage de celui que Darwin lui-même, résumant l'opinion de ses compatriotes, appelle « notre grand philosophe, » M. Spencer. Avant de publier le second et le troisième volume de ses *Principes de sociologie*, M. Spencer, peu confiant dans l'état de sa santé, a voulu nous donner ses *Principes de morale:* — « Depuis de longues années, dit-il, mon suprême dessein a été de trouver une base scientifique pour les principes du bien et du mal; laisser ce dessein sans achèvement après avoir fait un si long travail préparatoire en vue de l'achever, ce serait là un échec dont je n'aime pas à me représenter la probabilité, et je suis impatient de

conclure mon œuvre, sinon complètement, du moins en partie. » Espérons que les inquiétudes de M. Spencer pour une santé si précieuse à la science ne se réaliseront pas et qu'il pourra achever une tâche magnifiquement commencée. Avant *les Données de la morale* de M. Spencer, de nombreux travaux, bien inférieurs du reste, avaient déjà été publiés en Angleterre sur un sujet analogue : nous citerons en première ligne le livre récent de M. H. Sidgwick sur les *Méthodes en morale*. En outre, des discussions presque continuelles se produisent dans les revues anglaises, principalement dans le *Mind*, sur ces intéressans problèmes où toutes nos idées morales sont engagées. En France, on a d'abord insisté sur les conséquences de la doctrine évolutionniste dans l'ordre cosmologique et même métaphysique, moins sur les changemens que le darwinisme entraîne dans les idées morales ou sociales (1). De récentes publications ont appelé les réflexions de tous sur ce grave problème. Nous ne pouvons nous dispenser de mentionner ici un livre auquel nous aurons à faire plus d'un emprunt dans cette étude : *la Morale anglaise contemporaine*, par M. M. Guyau, qui contient, au dire des Anglais eux-mêmes et en particulier de M. Spencer, l'exposition et la critique la plus complète des systèmes de morale produits par l'Angleterre.

L'Allemagne n'est pas restée en arrière de ce mouvement général, et la morale darwinienne y a inspiré plus d'un écrit (2). L'*impératif catégorique* du vénérable Kant n'a plus aujourd'hui pour adeptes que les kantiens orthodoxes ; ceux-ci, nouveaux stoïciens, demeurent seuls obstinément fidèles à l'idée du « devoir » absolu, au milieu de ce bouleversement des anciennes croyances morales qui paraîtra sans doute à nos successeurs une révolution plus considérable que toutes les révolutions religieuses accomplies jusqu'à ce jour. Ce n'est pas sans raison que Kant lui-même donnait à certaines « antinomies » de la conscience, où les idées luttent entre elles comme les personnages d'un drame intérieur, le nom de tragiques; les combats mêmes de la foi ne sont rien auprès des combats de la conscience, et les doutes qui ont pour objet le Dieu d'en haut ne sont que le faible prélude des doutes qui ont pour objet le Dieu intérieur, je veux dire notre moralité.

(1) Citons à ce sujet le travail très suggestif de M. Radau sur *l'Origine de l'homme* d'après Darwin, dans la *Revue* du 1er octobre 1871, et les éloquentes études de M. Caro, qui, après avoir paru ici même, ont été réunies dans les *Problèmes de morale sociale*. M. Caro est un de ceux qui ont le plus contribué, tant par leurs livres que par leurs cours, à tourner les esprits vers ces questions. Voir aussi, dans *l'Hérédité* de M. Ribot, le remarquable chapitre consacré aux conséquences morales de l'hérédité.

(2) Récemment elle a été exposée avec talent dans un livre de M. Swientochowski sur *l'Origine des lois morales*.

I.

La doctrine de l'évolution, — celle de Diderot, de Lamarck, de Spencer et de Darwin, — fait chaque jour de nouveaux progrès chez les esprits scientifiques; on comprend de plus en plus qu'en dehors de cette doctrine il n'y a guère pour le développement des êtres d'autre explication possible que le miracle, c'est-à-dire l'abdication de la science. Il ne faut pas d'ailleurs identifier absolument la théorie de l'évolution et de la descendance avec celle de la sélection naturelle, qui n'exprime qu'un des procédés possibles de l'évolution universelle, procédé essentiellement mécanique dont la fécondité s'étend si loin en histoire naturelle. Rien peut-être, remarque M. de Hartmann, n'a tant contribué au rapide essor du darwinisme que « l'ardeur avec laquelle il a été combattu par la théologie de toutes les confessions, alliée à la philosophie officielle. » Aujourd'hui, le caractère rationnel de l'évolution et du darwinisme commence à frapper malgré eux les partisans de la métaphysique traditionnelle et de la théologie; on les voit déjà déployer toutes les ressources de leur esprit, comme ils le firent jadis à propos des découvertes de l'astronomie ou de la géologie, pour mettre les doctrines nouvelles en harmonie avec la croyance aux causes finales ou avec les dogmes bibliques (1). Il est permis de croire, avec

(1) Quelques-uns, s'inspirant de Kölliker, pour mettre d'accord l'action divine avec la loi d'évolution continue, supposent une intervention de Dieu qui, en produisant une légère modification dans le germe ou l'embryon au sein d'un animal, par exemple d'une guenon, y donnerait ainsi naissance à l'espèce humaine. M. Charles Secrétan, tenté lui aussi par le darwinisme, s'efforce, sinon de supprimer le miracle dans la création de l'homme, du moins de le généraliser et de l'étendre à la création entière. Il attribue une « nourrice » simienne à l'espèce humaine. « Pour conserver, dit-il, au miracle sa grandeur même, il ne faut pas le résoudre en contradiction matérielle. Quoi! le premier homme fut-il créé en possession d'un âge qu'il n'avait pas, ou bien n'est-il pas sorti d'un germe? Et s'il est sorti d'un germe, dans quelles conditions ce germe a-t-il dû se nourrir, grandir et se transformer? Est-ce dans les conditions les plus compatibles ou dans les conditions les moins compatibles à sa nature? La loi du plus court chemin ne permet pas l'alternative. C'est dans les conditions les plus favorables, et ces conditions ne sont-elles pas réunies dans le sein et dans les mamelles d'un être le moins différent possible de l'humanité? Il m'importe peu que cette nourrice eût une forme assez voisine de celle du singe. » (*Discours laïques*, p. 71, 72.) — M. Carrau, lui, dans ses intéressantes *Études sur l'évolution* (Paris, 1879), s'efforce de conserver expressément le miracle enseigné par la foi, tout en le rendant moins visible : c'est à ses yeux l'avantage qu'offre l'hypothèse de Kölliker. « Ne pourrait-on pas, dit M. Carrau, réduire à un minimum en quelque sorte infinitésimal la quantité d'action directe par laquelle Dieu est intervenu pour former l'espèce humaine au sein de l'animalité? Qu'on suppose par exemple, avec Kölliker, une imperceptible modification du germe, soit un

M. Spencer, que le transformisme sera bientôt au nombre des hypothèses universellement admises par les savants et par les philosophes.

Après avoir fait la genèse des mondes, celle des espèces animales, celle de l'homme, la doctrine de l'évolution s'efforce d'y ajouter la genèse de la conscience morale au moyen d'élémens physiques et sans aucun mélange d'élémens métaphysiques. Si cette explication n'épuise pas absolument tout le contenu de la conscience, du moins elle s'étend fort loin; il suffira de l'exposer pour le reconnaître. Commençons donc par résumer cette doctrine, librement d'ailleurs et à notre manière, en la prenant dans son sens le plus plausible.

Selon MM. Spencer et Darwin, la cosmogonie des Moïse et des Hésiode, avec ses créations successives ou ses générations de dieux, n'était pas plus fabuleuse que ne l'est encore cette sorte de cosmogonie morale des philosophes spiritualistes, qui attribue à la Divinité ou à un principe supra-naturel les lois du monde moral et les sentimens de la conscience, — commandemens du devoir, satisfaction intime ou remords. Dans les mouvemens de la nature extérieure, tout dérive sans aucun miracle d'un principe fondamental, persistance de la force sous la variabilité de ses effets; de même, tous les mouvemens du monde intérieur s'expliquent, selon le darwinisme, par ce principe unique que les prédécesseurs de l'école anglaise, la Rochefoucauld, Helvétius, d'Holbach, nommaient l'amour-propre, l'intérêt personnel, la « gravitation sur soi (1). » L'homme tend au bonheur comme la pierre tombe vers le centre de la terre. L'indestructibilité de la force et celle de l'amour de soi sont deux conséquences parallèles d'une seule et même tendance qui régit

changement dans la composition des molécules qui le constituent, soit une légère variation dans la direction ou la vitesse des mouvemens qui animent les atomes de ces molécules, cela ne suffirait-il pas pour commencer entre l'homme futur et son ancêtre animal une divergence qui, insaisissable à l'origine, irait se manifestant de plus en plus, à mesure que se développerait l'organisme issu de ce germe et que se déploieraient les facultés mentales dont il est la condition physiologique? Et ainsi, la plus délicate pression du doigt divin sur ce merveilleux mécanisme d'où naît l'être vivant serait capable de façonner les espèces anciennes en espèces nouvelles et plus parfaites, sans rompre, aux yeux de notre science, l'apparente continuité de la nature. » (P. 280.) Pour notre part, nous avouons ne pas comprendre ce que gagneraient la philosophie et la morale à ce miracle d'un nouveau genre, à cette sorte de *clinamen* théologique. Les auteurs de cette hypothèse nous concéderont que la pression du doigt divin, qui changerait secrètement en homme le germe condamné sans cela à la tache originelle de la forme simienne, constituerait (au pied de la lettre et sans aucune métaphore) une immaculée conception de l'homme dans le sein d'une guenon; or, un miracle infinitésimal est aussi inadmissible pour la science qu'un miracle infiniment grand. — Cf. Kölliker, dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Zoologie*, tome XIV, 1864.

(1) Voir M. M. Guyau, *la Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, page 271.

l'univers et que Spinoza appelait la tendance de l'être à persévérer dans son être. Attachement à soi, telle est la loi essentielle de la nature. Le darwinisme refuse d'admettre une volonté supérieure au pur instinct de conservation, une puissance quelconque de liberté capable de dépasser réellement les limites du moi en voulant autre chose. Dans sa physique des mœurs, il s'en tient donc à la loi de gravitation sur soi et la retrouve jusque dans les phénomènes qui semblaient le plus s'y opposer : désintéressement, bienveillance, dévoûment, moralité. De là tant d'analyses tour à tour ingénieuses et profondes, tant de précieuses applications des sciences naturelles aux sciences morales, tant de découvertes qui, si elles ne nous révèlent pas la vérité entière, nous en montrent du moins une grande partie et ébranlent à coup sûr bien des préjugés admis par l'ancienne philosophie.

La tendance essentielle de l'être se manifeste sous deux aspects en apparence contraires : l'égoïsme et la sympathie. L'instinct individuel de conservation, en s'étendant d'un individu aux autres individus avec lesquels il est en rapport, suffit à former l'instinct social de la sympathie. Nous savons que la société est un vaste organisme; qu'y a-t-il d'étonnant à ce qu'un membre ressente par contre-coup et par action réflexe les plaisirs ou les peines d'un autre membre? C'est ce que l'école anglaise a parfaitement montré. Nos viscères intérieurs, pourrait-on ajouter pour éclaircir et développer sa pensée, nous sont personnels et leur unique loi est l'égoïsme, mais notre tête, que nous croyons à nous seuls, a en réalité une foule de points de contact avec tous les cerveaux de nos semblables; la vie intellectuelle, la vie affective, la vie active de relation, sont à la fois personnelles et impersonnelles. Les mêmes courans d'idées et de sentimens généraux traversent les diverses têtes comme le courant magnétique dont parle Platon, qui aimante successivement une série d'anneaux détachés et en forme une chaîne. Les êtres qui naissent soudés l'un à l'autre, comme les frères siamois, ont des parties dont la conscience est commune et d'autres dont la conscience reste propre à chacun ; nous, membres du même corps social, nous sommes tous frères siamois par la tête et par le cœur. Mme de Sévigné disait à sa fille : « J'ai mal à votre poitrine ; » quand nous sommes choqués en commun d'une même absurdité intellectuelle ou d'une même laideur morale, nous pouvons nous dire l'un à l'autre : J'ai mal à votre cerveau. Cette sympathie fatale entre les hommes, qui s'explique physiologiquement par les lois du mouvement réflexe, s'explique psychologiquement par les lois de l'association des idées, c'est-à-dire par un mécanisme d'images. La représentation du mal et la douleur ayant été associées dans notre esprit d'une manière indissoluble, l'association a encore lieu même

quand nous ne sommes plus celui qui souffre : nous ne pouvons assister aux convulsions d'un malade sans en être réellement malades, surtout si antérieurement nous avons été malades nous-mêmes; car, selon M. Spencer, les gens qui ont toujours été bien portans ont peu de compassion pour les maladies des autres. La pitié est le souvenir ou tout au moins l'image anticipée d'une souffrance, image qui, produite en nous par la vue des souffrances d'autrui, cause en nous-mêmes une souffrance analogue. En général, les sentimens sympathiques ne sont que des sentimens égoïstes réveillés par une contagion intellectuelle ou nerveuse et, pour ainsi dire, électrisés par induction. Aimer, disait Leibniz, c'est être heureux de la félicité d'autrui; mais la félicité d'autrui n'est qu'un intermédiaire par lequel nous poursuivons encore, avec ou sans conscience, notre propre félicité. — Et le sacrifice du bonheur, le sacrifice de la vie pour les autres? demandera-t-on. Au point de vue du darwinisme, répondrons-nous, le sacrifice est comme une boussole dont quelque puissante influence a renversé l'orientation : elle ne cesse pas de suivre le courant universel, seulement les deux pôles, moi et toi, sont intervertis.

En combinant la direction égoïste et la direction sympathique que peut prendre le désir général du bonheur, l'école de l'évolution explique, au moins en grande partie, le développement de cette faculté en apparence originale que nous nommons la conscience. Tous les caractères de la moralité qui semblent *a priori*, — simplicité, innéité, nécessité, obligation absolue, universalité, immutabilité, — l'école anglaise essaie d'en rendre compte par des raisons tout expérimentales.

Le premier caractère que la philosophie classique attribue aux idées morales et aux sentimens moraux, c'est d'être *sui generis* simples, irréductibles. Par malheur, les psychologues modernes ressemblent aux chimistes, qui cherchent à tout décomposer et qui ne considèrent leurs prétendus corps simples que comme des combinaisons réfractaires à nos moyens actuels, mais destinées à se voir un jour divisées en leurs parties intégrantes; ainsi l'ont été les quatre « élémens » de la science antique : air, eau, feu et terre. C'est une entreprise digne d'éloges et conforme à l'esprit scientifique moderne que d'essayer de tout réduire par l'analyse à des formes plus simples : on voit ainsi ce qui cède et ce qui résiste. Les philosophes de l'Angleterre donnent ici le bon exemple; ceux de l'Écosse et ceux de la France, au contraire, ont multiplié à l'excès les principes, les axiomes, les idées simples et les vérités premières; ils ont voulu fonder, avec Reid et Victor Cousin, la vérité des croyances sur leur prétendue *simplicité* originale ou sur leur prétendue *spontanéité*, miroir fidèle de la nature humaine

non encore viciée par l'erreur. La psychologie anglaise n'admet pas plus en morale qu'ailleurs l'autorité qu'on attribue à cette sorte d'état de nature ou d'innocence dans lequel se trouveraient nos facultés primitives. Hartley a fait voir que ce qui est simple et primitif pour la conscience n'en est pas moins composé d'une foule de sensations élémentaires, qui non-seulement s'associent de manière à se suivre toujours, mais encore se fondent en une combinaison chimique. L'état de conscience qui vous semble le plus simple, le plus pauvre, le plus spontané, suppose déjà une synthèse de termes hétérogènes et est par rapport à eux ce qu'est, en chimie, une combinaison à l'égard de ses élémens. Nous savons aujourd'hui que les sensations des couleurs élémentaires se fondent en une sensation qui paraît absolument originale et irréductible, celle de la blancheur; comment donc imiterions-nous encore Platon, qui plaçait la « blancheur en soi, » la blancheur *pure*, parmi les essences simples et éternelles? Le son le plus indécomposable en apparence a sa hauteur, qui répond au nombre déterminé des vibrations composantes; il a son intensité, qui répond à leur amplitude; il a son timbre indéfinissable, qui résulte de la fusion des sons complémentaires formant avec le son fondamental des accords définis (1). Cette « chimie mentale » pénètre jusque dans les sentimens moraux qui paraissaient les plus irréductibles : elle peut donner même à des sentimens intéressés la forme du désintéressement. Quand nous croyons aimer la vertu pour la vertu seule, n'y a-t-il pas là quelque illusion? L'école anglaise a depuis longtemps comparé l'amour prétendu spontané et originel du bien pour le bien à cette passion acquise et complexe : l'avarice. M. Spencer répète après beaucoup d'autres la même comparaison. Nous prenons l'habitude d'associer dans notre esprit l'idée de la fin et l'idée du moyen, par exemple l'idée des plaisirs et l'idée de l'or qui peut servir à les procurer; que ces deux idées se rapprochent de plus en plus, que la première se fonde même avec la seconde et que la fin s'absorbe ainsi dans le moyen, ce qui était d'abord désiré pour autre chose finira pour être désiré pour lui-même; on aimera l'argent pour l'argent. De plus, cette habitude peut se transmettre par l'hérédité : nos ancêtres, à force d'avoir recherché l'argent pour le plaisir, puis pour lui-même, peuvent nous laisser en héritage une avarice innée. La vue seule de l'or l'éveillera comme un instinct tout prêt à éclater. Il y en a bien des exemples. Stuart Mill et M. Spencer transportent au désintéressement de la vertu une explication analogue. D'abord recherchée comme un moyen en vue du bonheur, la vertu a fini par être précieuse pour elle-même, abstraction faite

(1) Voir sur Hartley *la Psychologie anglaise contemporaine* de M. Th. Ribot.

de son utilité. Notre penchant en apparence « primitif » à aimer la vertu pour elle-même, notre sentiment désintéressé du devoir, est une sorte d'avarice morale héréditaire. Si l'instinct peu rationnel de la possession de l'or a lui-même son utilité, l'instinct moral, éminemment rationnel, a une utilité bien plus grande : la société entière en profite. C'est le cas de répéter avec la Rochefoucauld que les vices mêmes peuvent entrer dans la composition des vertus comme les poisons dans celle des remèdes.

Outre leur simplicité apparente, les idées morales ont un second caractère, l'*innéité*, qui a la même source que le précédent. Là encore l'explication fournie par l'hérédité et l'évolution, si elle n'est pas entière, s'étend assurément fort loin. Des expériences accumulées et transmises à travers la race peuvent très-bien produire des idées et des sentimens qui semblent innés à l'individu. Une accumulation d'expériences chez l'individu même peut engendrer des sentimens particuliers et en apparence inexplicables. Pourquoi par exemple sommes-nous heureux de revoir le lieu où s'est passée notre jeunesse? Bien souvent ce lieu n'a aucune beauté qui puisse directement nous causer du plaisir, mais le plaisir vient de ce que nous sentons revivre en nous une multitude de jouissances autrefois associées aux objets qui nous entourent. Notre émotion, considérée dans sa généralité, n'est pas due alors à tel ou tel souvenir particulier, mais à des souvenirs trop nombreux pour qu'on les distingue individuellement : c'est comme un murmure ou un chant vague dans lequel semblent se confondre toutes les voix de la jeunesse. Un effet analogue se produit à travers les siècles, pourrait-on dire, par l'accumulation des sentimens qui se sont répétés de génération en génération. Ce sont des impressions amassées qui prennent dans l'individu l'aspect de sentimens innés. Notre conscience, par exemple, qui nous fait éprouver une si douce joie dans les actes sympathiques, est l'effet d'une suite séculaire de joies dues au commerce des hommes entre eux. Lorsque nous accomplissons des actes honnêtes, nous nous sentons comme dans notre patrie et notre lieu natal : c'est une sorte de réminiscence où résonnent en sons vagues non-seulement nos plaisirs propres, mais les joies de la race entière. Le temps, ce grand et patient ouvrier de toutes choses, a fait ainsi peu à peu d'un intérêt collectif notre intérêt particulier; nous sentons l'injure faite à autrui comme une injure personnelle, et c'est ce retentissement d'un intérêt de race dans un individu que nous prenons pour un penchant inné au désintéressement.

Comme la simplicité et l'innéité, l'*universalité* des notions morales s'explique, au moins pour la plus grande partie, par l'évolution. L'état social est nécessaire à l'homme, certaines conditions

élémentaires sont nécessaires à l'état social, par exemple un minimum de justice, de sympathie, de fidélité aux engagemens, d'obéissance à la loi; donc ces « conditions d'existence, » comme dit Darwin, seront universellement observées. Les peuplades primitives qui les ont enfreintes n'ont pas tardé à disparaître, laissant la place à des êtres plus moraux, ce qui veut dire plus intelligens et sachant mieux s'adapter au milieu. « Sans doute, si la triste histoire de notre race avait été conservée dans tous ses détails, nous aurions maint exemple de tribus qui ont péri pour avoir été incapables de concevoir un système social ou les restrictions qu'il impose (1). » Ce n'est là qu'une application particulière de la lutte pour la vie et de la sélection naturelle.

L'universalité, à son tour, entraîne une certaine *immutabilité* relative. Puisqu'il y a des conditions d'existence toujours les mêmes pour toute société, comme il y a certaines règles de construction partout identiques pour les maisons, il ne pouvait manquer d'en résulter certaines lois immuables de morale. En revanche, il y a d'autres lois (et ce sont les plus nombreuses) qui varient avec les temps et les lieux; de là, selon M. Spencer, les variations de la morale. Dans son ensemble, la conscience n'est ni plus ni moins fixe que les espèces animales, dont Darwin a fait voir la mutabilité. Des « impressions de plaisir » et des « expériences d'utilité, » accumulées par l'habitude, transmises par l'hérédité de génération en génération, lentement modifiées par les modifications correspondantes du milieu, tel est le fond de la conscience. Les astronomes d'autrefois croyaient qu'au-dessus de notre monde corruptible et toujours mouvant s'étendait le monde des étoiles fixes, dont la sereine éternité ne connaît ni la génération ni la mort; de même les philosophes élevaient au-dessus de nos pensées ou de nos sentimens mobiles le firmament intérieur des idées immuables: vérité, beauté, bonté, justice. Selon la morale nouvelle comme selon la moderne astronomie, au lieu de formes fixes, d'espèces immuables, d'idées immuables, il faut reconnaître partout un développement gradué et un progrès; ce qui paraît immobile n'est que du mouvement fixé, et on pourrait appliquer à la nature, quand elle semble arrêtée et constante, ce que la Rochefoucauld disait de la constance en amour : « C'est une inconstance qui s'attache successivement à toutes les qualités, à toutes les formes, une inconstance renfermée dans un même objet. »

Le darwinisme explique également par l'évolution et la sélection des espèces le caractère de *nécessité* attribué aux idées morales, et dont on a fait une sorte de mystère métaphysique. Si l'instinct moral

(1) Bain, *Emotions and Will*, p. 269.

n'est au fond que l'instinct social, il doit lutter aujourd'hui contre l'instinct égoïste, qui lui a cependant donné naissance. L'instinct moral est pour ainsi dire la force collective emmagasinée dans l'individu; quand donc nous voulons opposer la force de notre intérêt individuel ou de notre passion passagère à cette sorte de puissance sociale qui réside en nous, nous éprouvons un sentiment de contrainte, une résistance analogue à celle de l'individu qui lutte au dehors contre la société. De plus, tout en subissant l'action de cette puissance, nous en comprenons la raison, parce que nous sommes intelligens et que les conditions élémentaires de la société se justifient aisément à nos yeux. Il en résulte une nécessité à la fois sentie et comprise, nécessité toute naturelle et sociale, nullement mystique. C'est ainsi que la nature et la société, en entassant les siècles sur les siècles, façonnent peu à peu chaque homme à leur image et reproduisent la constitution collective dans la constitution individuelle, si bien que la première devient une nécessité pour la seconde. On pourrait encore comparer cette action de plus en plus intime à la combinaison qui succède, par l'affinité chimique, au simple mélange des élémens mis en présence. Chacun de ces élémens conserve d'abord sa constitution propre; puis, quand la pénétration est devenue réciproque, la constitution du tout se retrouve dans la constitution de chaque partie : la moindre molécule d'eau possède en petit toutes les propriétés de l'eau, comme un type naturel dont la nécessité lui est imposée. L'idéal de la morale évolutionniste est de produire cette pénétration et cette fusion des intérêts qui fera de chaque individu une petite société semblable à la grande, et de la société un grand individu semblable aux petits. Les mêmes conditions nécessaires d'existence, régissant le tout et les parties, finiront par les mettre d'accord. Dès aujourd'hui le désintéressement, qui s'impose à l'individu comme une loi morale, est au fond le sentiment que l'individu a de son intérêt comme membre de la société. L'homme ne sort pas pour cela de lui-même ; c'est au contraire la société qui entre peu à peu en lui et dont l'intérêt devient le sien, de telle sorte que la satisfaction de la sympathie universelle trouve sa place parmi les nécessités du bonheur individuel. La loi de la société, en pénétrant ainsi peu à peu dans l'individu, ne change pas au fond la loi de la nature, qui est l'attachement à soi.

Mais, objectera-t-on, d'où vient le caractère non-seulement de nécessité physique ou logique, mais d'autorité morale et d'*obligation* qui semble appartenir à la conscience? « L'impératif » moral n'est pas la même chose que le nécessaire ; l'avarice, qui apparaît comme une passion irrésistible, n'apparaît pas pour cela comme un devoir; la vertu au contraire, se dégageant de la passion, s'érige en loi. —

On connaît la réponse de M. Bain, adoptée par M. Spencer, — réponse ingénieuse qui, si elle n'est pas de tout point suffisante, a cependant sa part de vérité. Selon M. Bain, l'autorité impérative qui appartient à la conscience n'est pas seulement, comme le croyait Stuart Mill, une *crainte* de l'autorité extérieure (explication par trop grossière), elle est encore une *imitation* de cette autorité. Nous ne nous conformons pas seulement au milieu social ; grâce à l'évolution, nous le reproduisons en nous. Nous ne nous contentons donc pas de répondre au commandement du dehors par une sorte d'obéissance passive et craintive ; nous finissons par nous commander à nous-mêmes. Ce qui n'était qu'une métaphore pour les anciens, le tribunal de la conscience, devient pour nous l'expression de la vérité : les jugemens de la conscience sont en effet l'imitation en nous des tribunaux extérieurs. L'individu n'est pas seulement, comme nous l'avons vu, un petit monde, ni même une petite société, il est encore plus précisément un petit état où se retrouvent le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif, le pouvoir judiciaire. La nécessité extérieure et sociale prend ainsi la forme d'obligation morale ou de commandement intérieur. Encore est-ce une forme toute transitoire, destinée à disparaître un jour. Selon M. Spencer comme selon M. Darwin, le caractère impératif, *imperativeness*, et le sentiment de coercition, *coerciveness*, qui s'attachent au devoir, viennent de ce qu'il y a lutte en nous entre un penchant supérieur et un penchant inférieur ; or cette lutte suppose que le penchant supérieur n'est pas encore assez puissant, assez inhérent à notre nature même pour remplir sa fonction spontanément et sans obstacle. « Ce fait prouve que la faculté spéciale dont un acte a besoin pour être accompli n'est pas encore égale à sa fonction, n'a pas encore acquis assez de force pour que l'activité requise soit devenue l'activité normale, fournissant son contingent de plaisir. Mais, avec l'évolution, le sentiment de l'obligation finira par n'être plus ordinairement présent dans la conscience. Il ne s'éveillera que dans les occasions extraordinaires... Les plaisirs et les peines engendrés par les sentimens moraux seront devenus, comme les plaisirs et les peines corporels, des mobiles d'excitation ou d'aversion si parfaitement ajustés dans leur force aux besoins mêmes, que la conduite morale sera devenue la conduite naturelle (1). » En d'autres termes, nous aimerons alors aussi naturellement notre famille, notre patrie, l'humanité, que nous aimons aujourd'hui naturellement la vie, la nourriture, la lumière du jour, les fleurs de la terre. S'il en est ainsi, à quoi bon invoquer en morale ce principe obscur qu'on nomme le *devoir absolu* ou l'*impératif catégorique?* Il s'a-

(1) *The Data of Ethics*, p. 131.

git simplement de faire comprendre à l'individu la marche logique de la nature et de la société, puis de façonner ses sentimens de telle sorte que son bonheur soit inséparable du bonheur d'autrui.

On le voit, la doctrine de l'évolution, telle que l'entendent MM. Darwin et Spencer, remplace l'obligation morale du spiritualisme par une sorte d'obligation physique ou de nécessité naturelle, qui entraîne l'individu d'abord à son bien propre, puis au bien commun. Il ne s'agit plus de discuter avec les théologiens et les moralistes sur ce qui *doit* être; il faut chercher avec les naturalistes et les « sociologistes » ce qui ne peut pas ne pas être et ce qui sera. Étant donné l'égoïsme primitif, il faut découvrir par quelle nécessité physique, non plus seulement logique ou morale, il se transformera en amour d'autrui. Il faut montrer (et c'est ce qu'a essayé M. Spencer) par quelle évolution inévitable des êtres dont chacun cherche son propre bonheur finiront par chercher nécessairement le bonheur de tous. Pour obtenir ce résultat, c'est moins aux préceptes abstraits qu'il faut faire appel qu'à l'entraînement de l'éducation, à la puissance des lois publiques, surtout à l'action lente de l'hérédité et de la sélection naturelle; car ce n'est pas une moralité métaphysique qu'il s'agit de produire chez les hommes, c'est « une moralité organique » et en quelque sorte physique, qui sera présente aux organes et inhérente à la constitution même du cerveau humain, comme la douceur est devenue inhérente aux animaux apprivoisés. Le moraliste et le politique, dans ce système, ressembleront à Jacob, qui, pour amasser le trésor nécessaire à son union avec Rachel, avait obtenu de Laban d'abord toutes les brebis noires, puis toutes les brebis blanches que la Providence ferait naître dans le troupeau, et qui réussissait à ne faire naître que des brebis de la couleur voulue. Pour aider la Providence, Jacob usait du procédé familier à la zootechnie moderne et déjà connu des éleveurs dans l'antiquité : quand il voulait des agneaux sans tache, il commençait par choisir pour la reproduction les brebis qui n'avaient aucune tache sous la langue, puis, cachant son secret, il les menait boire à la fontaine, où il tenait placées sous leurs yeux des baguettes de différens arbres et de différentes nuances. Le naïf Laban pouvait attribuer à la couleur de ces baguettes une influence divine sur la couleur des agneaux; Jacob savait à quoi s'en tenir sur le miracle. Moraliser les hommes, c'est un miracle du même genre : leur proposer des préceptes abstraits et des règles toutes logiques, c'est leur mettre sous leurs yeux des baguettes sans grande vertu ; le seul moyen, c'est d'exclure de la société les brebis noires, de favoriser la multiplication des bons, de perfectionner la race par des unions bien assorties, selon toutes les règles de cette science des sélections que Darwin voudrait voir appliquer méthodiquement à l'humanité. Ainsi s'opérera, avec l'aide

de Dieu et surtout de la science, le perfectionnement moral de notre espèce.

Ce progrès ira si loin qu'il n'aura d'autre terme que la perfection même de la race. L'individu et la société, dit M. Spencer, deviendront parfaits et parfaitement adaptés l'un à l'autre; l'homme sera vraiment un jour l'animal social et politique dont parlait Aristote, et par cela même il sera devenu naturellement moral. Telles sont les perspectives presque infinies que la doctrine de l'évolution ouvre à nos espérances. Les esprits timides peuvent seuls, selon l'école anglaise, s'alarmer de voir l'idée d'évolution pénétrer dans la science des mœurs comme dans les autres sciences. Si cette idée est féconde en conséquences importantes, si elle a sa beauté, sa grandeur et sa vérité, pourquoi la craindre (1)? Toute nouvelle idée morale ou religieuse qui monte à l'horizon apparaît d'abord grossie, étrange, inquiétante; elle est comme l'astre à son lever, qui, lorsqu'il est près de la terre, semble énorme et répand une lueur d'incendie, mais qui, parvenu à son zénith, illumine et féconde tout de sa clarté.

II.

La vraie méthode scientifique consiste à juger une doctrine d'après ses principes, en examinant s'ils sont vrais ou faux, et non à la condamner d'avance par de prétendues conséquences immorales ou antisociales. Nous ne nous arrêterons donc pas à certaines objections superficielles contre la théorie de l'évolution, qu'on a voulu tirer de ses conséquences pratiques. On a cru voir, par exemple, une immoralité dans l'opinion même qui fait descendre l'homme d'un animal voisin de l'espèce simienne; et récemment encore Virchow prêtait l'appui de son nom à cette objection banale. Mais la science des mœurs ne dépend pas des questions d'origine, elle s'appuie sur notre nature actuelle et sur la fin idéale que nous nous proposons à nous-mêmes (2). Si nous possédons aujourd'hui une dignité morale, peu importe après tout que nous soyons descendus d'un singe perfectionné ou d'un « Adam dégénéré. » Dans le premier cas, nous avons devant nous les perspectives d'un progrès qui, ayant déjà produit des transformations si importantes, pourra en produire de plus merveilleuses encore; dans le second cas, nous som-

(1) Voir *la Morale anglaise contemporaine*, par M. M. Guyau, préface.

(2) « La vraie question, en effet, n'est pas de savoir *comment* a été produite l'espèce humaine; la chose qu'il importe de connaître, c'est *ce qu'est* l'homme et surtout ce qu'il *doit* être. Nous, moralistes, nous n'avons pas besoin de nous enquérir d'où viennent les hommes; cherchons, avant tout, où ils vont : occupons-nous moins de leur passé que de leur avenir. » M. Guyau, *la Morale anglaise contemporaine*, p. 374.

mes victimes d'une chute incompréhensible et d'une fatalité qui n'est pas seulement celle du mal physique, mais encore (chose plus grave) celle du mal moral. Nous n'insisterons pas non plus sur les fausses conséquences sociales tirées du darwinisme soit par ses partisans, soit par ses adversaires : droit historique du plus fort, despotisme des aristocraties et apologie de l'inégalité, despotisme des masses et socialisme, etc. Toutes ces conséquences contradictoires se détruisent entre elles; elles prouvent que leurs auteurs se sont attachés chacun à un point particulier du darwinisme, qui, vu exclusivement, leur a paru entraîner telle ou telle conception économique ou politique. Nous avons essayé de montrer ailleurs (1) que la sélection au profit de la plus grande force n'implique pas nécessairement et éternellement le triomphe de la force brutale dans l'humanité : l'intelligence et la science ne sont-elles pas aussi des forces même au point de vue matériel ? la justice, le respect du droit, l'amour de la patrie et l'amour de l'humanité ne constituent-ils pas pour un peuple la plus grande des puissances (2) ? Dans la guerre même, la part de l'intelligence et de la science devient de plus en plus grande, et un jour peut arriver où la cause du droit y devienne la plus forte, car un jour viendra où les peuples libres et justes pourront compter sur le concours ou la fédération des autres peuples libres. Cette fédération assurera alors la prépondérance de la liberté même et du droit, tout comme nous voyons assurée dès aujourd'hui la prépondérance de la civilisation sur la barbarie. Au reste, signalons avec Hæckel « le danger qu'il y a à transporter brutalement des théories scientifiques dans le domaine de la politique pratique. » — « Ce que j'ai le droit de demander, ajoute Hæckel, moi, naturaliste, aux hommes politiques, c'est qu'avant de tirer les conséquences politiques de nos théories, ils prennent d'abord la peine de les connaître. Ils s'abstiendront alors de tirer de ces théories des conclusions précisément contraires à celles que la raison en peut tirer. Certes, des malentendus seront toujours commis, mais quelle doctrine est à l'abri des malentendus ? Et de quelle théorie vraiment saine et véritable ne peut-on pas tirer les plus pernicieuses, les plus absurdes conséquences (3) ? » Laissons donc de côté toutes les objections extérieures ou, comme disaient les anciens, « exotériques. » Il n'est pas une idée nouvelle qui n'ait ainsi excité les craintes : lorsque Colomb voulait découvrir l'Amé-

(1) *L'Idée moderne du droit*, liv. I et Conclusion.

(2) M. Carrau ne nous semble donc pas fondé à dire, avec M. Renouvier, que les meilleurs au point de vue moral, les plus civilisés, les plus humains, devront être par là même les plus faibles et « succomberont inévitablement dans la lutte pour l'existence » admise par Darwin.

(3) *Les Preuves du transformisme, réponse à Virchow*, p. 116.

rique, ne lui opposait-on pas, avec saint Augustin, que, si la terre était ronde, les hommes des antipodes ne pourraient marcher la tête en bas, et que le navire qui arriverait au bord de l'autre hémisphère tomberait dans le gouffre infini de l'espace? — Ce qu'on peut dire de la morale de l'évolution, c'est qu'elle est comme toutes les autres insuffisante en certains points, trop étroite et trop exclusive; mais essayons d'élargir le cercle de la doctrine sans en changer le centre, et nous reconnaîtrons ainsi qu'elle peut embrasser, comme un compas dont on accroît la portée, bien des vérités qui semblaient d'abord en dehors d'elle.

Pour apprécier en elle-même et à sa juste valeur la morale de l'évolution, il faut avoir soin de ne pas confondre deux parties très différentes de la science des mœurs. L'une, entièrement scientifique et positive, roule toute sur des faits et des *idées*, c'est-à-dire sur des choses d'observation ou de raisonnement, — telles que les lois de la sensibilité et de l'intelligence, les lois ou les conditions de la vie individuelle et de la vie sociale. L'autre, entièrement métaphysique et conjecturale, roule sur des hypothèses et des croyances qui échappent à la vérification, — telles que l'existence ou la non-existence d'un bien *absolu*, la liberté métaphysique ou la nécessité du vouloir, l'immortalité ou la non-immortalité de la personne humaine, la possibilité ou l'impossibilité d'un progrès indéfini et d'un triomphe universel de la justice, etc. La science des mœurs peut-elle se construire tout entière et se soutenir jusqu'au bout sans avoir recours à ces hypothèses métaphysiques ou à d'autres analogues? C'est une question que nous aurons un jour à examiner. Peut-être alors trouverons-nous insuffisante sur ce point la morale évolutionniste et positiviste. Nous reviendrons sur ce sujet dans une autre étude, et nous nous demanderons alors s'il n'y a point, dans les notions morales, certains élémens métaphysiques qui seuls leur confèrent leur caractère distinctif. Restons aujourd'hui, avec MM. Spencer et Darwin, dans la sphère de la science positive et de l'expérience; ne considérons que ce qu'on pourrait appeler le bien naturel et scientifiquement déterminable, sans faire intervenir un bien métaphysique qui est toujours plus ou moins conjectural. A ce point de vue, tant qu'on n'introduit pas dans la science des mœurs les conceptions métaphysiques, tant qu'on se borne au positif de l'expérience et de la science, comme nous l'avons fait tout à l'heure dans notre exposition de la doctrine anglaise, la morale de l'évolution paraît exacte en son ensemble et n'a besoin que d'être développée sans être radicalement modifiée. Prise en son vrai sens et poussée plus loin qu'elle ne l'a été encore dans sa direction légitime, cette morale naturaliste n'est même pas inconciliable avec les principes fondamentaux d'une morale idéa-

liste bien entendue : nous aurons à constater plus d'une coïncidence finale entre les deux doctrines sur le terrain commun des faits et des idées scientifiques.

Examinons d'abord en quoi la morale anglaise a besoin d'être complétée au point de vue psychologique. Dans la genèse de la conscience morale et dans l'histoire de ses développemens, le principal tort de l'école anglaise, à notre avis, est d'avoir trop insisté sur l'action de la nature et du milieu extérieur, qui se traduit en nous par la sensation, par le plaisir ou la douleur passifs, et de n'avoir pas assez vu la réaction intime de l'intelligence ou des idées, grâce à laquelle l'homme finit par se créer un idéal supérieur de conduite, un *motif* et un *mobile* supérieurs à la sensation. N'existe-t-il pas une évolution intellectuelle et consciente dont la considération doit compléter celle de l'évolution sensible, inconsciente, toute mécanique, si bien décrite par M. Spencer? Telle est la question que nous devons examiner pour rapprocher, sur le terrain de la psychologie, le point de vue naturaliste du point de vue idéaliste.

Le ressort fondamental de la volonté, pour la psychologie utilitaire et évolutionniste, est l'attachement à soi, la tendance au plaisir ou à un « état désirable de la sensibilité appelé d'un nom quelconque, contentement, jouissance, bonheur. » Aussi le plaisir, ajoute M. Spencer, est-il un « élément inexpugnable de la conception morale ; il est une forme nécessaire de l'intuition morale tout comme l'espace est une forme nécessaire de l'intuition intellectuelle (1). » Bentham allait plus loin : « N'espérez pas, disait-il, faire lever à quelqu'un pour un autre le petit bout du doigt s'il n'a quelque intérêt, quelque plaisir à le faire : cela n'est pas et ne sera jamais (2). » On reconnaît là le développement moderne de la thèse des Hobbes, des la Rochefoucauld et des Helvétius. Cette doctrine revient à celle de Max Stirner, le matérialiste allemand, qui répète avec Bentham : « En réalité, le moi ne peut pas plus sortir des formes de la vie individuelle que de sa peau. En tant que *moi*, en effet, je ne puis vouloir que ma volonté, penser que mes pensées, et mes pensées seules peuvent être les motifs de ma volonté. » — Sous cette forme, c'est assurément là un principe que nul ne conteste, car il revient à dire que moi seul puis être le *sujet* de ma pensée ou de ma volonté, c'est-à-dire l'être pensant et voulant; mais la question véritable est de savoir si moi seul aussi puis en être l'*objet*. En somme, ne puis-je penser que moi et vouloir que moi, ne puis-je

(1) *Data of Ethics*, p. 46.

(2) Voir le chapitre sur Bentham dans *la Morale anglaise contemporaine* de M. Guyau.

pas concevoir un motif supérieur et désintéressé, un motif proprement intellectuel? — En premier lieu, il est de fait que je pense les autres : l'idée même du *moi* a pour corrélatif nécessaire l'idée d'*autrui*, à tel point que la seconde est indispensable à la première. Bien plus, outre vous et moi, je puis penser encore l'ensemble des hommes, l'ensemble de tous les êtres, l'*humanité* et l'*univers*. La pensée, elle, en son objet, n'est donc pas égoïste, et le passage du moi au non-moi, quoiqu'il soit encore pour les psychologues un mystère, n'en est pas moins un fait réel; on pourrait même dire que la pensée, par son caractère impersonnel et objectif, est essentiellement « altruiste. » En second lieu, si je puis penser les autres êtres, ne puis-je pas aussi faire de l'idée d'autrui le « *motif* de ma volonté, » contrairement à l'assertion de Max Stirner et des benthamistes partisans de l'égoïsme radical? — Je le puis en effet, et nous montrerons tout à l'heure que ce motif est en même temps un mobile. L'école anglaise définit trop exclusivement l'homme comme un être sensible: il est encore un être intelligent. Or quel est le motif capable de satisfaire l'intelligence, c'est-à-dire de lui procurer son plus parfait « ajustement à sa fonction ou à son milieu? » Le caractère essentiel de l'intelligence, c'est, comme nous venons de le dire, de tendre à l'objectivité, par conséquent à l'impersonnalité et à l'universalité : ce qui est universel peut donc seul la satisfaire dans son exercice. Quand je fais usage de mon intelligence, je fais par cela même abstraction de mon *moi* et de ma sensibilité personnelle; je ne vois plus de raison *objective* pour que mon bonheur soit préférable à celui de tous les autres; je ne vois à cela que des raisons subjectives, raisons de pure sensibilité, dont l'intelligence a précisément pour tâche de faire abstraction. Tant qu'il reste devant ma raison un être privé de bonheur, elle n'est pas satisfaite dans sa tendance à l'universalité : pour que je sois vraiment heureux en tant qu'être raisonnable, il faut que tous les autres êtres soient heureux. C'est là le motif intellectuel qui, selon nous, vient s'ajouter au motif purement sensible, que les Anglais ont seul considéré.

Ainsi, en admettant que l'égoïsme règne primitivement, le psychologue doit reconnaître que nous arrivons tout au moins à concevoir un idéal supérieur : le désintéressement de l'être intelligent, sa tendance au bonheur universel. La conception de ce motif idéal n'a d'ailleurs rien d'incompatible avec les principes de l'évolution; elle est même la vraie « conciliation de l'égoïsme et de l'altruisme » que cherche M. Spencer. En effet, au point de vue même de l'égoïsme, je jouirai davantage si je jouis, par sympathie, du bonheur de tous les autres êtres; en même temps cette jouissance n'ayant rien d'exclusif et n'étant pas non plus le résultat d'un

calcul intéressé, sera essentiellement altruiste. Aussi M. Spencer considère-t-il l'harmonie finale de tous les bonheurs comme le terme et le but suprême de l'évolution morale. Mais on peut aller plus loin encore et concevoir un idéal de désintéressement plus complet, qui consisterait à sacrifier par raison (non plus seulement par sympathie), son bonheur pour le bonheur de tous, au cas où il serait démontré que ces deux bonheurs sont inconciliables. On peut même concevoir un tel sacrifice fait sans espoir, sans la pensée qu'on jouira un jour personnellement de ce bonheur universel auquel on aura sacrifié sa jouissance présente, le bonheur de sa vie, sa vie même. Combien Bentham eût trouvé absurde et « ascétique » ce sacrifice sans compensation, cette dépense sans profit! Mais Stuart Mill et M. Spencer sont obligés d'avoir recours à ce genre de sacrifice, parfois nécessaire dans la pratique : le soldat placé en sentinelle qui se fait tuer pour avertir de la présence de l'ennemi n'accomplit-il pas un des actes les plus élémentaires de la discipline, qui n'en est pas moins un acte d'héroïsme? Seulement, pour amener l'humanité à mettre en pratique ce genre de désintéressement, toutes les fois qu'il sera nécessaire, et à réaliser ainsi le plus haut motif intellectuel, M. Spencer ne compte pas sur un autre mobile que les habitudes héréditaires d'altruisme et de dévoûment sympathique, produites mécaniquement par la solidarité des intérêts au sein de la société. C'est, en quelque sorte, par la seule soudure des égoïsmes et des sensibilités qu'il veut rendre l'individu altruiste. Nous, sans nier ce qu'il y a de vrai dans cette évolution mécanique des intérêts qui tendent à se confondre de plus en plus, nous la croyons insuffisante pour produire la conciliation finale de l'égoïsme et de l'altruisme (1). Nous allons donc faire appel, pour réaliser de plus en plus l'idéal du désintéressement, à un autre moyen que le frottement mutuel des intérêts. Nous allons montrer qu'au lieu de cette action toute sensible, l'idéal, étant intellectuel, exerce une action tout intellectuelle aussi, sur laquelle les Anglais n'ont point assez insisté et dont nous ferons le point de départ d'une évolution d'un nouveau genre.

Le plaisir sensible n'est pas, selon nous, le seul mobile réel qui agisse sur l'homme : nous avons vu tout à l'heure que l'intelligence, avec ses idées, peut être à elle-même son *motif*; ajoutons maintenant qu'elle peut aussi, par elle seule et par sa propre vertu, devenir son *mobile* à elle-même. En d'autres termes, l'homme n'agit pas seulement sous l'impulsion du plaisir, il agit aussi par intel-

(1) C'est un point qu'a bien mis en lumière l'auteur de *la Morale anglaise contemporaine*, p. 320 et suiv.

ligence et sans avoir besoin d'un autre moteur que l'intelligence, parce que celle-ci est déjà action et qu'elle porte en elle-même son attrait propre. Il n'y a pas de motif purement abstrait et inerte, comme ceux qu'imagine une psychologie vulgaire; tout motif est en même temps un mobile, toute idée est une tendance et, indivisiblement, une action. Principe capital dont nous avons, dans les sujets les plus divers, montré l'importance. D'après ce principe, point d'idée qui ne produise un mouvement cérébral et ne tende à s'exprimer dans nos membres, dans nos mouvemens extérieurs, dans notre conduite. Parfois la représentation de l'objet est assez intense pour imprimer à notre corps un mouvement visible ou, comme disent les savans, un mouvement de masse; parfois elle est contrariée, affaiblie, entravée dans son développement et ne produit alors qu'un mouvement moléculaire insensible. Au fond, l'idée n'est qu'une action commencée, réfléchie sur elle-même par l'obstacle qu'elle rencontre dans les autres idées qui tendent comme elle à l'existence, et prenant ainsi conscience de soi. L'image d'un son, par exemple, est un son naissant dans le cerveau et qui se transmet jusqu'au larynx, où les muscles se dilatent et se resserrent selon le degré d'acuité du son. De là la loi suivante qui est capitale en psychologie et en morale : *Entre l'intelligence et l'action il y a un moyen terme de supprimé, tandis qu'entre l'être inintelligent et l'action la nature intercale le mobile du plaisir sensible.* Le plaisir sensible est un succédané, un supplément, un moyen de remédier à l'insuffisance d'une activité inintelligente : c'est le bâton de l'aveugle. Par conséquent, l'idéal moral, l'idéal d'une activité indépendante du plaisir même, toute rationnelle et en ce sens toute libre, a en soi une puissance spontanée de réalisation : l'idée de la moralité est la moralité commencée. Cette idée est le premier moteur de l'évolution morale telle que nous la comprenons, et dès que l'homme l'a conçue, il n'est déjà plus dans le pur égoïsme où il se trouvait originellement plongé. La pensée que je pourrais sortir de moi et que, pour un être intelligent capable de concevoir l'univers, il serait bon d'en sortir effectivement, n'est déjà plus « la gravitation sur soi; » le moi qui songe à se désintéresser et à aimer n'est déjà plus le « moi haïssable. » Cette pensée et ce désir du désintéressement ne restent jamais entièrement stériles ni purement platoniques : ils se traduisent en actes, d'abord quand il n'y a pas besoin pour cela d'un grand effort sur l'égoïsme et qu'on peut faire plaisir à autrui sans grande peine; puis, quand il y a besoin d'un effort plus considérable, enfin (l'exercice accroissant la force) quand il y a besoin d'un vrai sacrifice. Ainsi l'idée descend dans les actes, qui en sont la réalisation progressive et qui se modèlent sur le type

du désintéressement véritable. Parmi les forces qui luttent en nous pour l'existence et entre lesquelles s'établit une sélection intérieure, MM. Darwin et Spencer n'ont point fait une part suffisante à l'idéal même du désintéressement et à l'influence du motif purement intellectuel sur nos instincts d'abord sensibles et égoïstes.

L'influence pratique que nous venons d'attribuer à l'idéal de l'abnégation, c'est-à-dire d'une volonté agissant selon des fins impersonnelles, on peut l'étendre avec non moins de raison à toutes les notions morales, à toutes les vérités morales, qui ne sont d'ailleurs que des applications de cette idée maîtresse. Les vérités morales expriment les conditions de la vie humaine la plus parfaite, soit individuelle, soit sociale. Pour l'école anglaise, ces conditions se réalisent en s'imposant mécaniquement dans la pratique même de la vie et dans le cours de l'histoire ; pour nous, elles peuvent se réaliser encore d'une autre manière : en se concevant elles-mêmes et par un attrait tout intellectuel. M. Spencer compte surtout sur la force des choses, sur l'habitude, sur l'hérédité, sur l'instinct, sur les coutumes et les lois positives, beaucoup moins sur l'éducation et l'instruction ; nous, nous pensons qu'il faut aussi compter sur la force des idées et sur la vertu que la science morale doit avoir de s'incarner en nous elle-même. Du reste, à mesure que la science en général fait plus de progrès, nous comprenons mieux la puissance dont elle dispose pour se soumettre la réalité. Chez un être intelligent comme l'homme, toutes les fois que l'action n'est pas aveugle et instinctive, elle est déterminée par la science qu'il possède. Le temps n'est plus, nous venons de le voir, où on pouvait considérer la science et ses vérités comme de pures abstractions, ayant besoin d'une force étrangère pour les réaliser : elles se réalisent à la fin elles-mêmes dans la mesure de leur vérité. Une idée vraie est un *fait*, présent, passé ou à venir. Ajoutons qu'inversement un fait n'est qu'une idée visible, car un fait n'est que le point de rencontre d'une multitude de lois qui s'entre-croisent, et les lois se ramènent à des idées. Qu'est-ce que le mouvement d'un mobile à travers l'espace ? C'est de la mécanique qui se réalise elle-même. Qu'est-ce que la formation d'un cristal au sein de la terre ? C'est de la géométrie qui se rend elle-même visible aux yeux. Au lieu de se manifester ainsi dans un milieu extérieur, la science et ses lois peuvent se manifester dans notre intelligence et dans nos actions, mais c'est toujours la même force qui se déploie. Quand nous agissons sous l'empire d'une vérité géométrique, mécanique, physique, on peut dire que c'est la géométrie, la mécanique, la physique qui se réalise par notre intermédiaire. Considérez par exemple l'arpenteur qui parcourt un terrain en divers sens : ses jambes et ses bras sont mus par son cerveau ; son cerveau est

mû par des conceptions géométriques; telle conception, tel mouvement, telle science, telle pratique; on peut donc, en le voyant marcher, dire sans aucune métaphore : C'est de la géométrie qui marche. Quand nous agissons ainsi sous l'influence de notions toutes scientifiques, les théorèmes et les lois de la science ne font que se continuer dans nos pensées et nos actes : c'est comme un courant mathématique ou mécanique qui nous traverse et, en nous traversant, nous fait mouvoir. La pratique n'est donc que de la théorie en action, et si la théorie est exacte, la pratique le sera.

Aussi, quel a été le moyen de réaliser dans la société une géométrie et une mécanique de plus en plus parfaites, par exemple de nous soumettre les objets extérieurs, de nous faire traverser rapidement l'espace, de nous donner des organes nouveaux par une nouvelle industrie ? — La pratique est sortie de la science, dont elle n'est que le prolongement. Pour faire de la bonne géométrie, la société humaine n'a eu besoin que d'apprendre la géométrie. Le véritable enchanteur, qui transforme toutes choses par une magie naturelle et finit par se transformer, par s'*enchanter* lui-même, c'est la science. Dans toutes ces actions qui se réduisent à l'application de telle ou telle vérité scientifique, claire ou obscure, nous n'avons point besoin de supposer une volonté distincte de l'intelligence, comme un serviteur prêt à exécuter l'ordre de son maître. Ici l'ordre s'exécute lui-même : l'homme pense, il sent, et l'acte suit.

La sensibilité même peut être considérée comme une conscience plus ou moins confuse des idées qui agissent et luttent en nous. Pascal définissait les passions avec profondeur en les appelant des précipitations de pensées. Ce sont, si l'on veut, des pensées au moins virtuelles qui se meuvent trop vite et en masses trop compactes pour s'apercevoir elles-mêmes : la conscience traversée par elles, comme une eau troublée, perd sa transparence. Sentiment et pensée sont au fond identiques et n'expriment que des degrés divers d'une même réalité.

Tel est le déterminisme qui, selon nous, régit tout ensemble et l'intelligence invisible et ses manifestations visibles sous la forme du mouvement. Nous sommes soumis à ce déterminisme dans tous les actes qui relèvent du désir ou de la pensée, des passions ou des idées. Si tout était pour nous une affaire de savoir positif, une question de pure science, la science positive nous régirait d'une manière infaillible. Par exemple, si nous n'avions jamais à faire autre chose que des applications de la géométrie, de la mécanique, de la physique, de la biologie, nous n'aurions besoin que de perfectionner notre science pour perfectionner l'application et, encore une fois, nous ne serions que le milieu à travers

lequel ces sciences se réaliseraient elles-mêmes, selon les lois de leur propre nécessité.

Transportons dans la morale une conception analogue. Nous y trouvons d'abord une partie *positive*, où la science est le grand ressort : si la pratique de la géométrie n'est que de la géométrie qui se manifeste, pourquoi la pratique de la morale, dans ce qu'elle a de scientifique et de positif, ne serait-elle pas simplement la science morale se manifestant de plus en plus à mesure qu'elle prend mieux conscience d'elle-même? Et s'il y a encore dans la morale une partie *métaphysique*, toute spéculative et hypothétique, toute tournée vers l'idéal suprême comme l'art est tourné vers le beau, pourquoi la réalisation et la mise en pratique de ces hautes hypothèses morales, de ces croyances supérieures à la vérification, ne serait-elle pas encore une connaissance réalisée, mais cette fois une connaissance du possible ou du probable, non plus du positif et du certain ? En un mot, la haute moralité serait non plus de la science proprement dite, mais de la métaphysique se réalisant elle-même.

Relativement à cette doctrine des idées et de leur influence, M. Spencer nous a fait une réponse du plus haut intérêt, que nous devons citer pour l'éclaircissement de la question : « J'acquiesce entièrement, nous dit le philosophe anglais, à votre croyance que l'idéal moral devient lui-même un facteur dans notre progrès vers un état plus moral. Les idées et les émotions appropriées à une phase quelconque du progrès social s'aident toujours les unes les autres, car les émotions renforcent les idées et les idées donnent un caractère défini aux émotions ; dans cette mesure, les idées arrivent à former une partie de l'ensemble des agens produisant le mouvement (*the agency producing movement*). Toutefois, à ce que je pense, elles ne sont pas elles-mêmes des forces, mais elles favorisent les actions de ces forces qui naissent des émotions, en rendant leurs directions plus spécifiques, en diminuant le frottement, etc. » — L'accord entre l'opinion de M. Spencer et la nôtre n'est pas impossible : tout dépend du sens que l'on attache au mot *idée*. Si on entend par là une forme abstraite et logique, l'idée n'est peut-être pas par elle-même une force, quoique après tout ce qui contribue à la détermination, à la direction, à la spécification d'une force ne puisse être qu'une force ; le cadre même d'un tableau est une force, les digues d'un fleuve sont une force, ce qui diminue le frottement d'une force contre une autre doit être encore une force. Mais l'idée dont nous voulons parler est l'idée réelle, l'idée en acte, par conséquent l'action de penser à une chose déterminée ; cette chose même à laquelle nous pensons est, en morale,

une action que nous concevons comme devant être désintéressée ; or l'action de penser à une action, c'est déjà une première réalisation de l'acte pensé. Toute action qui est ainsi en voie de se réaliser est évidemment une force en activité, une tendance qui se déploie ou, pour parler un langage plus psychologique, un exercice de la volonté : penser, c'est donc agir et vouloir. En ce sens, M. Spencer nous accordera que l'idée, action consciente, est une force, que la pensée de l'idéal est déjà une volonté de l'idéal, que par conséquent l'intelligence est active en elle-même et par elle-même, que la raison est une puissance exécutive et non, comme on se la représente d'ordinaire, simplement délibérative. La raison n'est pas assise comme un juge immobile, elle est elle-même en cause; elle accuse ou se défend, elle prend une part active à la lutte. Elle n'est pas non plus comme un spectateur au théâtre, elle est un acteur qui joue et se voit jouer tout ensemble : c'est à la lettre et non-seulement par métaphore que, dans les drames de Corneille, la raison et la passion sont aux prises, et il en est ainsi dans tous les drames réels de la vie.

M. Spencer nous écrit encore : « Je pense que, quoique les idées morales servent comme agens secondaires, elles ne sont elles-mêmes rendues possibles que par la *croissance* de ces sentimens moraux qui résultent de l'adaptation à l'état social. Dans mon premier ouvrage : *Social Statics*, publié en 1850, je vois que j'ai indiqué cette opinion. Au chapitre VI se trouve ce passage : — « Proportionnellement aux forces de la sympathie d'une part, de l'instinct des droits personnels d'autre part, se développera l'inclination à se conformer à la loi de l'égale liberté pour tous. En même temps l'inclination à se conformer à cette loi engendrera une croyance correspondante en la loi même. Aussi est-ce seulement après que le progrès de l'adaptation a fait un pas considérable que peuvent se produire, soit la subordination effective à cette loi, soit la perception de la vérité de cette loi. » M. Spencer fait ainsi marcher l'idée derrière la croyance, la croyance derrière le sentiment, le sentiment derrière l'inclination, enfin l'inclination derrière le fait de l'adaptation sociale; l'idée n'est pour lui que la dernière et la plus abstraite formule de l'adaptation même, elle en est comme l'équation algébrique. Que tel soit l'ordre historique de notre développement intellectuel et moral, nous ne le nions pas ; mais le point de vue de M. Spencer n'exclut nullement le nôtre. Une fois produite par les faits, l'idée modifie à son tour les faits eux-mêmes et devient un mobile capable de réagir sur eux : voilà ce que nous soutenons. Une fois engendrée, l'idée engendre à son tour une croyance dans la possibilité de sa propre réalisation; cette croyance produit un sentiment, semblable à l'attrait que l'artiste éprouve pour l'œuvre

d'art dont il se représente la possibilité; le sentiment produit une inclination, semblable au besoin de créer que ressent l'artiste; l'inclination enfin suscite les moyens de sa réalisation effective, elle entraîne l'acte, et l'idée est ainsi devenue réalité. Le fait objectif et extérieur avait produit le fait subjectif et intérieur, l'idée; celle-ci, à son tour, reproduit le fait extérieur, mais en le transformant, en le perfectionnant, en l'adaptant à elle-même. Ce qu'on appelle la liberté humaine se réduit, pour l'expérience psychologique et indépendamment des croyances métaphysiques, à ce pouvoir qu'a l'idée de dominer le fait et de se l'assujettir. Nous sommes persuadé d'ailleurs que M. Spencer ne niera pas cette énergie de l'idée, quoiqu'il incline plutôt à placer la principale puissance dans les faits extérieurs, dans l'état donné de la société, en un mot dans le milieu « ambiant. » Mais si sa doctrine est vraie dans son application au passé de l'humanité, la nôtre ne l'est pas moins, si nous ne nous trompons, dans son application à l'avenir de l'humanité. Ce sont les faits qui ont fini par faire naître l'algèbre dans le cerveau de l'homme, soit; mais l'algèbre est sortie à son tour de ce cerveau tout armée et capable de soumettre à sa domination les faits extérieurs. De même, l'adaptation à la société a produit la morale, mais la morale saura s'adapter la société. Le naturalisme a donc son prolongement nécessaire dans l'idéalisme, et nous pouvons conclure que, parmi les mobiles qui agissent sur l'homme, et qui sont des données « positives » de la morale comme de la psychologie, il faut faire une place à l'idéal.

En résumé, tout comme la raison peut être à elle-même sa fin, sa loi, c'est-à-dire sa raison, ainsi elle peut être à elle-même sa force, son moyen de réalisation; de même qu'elle est *autonome*, elle peut être *automotrice*. Sans doute l'intelligence, en agissant, produit encore le plaisir, mais celui-ci n'est plus qu'un résultat immédiat, non le but, ni la cause. En outre, c'est un plaisir d'un nouveau genre, une conscience de soi et de son activité raisonnable, une jouissance immédiate de soi. Dès que l'être, devenu intelligent, a acquis assez d'élasticité pour agir et se déployer immédiatement sous l'influence de l'idée, le plaisir *phénoménal* et passif de la sensation disparaît au profit de la conscience continue et de la jouissance active continue. Ainsi est rendue possible la moralité. Les évolutionnistes n'ont pas assez compris que chez l'homme, être pensant, l'idéal même devient une des « conditions d'existence » de la réalité. De plus, ils ont considéré trop exclusivement dans l'individu l'adaptation au milieu physique ou social, par conséquent l'utilité tout extérieure ou, comme dirait un disciple de Kant, la finalité extérieure. M. Spencer nous parle sans cesse du milieu

social, *the social environment*, et de l'équilibre avec ce milieu comme idéal suprême de l'individu. Mais il y a un autre genre d'adaptation qui méritait d'être considéré : c'est l'adaptation de l'individu à lui-même, c'est-à-dire à ses vraies « conditions intérieures d'existence » et de développement. Le maximum de puissance pour l'activité, le maximum de conscience et de connaissance universelle pour l'intelligence, le maximum de jouissance pour la sensibilité, voilà le véritable *équilibre* intérieur de l'être. Il en résulte que l'individu, comme tel, a déjà un certain idéal auquel il doit s'adapter pour réaliser en sa plénitude son existence propre ; il conçoit cet idéal de puissance, de connaissance et de jouissance, qui n'est que sa nature même parvenue au « terme de son évolution ; » cette conception se réalise peu à peu et produit ainsi ce qu'on peut nommer la finalité intérieure, abstraction faite du milieu physique et social.

IV.

Nous venons de voir que la doctrine anglaise a besoin d'être complétée, au point de vue psychologique, par une conception plus large et plus exacte des ressorts de notre nature, motifs ou mobiles ; elle n'a pas moins besoin d'être complétée, au point de vue cosmologique, par une idée plus juste du rôle qui appartient au plaisir dans l'univers. D'ailleurs nous allons voir la morale darwiniste tendre elle-même vers ce point de vue supérieur, vers l'idéalisme, et se montrer ainsi en progrès sur la morale utilitaire dont elle était sortie.

Selon l'idéalisme, le plaisir, en tant que phénomène particulier et personnel, est un fait qui, pour la science, ne s'explique pas par lui-même. Le plaisir, en effet, a une cause, une raison, il est dérivé ; l'intelligence peut concevoir cette cause et cette raison : elle peut donc apprécier tel ou tel plaisir particulier au nom de ce qui, en général, produit et doit produire le plaisir, explique et justifie scientifiquement le plaisir. La jouissance de l'ivrogne, par exemple, est un résultat accidentel de circonstances variables et transitoires, un phénomène que la science peut juger, et qu'elle juge effectivement anormal, bestial, contraire à la nature générale de l'être raisonnable et aux lois cosmologiques de la vie. Au point de vue même de l'esthétique (que l'école anglaise a d'ailleurs le tort de négliger entièrement), le plaisir peut se juger encore ; la science n'a-t-elle pas le droit de prononcer que le plaisir causé par la Vénus hottentote est moins rationnel, le plaisir causé par la Vénus de Milo plus

rationnel? Non-seulement le plaisir n'est qu'un effet de certaines causes, mais encore il n'est, peut-on ajouter, qu'un mode de l'être, une simple manifestation de l'être à lui-même. Ce mode répond à un certain état ou à une certaine action de l'être; la science, pour l'apprécier, doit donc remonter à l'être même et aux lois objectives de son développement. Bien plus, le plaisir proprement dit n'est qu'une partie et non un tout; le tout serait la félicité, comme l'école anglaise le reconnaît; mais cette félicité même nous apparaît encore comme une simple manifestation de l'état où l'être se trouve ou de l'action qu'il exerce; la félicité est donc encore une conséquence des lois scientifiques de l'univers, non un principe. A l'être heureux la science peut toujours demander : Pourquoi es-tu heureux? — Le bonheur est la satisfaction de la volonté et de ses tendances; on est heureux quand on possède pleinement ce qu'on veut; le plaisir suppose donc la tendance, la tendance à son tour suppose la vie et l'activité ou, si l'on préfère ce mot, la volonté. C'est par conséquent l'activité et la vie qui est primitive pour la science, et c'est le plaisir qui, sous tous les rapports, est dérivé. Voilà les principes de l'idéalisme, et ils ne sont pas en contradiction formelle avec le naturalisme anglais.

Non-seulement, selon les idéalistes, le plaisir peut ainsi se juger au nom de la science, il le peut aussi au nom de la nature même. Les deux points de vue sont d'ailleurs inséparables. Ici encore, l'école de Darwin et de M. Spencer s'écarte de l'utilitarisme primitif. La nature, telle que la cosmologie nous la révèle, ne se soucie pas autant du plaisir et de la peine que semblaient le croire les premiers utilitaires. Ce ne sont là pour la nature que des phénomènes particuliers perdus dans l'ensemble des choses. Elle va devant elle sans se préoccuper des êtres qu'elle fait souffrir. La grande roue qui ne peut se mouvoir sans écraser quelqu'un, c'est l'évolution. Un travail se fait dans l'univers où le bonheur et le malheur des individus semblent compter pour bien peu. Le plaisir et la peine paraissent jouer le même rôle dans les opérations de la nature que la chaleur dans le fourneau du chimiste : il y a des élémens chimiques qui ont beau être en présence, ils ne se combinent pas tant qu'on ne les a pas élevés à une certaine température; mais, une fois combinés, ils ne se séparent plus, même à la température normale. La joie et la souffrance individuelles, les catastrophes de la nature, les révolutions sanglantes de l'histoire sont comme cette chaleur élevée qui produit des combinaisons nouvelles, et ces combinaisons demeurent stables même quand l'effervescence est passée, quand l'être est revenu à son état d'indifférence. Plaisir et peine ne sont peut-être ainsi que des moyens d'excitation, des agens de combinaison, ou, si l'on aime mieux, des ressorts destinés à

faire agir et mouvoir l'être; mais quel est le travail final auquel tend la nature, s'il y en a un? Nous l'ignorons :

> Dans vos cieux, au-delà de la sphère des nues,
> Au fond de cet azur immobile et dormant,
> Peut-être faites-vous des choses inconnues
> Où la douleur de l'homme entre comme élément.

Ainsi, quand on considère la nature entière, le plaisir apparaît comme n'étant peut-être qu'un accident, tout au moins comme n'étant qu'un effet. là une sorte d'antinomie entre le point de vue sensible et le point de vue cosmologique, entre le subjectif et l'objectif : pour la sensibilité le plaisir est tout, pour la science et la nature il n'est qu'une partie dans le tout. La morale anglaise s'est placée d'abord à un point de vue exclusivement subjectif et sensible : Bentham et les purs utilitaires ne parlaient que du plaisir et ramenaient finalement tous les plaisirs à ceux du *moi*. Les évolutionnistes, au contraire, après avoir déclaré avec Bentham que le plaisir est le seul bien, sont obligés ensuite de prendre le point de vue scientifique comme centre de perspective pour contempler l'évolution du cosmos : dès lors, le moi et ses plaisirs se trouvent rejetés au second plan. Le bonheur même ne doit plus être l'objet immédiat de notre poursuite, mais seulement l'objet final. Il est hasardeux, disent les évolutionnistes, de se perdre avec les utilitaires dans l'évaluation directe du plaisir, soit pour l'individu, soit même pour la société : la vraie méthode scientifique consiste à remonter des faits aux lois qui les régissent (1). Une fois introduit dans le système du plaisir, l'élément intellectuel et objectif va grandissant d'importance : il fait pour ainsi dire la tache d'huile, et l'épicurisme primitif des Anglais finit par des considérations qui rappellent le stoïcisme. M. Darwin se voit obligé d'apporter une modification importante à la formule de Bentham et des utilitaires, qui était de prendre pour but le plus grand plaisir du plus grand nombre. L'illustre naturaliste substitue au bonheur du plus grand nombre la « préservation de la race sous ses conditions d'existence. » Le terme de bonheur lui semble en effet trop subjectif et trop humain; il lui préfère un mot plus vague, mais plus objectif, celui de bien-être général. « Ce terme, dit-il, peut se définir ainsi : le moyen qui permet d'élever, dans les conditions existantes, le plus grand nombre d'individus en pleine santé, en pleine vigueur, doués de

(1) Voir sur ce sujet le chapitre de M. Guyau dans *la Morale anglaise contemporaine*, page 165 et suiv. Voir aussi la critique de Bentham par M. Spencer, dans les *Data of Ethics*.

facultés aussi parfaites que possible (1). » Quoique la réalisation de cet état de choses, ajoute-t-il, doive avoir pour conséquence le bonheur, cependant le bonheur doit toujours être considéré comme une conséquence, non comme un principe. M. Spencer dit à son tour : « Les bons et mauvais résultats des actions ne sauraient être accidentels; ils doivent être les conséquences nécessaires de la nature des choses; il appartient à la science morale de déduire des *lois de la vie* et des *conditions de l'existence* quels sont les actes qui tendent à produire le bonheur et quels sont ceux qui tendent à produire le malheur (2). » En un mot, l'homme ne doit plus prendre pour but direct le plaisir et le bonheur mêmes, mais seulement les actes qui sont les conditions générales et nécessaires du bonheur pour tous les hommes.

Dès lors, la morale naturaliste tend à la même conclusion que la morale idéaliste : elle tend à identifier l'idéal moral avec l'achèvement de la nature, avec le dernier terme de son évolution. M. Spencer admet, comme pourrait le faire un idéaliste, que les actes *bons* sont les actes appropriés à leur fin. Seulement il ne faut pas entendre par là, avec le spiritualisme classique, une finalité préétablie par une intelligence : il s'agit simplement d'une conséquence harmonieuse amenée par l'évolution du monde, non d'un principe d'harmonie supérieur ou antérieur à cette évolution. Les nageoires d'un poisson, par exemple, sont bonnes quand elles sont bien adaptées à leur milieu et à leur fonction; cette fonction, étant pour le poisson une condition de vie et de jouissance, peut être appelée une fin, et fait partie de son bien. Bref, la fin n'est qu'un terme naturellement et nécessairement atteint par l'évolution, non un but préconçu par une intelligence supérieure à la nature. Ceci posé, la bonne conduite « est celle qui a atteint le plus haut haut degré de l'évolution... Le terme idéal de l'évolution *naturelle* de la conduite est aussi la règle idéale de la conduite considérée au point de vue *moral*. » Et comme le terme de l'évolution humaine, selon M. Spencer, est la vie sociale, il en tire cette conclusion : « L'homme idéal peut être conçu comme constitué de telle sorte que ses activités spontanées soient d'accord avec les conditions imposées par le milieu social formé d'autres êtres semblables à lui. »

Ici encore, sans contredire le principe fondamental de la doctrine, ne peut-on et ne doit-on pas aller dans cette voie plus loin que MM. Spencer et Darwin? Les lois les plus élevées de l'évolution humaine sont-elles seulement celles qui assurent le perfectionnement

(1) Voir *la Morale anglaise contemporaine*, par M. Guyau, page 160.

(2) On remarquera l'analogie de cette conception avec celle d'un moraliste français, M. Courcelle-Seneuil.

et la félicité de la société humaine? L'homme n'étend-il pas son idée, son désir de perfectionnement et de bonheur à tous les êtres sentans et même aux autres êtres qu'il voudrait appeler à la sensation, en un mot, à l'univers? Quoique l'évolution du monde ne soit pas le déroulement d'un plan divin, elle n'en offre pas moins une direction qu'elle prend d'elle-même, un sens qu'elle fait sortir de son chaos apparent : l'homme s'efforce de pénétrer ce sens : il traduit en son langage, il formule en termes de sentiment, de pensée, de volonté, de bonheur, les vœux encore inconsciens de tous les êtres; génie de la nature, il achève et prononce le mot par elle ébauché. En poursuivant l'idéal, il suit donc encore la nature : tel, d'après un fragment de la courbe décrite par un astre, le savant la prolonge et l'achève; c'est en cédant au mouvement commencé que sa pensée devance le mouvement à venir.

Dès lors, un être doué de raison, capable de science, capable de concevoir des lois valables pour le monde, n'a plus seulement pour « milieu » la société de ses semblables : il a le monde entier. M. Spencer nous dira qu'il en est ainsi de tout être, puisque tout être fait partie de la nature et est en connexion avec elle : le moindre grain de sable n'est-il pas aussi étroitement uni au reste des êtres qu'une étoile au monde sidéral? — Sans doute, mais le grain de sable ignore cette connexion; il n'y peut rien changer, il ne peut se proposer comme fin de la rendre plus étroite et plus consciente; l'homme, au contraire, a conscience de son rapport avec l'universalité des êtres et, en prenant connaissance des lois universelles de la nature, il peut, dans sa sphère d'action, modifier la nature même. L'homme est donc le seul être qui, ayant l'idée du *tout* et le désir que le tout soit heureux, vive intellectuellement et moralement *dans l'univers*; les autres n'y vivent que physiquement; il est le seul être à nous connu en qui le monde semble enfin trouver une conscience pour se concevoir. Dès lors, de ce point de vue cosmologique, il est permis de croire que la vraie loi pour l'homme doit être l'adaptation universelle, non plus seulement sociale ou individuelle. La société humaine n'est elle-même qu'un symbole d'une société supérieure, d'une unité supérieure embrassant l'univers.

Sans doute, au point de vue de la pratique et même de la science positive, il faut bien se contenter en morale, comme le fait M. Spencer, des considérations humaines, soit individuelles, soit sociales; mais ce qui donne aux actions les plus particulières un caractère moral par excellence, ce n'en est pas moins l'intention universelle qu'elles expriment : une simple mesure d'hygiène devient vraiment morale si je veux conserver dans ma personne un

membre de la grande société. Il faut aimer en soi-même sa famille, dans sa famille la patrie, dans sa patrie le genre humain, dans le genre humain la société universelle. La plus haute moralité est dans le dernier but que nous nous posons et dont les autres ne sont pour nous que les moyens. Les théologiens disaient : « Tout acte devient religieux quand il est fait pour Dieu; » traduisant leurs mythes dans le langage de la science, le philosophe peut dire : « Tout acte devient moral quand il est fait pour l'humanité et le monde. »

Ainsi la morale, quoique se bornant dans sa partie positive à formuler les relations des hommes entre eux ou des facultés entre elles, c'est-à-dire les conditions de l'existence individuelle ou sociale, tend néanmoins à exprimer, dans sa partie la plus élevée et vraiment morale, les conditions de l'existence universelle. Les lois de la morale sont *nécessaires*, disent MM. Darwin et Spencer, parce qu'elles représentent les nécessités mêmes de l'existence sociale, soit dans le présent, soit dans l'avenir; l'idéaliste ajoutera : les nécessités de l'existence et de l'évolution universelles. Elles sont *générales*, parce qu'elles expriment les lois de la société entière; l'idéaliste dira : de l'univers en son futur achèvement. Elles sont *immuables*, parce que certaines règles de la société humaine ne peuvent changer, par exemple le respect pour la vie des autres; on peut dire aussi certaines règles : de la société universelle. Elles sont *absolues*, parce qu'elles répondent aux conditions premières, originales de toute cité humaine, conditions d'où le reste dépend et qui ne dépendent point d'un principe supérieur; mettons ici encore, à la place de la cité humaine, la cité du monde. Elles sont *obligatoires*, impératives, parce qu'elles sont la force de la société accumulée dans l'individu et résistant à l'individu même, la tendance de la race opposée à la tendance individuelle; l'idéaliste dira : qui sait si elles ne sont pas aussi la force fondamentale de l'univers, la tendance primitive de toute existence consciente, raisonnable et heureuse, s'opposant aux caprices de la passion? Le remords, ajoute Darwin, est le contraste douloureux entre l'inclination individuelle ou passagère et l'instinct social qui est permanent; peut-être aussi, dira l'idéaliste, entre l'essentiel et l'accidentel de l'existence comme de la félicité. Si l'hirondelle attardée qui couve encore en automne, au moment où toute la troupe va partir, sacrifiait au soin particulier de sa famille l'instinct migrateur, nécessaire pour la conservation de toute l'espèce, la persistance du penchant plus général sous le triomphe momentané du penchant plus particulier produirait en elle, selon le darwinisme, un déchirement intérieur analogue à nos remords : eh bien! l'esprit de l'homme a, lui aussi,

un instinct de migration et de progrès sans limites qui l'oblige, aux dépens même de ses autres affections, à prendre son vol vers la patrie universelle, vers l'immensité. Les combats intérieurs de la conscience, remarque encore Darwin, produisent une lutte pour la vie entre les diverses idées, les diverses tendances, qui sont plus ou moins sociales ou antisociales; de là sélection naturelle dans le domaine de la conscience; l'être moral est celui qui finit par agir dans le sens de la société. Pour l'idéaliste, c'est celui qui agit dans le sens du monde. Enfin, selon MM. Spencer et Darwin, le résultat dernier de cette lutte sans cesse renouvelée est l'évolution ou le progrès des sentimens et motifs moraux, qui se résument dans l'altruisme ; — soit, mais le véritable altruisme est peut-être plus que *social*; aux yeux de l'idéaliste, il est universel et en quelque sorte *mundanus*.

L'idéalisme arrive ainsi à une conclusion importante. L'homme est un être original et à part : il a pour caractère : 1° l'unité, dans sa pensée, des lois de l'existence en général et des lois de son existence propre ; 2° l'unité, dans son désir, des moyens du bonheur universel et de son propre bonheur. Être conscient et raisonnable, il tend donc à prendre pour motif des conditions d'existence et de développement qui soient celles du monde même. Les êtres forment une échelle dont l'homme occupe le sommet. Pour l'animal solitaire, les lois les plus élevées sont celles de la vie individuelle ; il ne conçoit pas de motif supérieur ; pour l'animal sociable, ce sont les lois de la vie sociale ; pour l'être pensant, ce sont les lois de la pensée et de la vie même, qui sont sans doute les lois de l'univers. Le vrai *terme idéal de l'évolution*, comme dit M. Spencer, par conséquent le véritable idéal moral, n'est donc rien moins que la plénitude de l'existence individuelle et universelle, dont la conscience serait la parfaite félicité.

C'est ainsi que peu à peu, en introduisant l'intelligence dans la question morale, — comme sont à la fin obligés de le faire MM. Spencer et Darwin, — on se trouve entraîné à des considérations de plus en plus universelles, qui finissent par toucher à la métaphysique. Tant il est vrai que l'intelligence est comme une force d'expansion qui nous arrache peu à peu au moi pour nous mêler au monde entier : *Toti mundo te insere*. Mais nous ne voulons point ici faire une plus longue excursion dans le domaine métaphysique et dans les hypothèses sur l'univers, quoique la doctrine de l'évolution nous y invite elle-même en nous parlant des lois universelles de la vie. Quelles que soient les différences qui peuvent subsister encore, au point de vue métaphysique, entre le naturalisme et l'idéalisme, leur rapprochement sur le terrain de la science posi-

tive, de la cosmologie comme de la psychologie, n'est ni moins réel ni moins important.

En résumé, les bases positives de la morale, dont nous avons voulu nous occuper exclusivement avec MM. Spencer et Darwin, sont de deux sortes : d'abord les *inclinations*, égoïstes ou altruistes, puis les *idées* scientifiques, qui expriment les conditions du bonheur pour l'individu ou pour la société. En un mot, instinct et science sont les deux grands facteurs de l'évolution morale. Le naturalisme a insisté principalement sur la force de l'instinct; l'idéalisme doit insister de préférence sur la force des idées et montrer dans la science même une puissance qui tend à dominer le monde. Ces deux points de vue, loin de s'exclure, s'appellent et se complètent; ils sont également nécessaires à une morale vraiment positive, qui tient compte de tous les faits, y compris ces faits importans qu'on nomme les idées humaines. Resterait à savoir si les inclinations et les idées scientifiques, « données » de la psychologie et de la cosmologie, épuisent tout le contenu de la morale. Supposez que la science positive aboutisse elle-même à démontrer qu'il y a un dernier problème qu'elle ne peut résoudre et que cependant la pratique doit résoudre, et que ce soit précisément le problème moral ; il faudra bien dire alors que ce n'est plus la science positive qui se réalise elle-même dans les actes moraux les plus élevés : au point où cesseront les idées démontrables ou vérifiables, au point où cessera la science proprement dite, psychologique ou cosmologique, il faudra bien faire intervenir l'hypothèse métaphysique, rejetée par MM. Darwin et Spencer. Il faudra reconnaître ce que nous avons plus haut laissé entrevoir : que la métaphysique, avec ses conjectures sur l'univers, est au fond de la morale et que, malgré ses obscurités, malgré ses doutes, elle se réalise elle-même dans les actions de l'homme comme une spéculation sur l'inconnu dont l'obscurité augmente la sublimité. Nous aurons à mieux préciser dans d'autres études ce point, négligé par l'école anglaise, où la morale, l'art et la métaphysique ne font plus qu'un. La doctrine de l'évolution fait profession de s'en tenir, comme dit M. Spencer, aux « bases positives de la morale, » malgré les problèmes de toute sorte sur les destinées de l'individu, de la société, du monde, au bord desquels elle amène et laisse l'esprit. Nous essaierons de déterminer un jour, en étudiant les écoles contemporaines de France et d'Allemagne, quels sont les « fondemens métaphysiques » de la science des mœurs.

ALFRED FOUILLÉE.

LE

FAVORI D'UNE REINE

DON FERNAND DE VALENZUELA.

Colecion de documentos ineditos para la historia de España, por el marques de la Fuensanta del Valle y D. Sancho Rayon, tomo LXVII; Madrid, 1877.

L'Espagne poursuit, à travers les révolutions et les orages politiques, le mouvement littéraire et historique inauguré, il y a un demi-siècle, par la régence de Marie-Christine. L'Académie de l'histoire est à la tête de ce mouvement, justifiant ainsi son titre et le but formel de son institution sous Philippe V en 1738. Cette académie, qui compte dans son sein presque tous les hommes distingués de la Péninsule dans la politique et dans les lettres, fouille assidûment dans sa riche collection de manuscrits, dans les archives du cabinet du roi, dans les dépôts de la Bibliothèque nationale, sans négliger les dépôts étrangers, ni les archives des grands seigneurs. Guidées par une critique sévère, ces savantes investigations amènent la découverte de documens toujours curieux et nécessairement du plus haut intérêt, non-seulement pour l'histoire politique ou littéraire de l'Espagne, mais pour l'histoire générale de l'Europe. Ces documens sont publiés, à différens intervalles, sous la direction de deux ou trois académiciens, dans le recueil entrepris dès 1842, sous la régence d'Espartero, sur le modèle de la *Collection des documens relatifs à l'histoire de France*, que nous devons à M. Guizot. Nous donnerons une idée de l'importance du recueil espagnol en disant qu'il en est à son soixante-septième volume, paru en 1877.

Ce volume est remarquable par les détails entièrement nouveaux qu'il fournit sur un personnage aujourd'hui bien oublié, et pour-

une récompense suffisante pour en faire pardonner l'injustice. Lord Minto reçut des directeurs de la compagnie des Indes et de tous ceux qui l'avaient approché durant le cours de son administration des témoignages d'estime et de regret qui étaient de nature à lui faire oublier l'ingratitude du gouvernement anglais. Il dut, avant son départ, installer son successeur à sa place et s'achemina, plein d'espérance et en bonne santé, vers l'Angleterre, se promettant de jouir enfin d'un repos bien acquis à Minto, cette *terre promise* où, comme Moïse, il ne devait point lui être donné d'aborder. A Londres, joyeusement accueilli par ses enfans et ses amis, il avait prié sa femme, afin de donner plus de douceur à leur réunion, de l'attendre dans le château témoin de leur première affection, où devait s'écouler désormais le reste de leurs jours. Cependant, un refroidissement pris aux funérailles de lord Auckland, son beau-frère, devint bientôt une maladie si grave que, persistant à partir pour atteindre sa chère maison, lord Minto fut forcé de s'arrêter sur la route, dans une auberge. C'est là qu'il expirait avant même que l'épouse qui l'attendait impatiemment après sept années d'absence eût eu le temps d'arriver pour recevoir son dernier soupir.

Cette fin, qui clôt si brusquement la carrière d'un homme de bien, est un de ces mystères de la Providence qu'il ne nous est permis ni de comprendre ni de juger. S'il n'obtint pas la récompense que, suivant les prévisions humaines, une vie si bien employée méritait de rencontrer, dès ce bas monde, la seule qu'il ait, en effet, ambitionnée, celle d'un bonheur goûté parmi les joies de la famille au sein de la considération générale, lord Minto, devra, du moins, à la récente publication de sa petite-nièce l'honneur d'avoir été, après sa mort, apprécié à sa juste valeur par ses compatriotes. Il n'est aucun d'eux qui ne rende aujourd'hui justice aux facultés éminentes qu'il a déployées sur le vaste théâtre des Indes, et son administration y est encore regardée comme ayant été des plus heureuses pour ces lointaines contrées où tant d'intérêts réclament la direction d'une main habile, aussi prudente que ferme. Pour nous, Français, la mémoire de lord Minto, vice-roi de la Corse pendant l'occupation de cette île par les Anglais et gouverneur des Indes alors qu'une expédition, organisée par ses soins nous enlevait l'Ile de France et Bourbon, demeure au contraire associée à de pénibles souvenirs; quelle qu'en soit l'amertume, nous nous en serions voulu s'ils nous avaient empêché de reconnaître, chez cet ancien adversaire, des qualités qui, parmi toutes les nations ayant gardé le souci de la vérité, ont toujours eu droit au respect et même à une généreuse sympathie.

C. Du Parquet.

LES TROIS ÉTATS

DE

L'ESPRIT HUMAIN

Ce serait se refuser à l'évidence que de ne point reconnaître les conquêtes faites par le positivisme, non-seulement dans le monde savant, mais encore dans le nombreux public plus ou moins initié aux expériences et aux théories scientifiques. Les méthodes de cette école sont si sûres, les principes si simples, et les conclusions paraissent si sages; elle répond si bien aux tendances essentiellement positives de notre temps, que ses succès croissans n'ont rien qui puisse nous surprendre. Ni les hardis et obscurs systèmes de la philosophie allemande, qui avaient un moment ranimé le goût des spéculations métaphysiques, après la critique de Kant, ni les brillantes restaurations des vieilles doctrines que nos historiens de la philosophie avaient su faire revivre par leur ardeur de recherches et leur talent d'exposition, ne pouvaient tenir définitivement contre la critique des philosophes et l'esprit positif des savans. Quand donc une école inspirée de Bacon vint avec moins d'éclat et plus de précision rappeler à l'esprit humain sa radicale incapacité d'atteindre par l'expérience autre chose que les lois et les conditions des phénomènes observés, quel que soit l'ordre de ses recherches, elle ne put manquer de trouver un puissant écho dans le monde savant et dans un public avide de certitude scientifique. De toutes les écoles qui ont paru sur la scène philosophique des temps anciens et modernes, l'école positiviste est assurément celle qui a fait le moins de frais d'imagination spéculative, de pro-

fondeur d'analyse, de force de discussion pour établir sa doctrine. On ne rencontre dans les œuvres de ses meilleurs adeptes rien qui ressemble à la critique d'un Hume, d'un Kant, et de leurs dignes continuateurs dans notre pays, Cournot et Renouvier. Le positivisme n'a cru avoir besoin de faire aucun effort d'analyse et de démonstration pour justifier sa thèse. Il n'a point cherché à pénétrer au fond du problème de la connaissance, qui a tant occupé les profonds ou vigoureux esprits de l'école critique. Il ne s'est pas plongé dans l'étude des doctrines philosophiques anciennes, modernes ou contemporaines. Il s'est contenté de faire appel à l'esprit du temps, découragé et dégoûté par l'anarchie des doctrines métaphysiques. Rien de moins ambitieux que son but; rien de moins nouveau que sa méthode : c'est le but et la méthode même de la science proprement dite, avec laquelle il est bien difficile de ne pas confondre sa philosophie, malgré les prétentions et le langage de ses adeptes. Il se fait gloire d'être l'école de l'expérience pure, et il y trouve un titre de supériorité sur toutes les écoles contemporaines.

I.

L'école d'Auguste Comte ne relève point de Kant, dont elle ignore et dédaigne la subtile et savante critique. Son premier maître est Bacon, dont les aphorismes lui servent de principes, dans son jugement sur la métaphysique, et dans sa théorie de la philosophie positive. A-t-elle eu d'autres antécédens? Il est permis de le présumer, quand on pense aux *Esquisses* de Turgot. Comte était conduit naturellement à la loi des *trois états* par la direction de sa pensée et par l'influence de l'esprit du temps; on ne peut guère admettre pourtant qu'il ait ignoré la pensée et le langage même du philosophe économiste. « Avant de connaître, dit Turgot, la liaison des effets physiques entre eux, il n'y eut rien de plus naturel que de supposer qu'ils étaient produits par des êtres intelligens, invisibles et semblables à nous. Tout ce qui arrivait sans que les hommes y prissent part eut son dieu auquel la crainte et l'espérance firent bientôt rendre un culte, et ce culte fut encore imaginé d'après les égards qu'on pouvait avoir pour les hommes puissans, car les dieux n'étaient que des hommes plus puissans et plus ou moins parfaits, selon qu'ils étaient l'ouvrage d'un siècle plus ou moins éclairé sur les vraies perfections de l'humanité. Mais quand les philosophes eurent reconnu l'absurdité de ces fables, sans avoir acquis néanmoins de vraies lumières sur l'histoire naturelle, ils imaginèrent d'expliquer les causes des phénomènes par des expres-

sions abstraites, comme essences et facultés, expressions qui cependant n'expliquaient rien, et dont on raisonnait comme si elles eussent été des êtres, de nouvelles divinités substituées aux anciennes... Ce ne fut que bien tard, en observant l'action mécanique que les corps ont les uns sur les autres, qu'on tira de cette mécanique d'autres hypothèses que les mathématiques purent développer et l'expérience vérifier (1). » N'est-ce pas la loi des trois états formulée avec une clarté et une précision qu'on retrouve à peine dans les livres d'Auguste Comte? Seulement Turgot n'en a pas tiré les mêmes conséquences que le père de l'école positiviste, en matière de théologie et de métaphysique. On sait qu'il était sincèrement religieux, et il n'est pas sûr qu'il ait partagé le dédain des encyclopédistes de son temps pour toute espèce de métaphysique.

Voici les réflexions très simples et très accessibles au bon sens vulgaire que suggère au positivisme le spectacle des interminables discussions métaphysiques sur l'absolu. « Au début de ses recherches dans toutes les sciences, l'esprit humain est surtout animé par l'ambition de pénétrer l'essence des choses et d'arriver à la notion dernière qui les explique universellement. Là, dans le domaine de la spéculation, il se trouve à l'aise, il poursuit sans fin ses propres créations, il renouvelle incessamment les combinaisons des données qu'il se fournit à lui-même; et, trompé par les fausses apparences d'un horizon qu'il croit sans bornes, heureux de manier à son gré des élémens dociles, il abandonne le contingent, le fini, le relatif, comme on dit dans le langage de l'école, c'est-à-dire la réalité des choses, telle qu'elle se présente (2). » Or l'absolu est inaccessible à l'esprit humain, non-seulement en philosophie, mais en toute science. On aura beau grandir la portée des télescopes, on n'atteindra jamais les bornes de l'univers, si l'univers a des bornes. On ne fait qu'étendre le champ de la connaissance; on ne l'embrasse point dans toute son étendue. Aussi, dans les sciences définitivement constituées, a-t-on abandonné toute spéculation sur les notions absolues. L'astronome a ramené les phénomènes astronomiques du système solaire à la loi de gravitation; il a pu, par une induction toute scientifique, étendre la portée de cette loi à tous les phénomènes du système céleste tout entier : il l'a acceptée comme le dernier mot de la science, sans se demander ce qu'est cette loi en soi, ni quelle en peut être la cause. Ce que toute vraie science abandonne comme une recherche illusoire, la métaphysique persiste en vain à le chercher. Les notions absolues ne sont susceptibles ni de démon-

(1) *Histoire du progrès de l'esprit humain*, p. 294.
(2) Littré, *Conservation, Révolution, Positivisme*, p. 37.

stration ni de réfutation. L'étude des sciences positives crée chez les modernes des habitudes mentales qui deviennent impérieuses et ne laissent plus d'accès à une autre méthode. Pour des esprits ainsi formés, tout ce qui ne peut être démontré par les procédés scientifiques est une hypothèse hors de portée, et qu'il serait vain de réfuter. « Avant de savoir si une chose est dans la catégorie de celles qui se réfutent, il faut savoir si elle est dans la catégorie de celles qui se démontrent (1). »

L'histoire confirme ces considérations générales sur la métaphysique et sur la science. Quel spectacle nous offre la succession de spéculations métaphysiques? Rien dans cette étude ne passe à l'état de vérité incontestable; rien ne peut jamais être considéré comme définitivement acquis; rien ne persiste dans ces systèmes qui se succèdent, excepté la tentative toujours renouvelée d'aborder des problèmes insolubles. C'est une expérience qui, en se prolongeant depuis l'origine de la métaphysique jusqu'à ses dernières œuvres, est devenue décisive. Ce labeur ingrat a duré deux mille ans; pendant vingt siècles l'esprit humain a roulé sans relâche et sans repos son rocher de Sisyphe, toujours le laissant tomber de ses mains fatiguées, et toujours le reprenant et le remontant avec une ardeur et des forces nouvelles. En fait, ces systèmes, en se succédant, se remplacent continuellement les uns les autres; en fait, ils n'ont point encore à cette heure de principe établi sur lequel tout débat soit clos. A chaque époque métaphysique, on fait table rase; on reprend les questions fondamentales sur d'autres données; et tout le travail ancien est perdu, si ce n'est comme exercice et comme éducation de la raison humaine. L'histoire du monde, comme dit Schiller, est le jugement du monde, et des variations perpétuées incessamment pendant plus de vingt siècles sont le jugement de la métaphysique (2).

Tout autre est le tableau que l'histoire nous présente de la science. Là, fait observer M. Littré, le progrès est continu; ce qui est acquis une fois l'est pour toujours, et le moindre coup d'œil jeté sur les diverses parties de la connaissance humaine qui ont reçu le nom de sciences suffit pour montrer que l'état présent est supérieur au passé. Du moment que ces sciences ont trouvé un fondement solide, elles ont bâti avec confiance et élevé un édifice auquel chaque époque ajoute un étage. Rien de plus saisissant et de plus instructif que ce contraste entre l'œuvre de la science proprement dite et celle de la métaphysique. Tandis que celle-ci

(1) Littré, *Conservation, Révolution, Positivisme*, p. 38.
(2) Littré, *ibid.*, p. 44.

s'agite sur place, celle-là monte par degrés vers les hauteurs de l'infiniment grand, et descend également par degrés dans les profondeurs de l'infiniment petit.

L'histoire ne fournit pas seulement une démonstration à la thèse de l'école positiviste sur l'impuissance radicale de la métaphysique; elle lui permet de tirer de la succession des méthodes, — théologique, métaphysique, scientifique, — une loi qui en explique la raison historique, tout en fermant à la métaphysique les voies de l'avenir. Il faut bien s'entendre sur le caractère et la portée de cette loi de l'école qu'il importe de ne pas confondre avec une autre loi parfaitement établie avant l'avènement du positivisme. L'histoire moderne, particulièrement l'histoire de la philosophie, compte depuis longtemps parmi ses vérités générales la distinction de deux âges dans la vie, soit collective, soit individuelle de l'humanité : c'est l'âge de l'imagination et l'âge de la raison, l'époque religieuse et poétique, et l'époque philosophique et scientifique. La psychologie est d'accord avec l'histoire pour reconnaître que l'esprit humain débute par les facultés et les œuvres de spontanéité, religion et poésie, hymnes et chants, et qu'il finit par les facultés et les œuvres de réflexion, raisonnement, observation, analyse, science, prose et exercices logiques. Il y a une exception apparente à cette loi : ce sont les religions et les poésies d'un caractère savant et réfléchi qui ont pris naissance et ont fleuri au sein d'une civilisation avancée. Mélange d'imagination et de réflexion, de théologie et de métaphysique, de génie naturel et d'art, ces œuvres complexes n'en ont pas moins pour caractère propre la prédominance, les unes du surnaturel et les autres de la fiction : ce qui explique les noms que toutes les langues humaines leur ont conservés. Cela n'infirme donc en rien la loi historique qui fait succéder partout et toujours, dans un ordre invariable, les deux âges de l'humanité dont on vient de parler. La loi dont l'école positiviste s'attribue la découverte avec raison, mais à ses risques et périls, est tout autrement précise et systématique. Elle comprend un terme de plus dans sa synthèse. L'histoire de l'esprit humain, telle que l'entend le positivisme, se partage, non en deux, mais en trois états qui contiennent tout son développement, depuis sa première origine jusqu'à nos jours, l'état théologique, l'état métaphysique, l'état scientifique, qui, à proprement parler, ne fait que commencer. C'est par la théologie que l'esprit humain a débuté; à la théologie a succédé la métaphysique qui l'a remplacée, tout au moins dans le monde de la pensée, tandis que la théologie se conservait dans le monde du sentiment et de l'imagination. A la métaphysique succède en ce moment la science qui tend irrésistiblement à la remplacer. Telle est la loi de l'histoire.

La théologie et la métaphysique, toujours d'après l'école positiviste, ont pour objet le même ordre de questions; elles n'en diffèrent que par la manière de les résoudre. Ce sont les causes premières, les premiers principes des choses, l'absolu, en un mot, qu'elles recherchent toutes deux. Mais, tandis que la théologie personnifie cet absolu en un ou plusieurs individus dont la forme est empruntée à la nature ou à l'humanité, la métaphysique en fait une ou plusieurs entités abstraites, principes, forces, substances, qu'elle réalise à part des phénomènes et de leurs rapports. L'esprit humain passe par ces divers états, en suivant invariablement l'ordre ci-dessus indiqué. Toute explication des choses commence par le dogme théologique. Puis vient la doctrine métaphysique, qui contredit le dogme et essaie de le remplacer en substituant ses explications à celles de la théologie. Enfin paraît la théorie scientifique, qui finira par mettre à néant le dogme et la doctrine tout à la fois, et par régner en souveraine absolue et unique sur leurs ruines sous le nom de philosophie positive. Auguste Comte était trop de son siècle pour ne pas comprendre que la théologie et la métaphysique ont eu leur nécessité et leur utilité. Son plus éminent disciple, moins absolu, et beaucoup plus familier avec les sciences historiques, était plus en mesure d'expliquer avec précision le rôle de ces deux puissances de la pensée. « La métaphysique a un rôle essentiellement critique, par conséquent toujours lié à des données qui ne lui sont pas exclusivement propres : ce sont les données théologiques. La métaphysique s'occupe des mêmes objets que la théologie, mais elle s'en occupe d'une manière différente. Dès lors s'établit entre l'une et l'autre un rapport qui détermine inévitablement le caractère de la métaphysique : aussi la voit-on constamment en conflit avec les pouvoirs religieux, dont elle compromet les conditions d'existence. La prétention de traiter d'une façon indépendante les questions que les théologiens résolvent n'a jamais été acceptée par les pouvoirs religieux; mais, d'un autre côté, la prétention de limiter dans un certain cercle les discussions sur les notions absolues communes aux théologies et à la métaphysique n'a jamais été acceptée par celle-ci. De là le rôle social des théologies et des métaphysiques. Dans l'histoire des peuples les plus avancés, ces deux puissances ont été invincibles l'une pour l'autre : elles se sont partagé le domaine commun par des limites continuellement variables entre la foi et le raisonnement (1). » En un mot, pour l'école positiviste, la théologie et la métaphysique valent, non par le fond des doctrines, qui ne reposent sur aucune donnée susceptible de

(1) Littré, *Conservation, Révolution, Positivisme*, p. 46-47.

vérification, mais par la fonction sociale qu'elles remplissent provisoirement. La théologie moralise l'homme dans son enfance; la métaphysique l'émancipe dans sa jeunesse; la science seule peut le conduire à sa vraie destinée, qui est la conquête de la nature et le gouvernement des sociétés.

Maintenant quelle est cette philosophie par laquelle le positivisme remplace la métaphysique? Comte en a donné la définition et la méthode dans son *Cours de philosophie positive*. « Les sciences, pour se transformer en philosophie, n'ont qu'une chose à faire : c'est de s'ordonner elles-mêmes en système. Cette élaboration accomplie, elles satisferont à toutes les conditions d'une philosophie, c'est-à-dire qu'elles fourniront les premiers principes de toutes nos notions rangées dans l'ordre vraiment naturel (1). » C'est ce dernier travail que Comte a exécuté dans son principal ouvrage, où il montre les rapports des diverses sciences entre elles, et les relie les unes aux autres, les plus complexes aux plus simples, les plus concrètes aux plus abstraites, reconstituant ainsi l'arbre de la science avec toutes ses ramifications. La philosophie n'est donc que la science elle-même, mais la science vue de haut, la science considérée non plus dans le détail des spécialités, mais dans l'ensemble de ses rapports généraux, dans l'organisation de ses diverses parties, dans l'unité encyclopédique de son objet. En sorte que la science et la philosophie ne sont plus deux ordres de connaissances distincts par la nature des problèmes et des méthodes, mais simplement deux points de vue d'une seule et même étude, qui sont entre eux comme le particulier au général, comme l'analyse à la synthèse. Enfin, tandis que la science se fait avec l'observation et l'expérience, la philosophie se fait avec la comparaison et la généralisation des faits observés.

Voilà une solution aussi simple que radicale du problème de la connaissance : la science seule, mais la science avec sa plus profonde analyse et sa plus haute synthèse. Y a-t-il là de quoi satisfaire à tous les besoins légitimes de l'esprit humain? L'école positiviste le pense, en faisant d'ailleurs observer que la philosophie positive n'entend pas circonscrire la réalité universelle dans les limites relativement étroites de la connaissance humaine. Qu'on nous permette encore de compléter ce rapide résumé de la doctrine en citant les belles et fortes paroles du grand disciple de Comte : « La philosophie positive est à la fois un système qui comprend tout ce qu'on sait sur le monde, sur l'homme et sur les sociétés, et une méthode générale renfermant en soi toutes les voies par où l'on a appris toutes

(1) Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, t. v, p. 50.

ces choses. Ce qui est au delà, soit matériellement le fond de l'espace sans bornes, soit intellectuellement l'enchaînement des causes sans terme, est absolument inaccessible à l'esprit humain. Mais inaccessible ne veut pas dire nul ou non existant. L'immensité tant matérielle qu'intellectuelle tient par un lien étroit à nos connaissances, et ne devient que par cette alliance une idée positive et du même ordre; je veux dire que, en les touchant et en les bordant, cette immensité apparaît sous son double caractère, la réalité et l'inaccessibilité. C'est un océan qui vient battre notre rive, et pour lequel nous n'avons ni barque ni voile, mais dont la claire vision est aussi salutaire que formidable (1). »

Une telle simplicité de méthode, de principes et de doctrine ne pouvait manquer de gagner au positivisme tout ce qu'il y a d'esprits essentiellement positifs dans le monde de la science et de la philosophie; mais rien n'a plus contribué à la popularité de cette école que la loi des *trois* états. Un siècle qui ne croit qu'à l'expérience, à l'expérience historique comme à l'expérience naturelle, devait accueillir avec une faveur toute particulière une philosophie qui venait lui dire en toute confiance : « La théologie a fait son œuvre; la métaphysique a fait la sienne. Voici maintenant le moment de l'œuvre philosophique proprement dite; c'est la science, et la science seule, qui peut l'accomplir avec ses élémens, ses méthodes et ses théories. On n'est ni injuste ni dédaigneux pour les œuvres de la théologie et de la métaphysique; on reconnaît leur nécessité provisoire et leurs importans services. Seulement on leur signifie avec toute la déférence possible que l'heure est venue où elles n'ont plus rien à faire dans l'œuvre future de l'humanité, au moins chez toutes les grandes sociétés qui ont enfin goûté au fruit de l'arbre de la science. » Et ainsi s'explique la faveur dont jouit cette école, en dépit des fortes réfutations des esprits les plus élevés et les plus profonds de notre temps. Ainsi s'explique aussi la parfaite sérénité de nos positivistes, leur invincible répugnance pour tout ce qui ressemble à une spéculation métaphysique, eût-elle pour base les données de la science elle-même. Pour eux, c'est recommencer le passé, quand il faut ne songer qu'à l'avenir. Une expérience historique de plus de vingt siècles, faite dans les conditions les plus diverses, avec le génie des plus grands esprits, anciens et modernes, a tranché la question contre toute spéculation qui dépasse le domaine des vérités susceptibles d'observation et de vérification. Une loi s'en est dégagée, absolue et d'une évidence irrésistible, la loi des trois états de l'esprit humain. Parvenu enfin

(1) Littré, *Préface d'un disciple.*

au troisième, après tant de vains efforts et de longs détours, il ne peut plus, sans rétrograder, rentrer dans un ordre de fictions ou d'abstractions où le génie lui-même n'a jamais pu faire autre chose que l'œuvre de Pénélope.

L'école positiviste a-t-elle fait, dans le champ de l'histoire, une aussi décisive découverte qu'elle le croit et le proclame? En attendant un sérieux examen, on peut lui accorder dès à présent que cette vue historique, qui a fait surtout sa fortune philosophique, ne manque pas de vérité. Il est manifeste que l'esprit humain a imaginé avant de penser, et qu'il a conçu les causes des phénomènes observés sous des formes sensibles et concrètes, avant de les comprendre sous des formules abstraites et purement intelligibles. Il n'est pas moins évident qu'une fois entré dans la période de la pensée proprement dite, il a dû se livrer plutôt à la spéculation pure et à l'hypothèse qu'à l'observation patiente et à l'analyse exacte, emporté par le désir d'expliquer par des synthèses prématurées la réalité qu'il avait sous les yeux. Si le positivisme s'était borné à cette observation, il n'eût donné prise à aucune critique. S'il eût, de plus, montré que la métaphysique, en prenant ce mot dans son sens le plus large, a occupé d'abord tout le domaine de la connaissance, et que peu à peu elle a cédé la place à la science, de façon à ne plus avoir de refuge que dans la haute sphère de la spéculation philosophique, on pouvait encore, sauf quelques réserves, lui accorder que l'histoire de l'esprit humain ne contredit point cette autre loi du progrès scientifique. Il n'eût fait que rappeler des vérités déjà connues, d'où il n'eût pu déduire toute une théorie sur l'impuissance de la métaphysique. La loi des trois états a un tout autre caractère et une tout autre portée. Elle embrasse tout le passé théologique et métaphysique de l'humanité; elle s'applique sans exception, sans distinction et sans restriction à l'ordre entier des phénomènes de la pensée, tel que l'histoire nous le révèle. C'est une formule absolue qui est l'expression d'une vraie loi, dans le sens scientifique du mot. Et c'est parce qu'elle a ce caractère qu'elle permet à l'école positiviste de conclure ainsi qu'elle le fait sur la valeur et l'avenir de la métaphysique.

Voilà ce que nous nous proposons d'examiner, en soumettant la formule positiviste à l'épreuve de l'histoire et de la psychologie. Les choses se sont-elles passées dans la réalité comme l'affirme le positivisme? Les trois états sont-ils aussi distincts dans l'esprit humain, considéré psychologiquement ou historiquement, qu'il le prétend? Se succèdent-ils invariablement? se remplacent-ils toujours en se succédant? L'expérience de cette succession, répétée pendant vingt siècles, est-elle aussi concluante qu'elle le paraît?

N'y a-t-il pas des distinctions importantes à faire, à propos des termes de la formule, qui en infirment la portée négative en ce qui concerne la valeur et les destinées de la métaphysique? Autant de questions qui ont trop peu préoccupé le positivisme et dont toute critique doit tenir compte.

II.

On nous permettra de faire remarquer tout d'abord que la loi dont l'école positiviste se fait un argument capital pour la démonstration de sa thèse a été en quelque sorte improvisée sur une vue rapide et toute sommaire des faits. Auguste Comte ignorait à peu près l'histoire de la philosophie. M. Littré, fort bon juge en matière d'érudition, n'a pas fait de cette histoire l'objet spécial de ses études. C'est par une induction hâtive, fondée sur des apparences qui ne sont pas sans quelque réalité, que l'école est arrivée à une conclusion qu'elle donne comme définitive. Nulle part on ne rencontre, ni chez le maître ni chez les disciples, une démonstration historique ou psychologique de la loi des trois états, ni même une définition précise des termes de la formule empruntée à l'histoire. C'est pour l'école une vérité historique évidente qui n'a bescin que d'être énoncée pour être reconnue par tous les esprits vraiment philosophiques.

Avant de commencer cet examen, il importe de bien saisir le vrai sens de la formule positiviste, afin de ne point la soumettre à une vérification historique trop rigoureuse, sinon pour la lettre, du moins pour l'esprit de cette formule. D'abord, est-ce trois âges, ou trois époques, ou trois états qu'il faut dire? L'école emploie tous ces termes comme à peu près synonymes, et pourtant, pour l'exactitude historique, il n'est pas indifférent de s'en servir indistinctement. La formule des trois âges viendrait se heurter contre les faits; l'historien ne connaît point d'âge proprement dit où la théologie, la métaphysique, la science règne exclusivement. Ce phénomène ne se rencontre pas plus dans l'Inde et en Grèce que dans les temps modernes. Il faut remonter à l'origine même des sociétés humaines pour y trouver ou plutôt y supposer un âge religieux où il n'y ait nulle trace de métaphysique et de science. La formule des trois époques prête aux mêmes critiques. Depuis les temps historiques, on ne connaît ni une époque de théologie pure, ni une époque de métaphysique pure, ni une époque de science pure. D'autre part, pour bien juger la formule de la loi des trois états, il

faut comprendre qu'il ne s'agit point, dans la pensée d'Auguste Comte, des états de la nature humaine tout entière, mais seulement des états de l'esprit, dans le sens propre du mot. C'est ce que nous fait voir M. Littré, quand il distingue, non pas trois états, mais au moins quatre, auxquels peuvent se ramener toutes les grandes œuvres de l'humanité. Enfin, à vrai dire, jamais la sentence de l'école positiviste contre la théologie n'a été absolue. Comme elle distingue, dans le domaine de la pensée, l'ordre des connaissances positives, et l'ordre des croyances proprement dites, dont ses adeptes les plus intelligens ne méconnaissent ni le besoin individuel ni l'intérêt social, elle ne croit nullement être infidèle à son principe en laissant à l'âme humaine les espérances qui lui sont chères. C'est ce qui explique comment en certains pays, notamment en Angleterre et en Amérique, il se rencontre des théologiens positivistes. Ce phénomène ne se voit point en France, où l'impitoyable logique de notre génie national ne supporte guère de telles anomalies. Au fond pourtant, le positivisme français fait bien plutôt la guerre à la métaphysique qu'à la théologie. A celle-ci, il accorde un rôle social dont il ne mesure pas la durée. A celle-là il ne laisse ni trève ni merci; il en poursuit l'extermination absolue du domaine de la pensée, où elle est devenue inutile, nuisible même à toute religion aussi bien qu'à toute science. Quand donc la critique oppose à la loi des trois états l'enseignement de l'histoire qui montre telle ou telle religion succédant à telle ou telle métaphysique, le christianisme, par exemple, apparaissant tout à coup au sein de la philosophie grecque qu'il remplace même chez les classes éclairées du monde gréco-romain, l'école positiviste a le droit de lui répondre que ce phénomène ne contredit point sa loi. La chose, au contraire, lui semble fort simple, la théologie expulsée du domaine de l'esprit trouvant toujours un refuge dans un coin de la nature humaine.

C'est donc à la formule des trois états *intellectuels* qu'il faut s'en tenir. En voici, selon nous, le sens et la portée. On avait déjà dit avant Auguste Comte que la religion et la philosophie sont les deux momens de la vie intellectuelle chez les peuples comme chez les individus. On avait ajouté que la philosophie remplace, dans l'esprit humain, la religion en lui succédant, et que ces deux momens de la pensée s'excluent absolument. Le positivisme, en substituant à cette formule connue celle des trois états, entend bien que ces états s'excluent, que le troisième remplace le second, comme le second remplace le premier, dans l'esprit humain représenté soit par des sociétés, soit par des écoles, soit par des individus. Il étend à la métaphysique la loi que Jouffroy appliquait à la religion,

quand il disait qu'un esprit conquis par la philosophie est définitivement perdu pour la religion. Il affirme que la science, en entrant dans l'esprit humain, en fait sortir la métaphysique, de même que celle-ci prend la place de la théologie. Voilà bien la pensée de la formule qui fait l'objet de cette étude. Il s'agit de voir jusqu'à quel point la réalité historique se prête à cette formule, en prenant chacun des termes qui la composent, théologie, métaphysique, science.

Que la théologie ouvre la série des trois états, c'est une vérité connue depuis longtemps. Aristote en avait déjà fait la remarque dans son admirable résumé de la philosophie antésocratique. Mais ici s'offre une distinction qui aurait dû frapper tout d'abord l'attention de l'école positive. Il y a la théologie des religions primitives et la théologie des religions ultérieures. Les premières sont les œuvres d'une imagination naïve fortement saisie par le spectacle des phénomènes de la nature. Leur théologie présente, en effet, ce caractère de représentation sensible ou de personnification individuelle de puissances physiques ou morales que le positivisme assigne aux conceptions théologiques. Ainsi nous apparaissent les vieilles religions de la nature, dans l'Inde, en Égypte, en Chaldée, en Perse, en Judée, en Grèce, en Gaule, en Germanie, chez tous les peuples qui en sont à la période d'enfance de leur civilisation. La religion grecque nous offre le type le plus complet de cette théologie qui répond exactement à la définition du positivisme. Sa mythologie est l'anthropomorphisme sous sa forme la plus parfaite et la plus poétique. Il n'est pas de puissance naturelle ou morale qui ne prenne un caractère divin sous figure humaine. Tout y est dieu, excepté Dieu lui-même, comme dit Bossuet. Sans être une religion primitive, dans le sens absolu du mot, puisque l'origine orientale n'en est pas contestable, le polythéisme grec est la religion par excellence de l'imagination; la poésie et l'art n'y ont pas moins de part que l'inspiration naïve et spontanée. La théologie des mystères, où se cachait peut-être la pensée métaphysique du sacerdoce hellénique, n'a jamais eu la popularité de la mythologie des poètes et des artistes.

Quand nous disons que cette espèce de religions primitives rentre dans la formule positiviste, nous n'entendons parler que de la conception théologique proprement dite. Il ne faut pas oublier que toutes les religions connues nous apparaissent comme des synthèses plus ou moins complètes dont l'idée théologique fait l'unité, mais où se trouvent réunis et confondus les premiers élémens de toute civilisation, art, morale, politique, poésie, histoire, science même, sous les formes les plus rudimentaires. Ce que l'on

sait des religions de l'Orient ne permet pas d'en douter. Mais c'est en Judée et en Grèce, que l'on peut saisir nettement et dans le détail le caractère synthétique des religions de ces deux pays. Il y a de tout dans les admirables livres religieux du peuple hébreu et du peuple grec, dans la Bible, dans les poèmes d'Homère et d'Hésiode, et plus encore de poésie, de morale et d'histoire que de théologie. Et par parenthèse, sans aller jusqu'à dire que la conception théologique des Hébreux échappe entièrement à la définition positiviste, on peut affirmer qu'elle ne s'y adapte point aussi facilement que la mythologie grecque. C'est un Dieu caché que le Dieu d'Israël, dont aucun de ses plus grands prophètes n'a vu la face, et qu'il n'est permis de représenter sous aucune image. Il faut reconnaître toutefois que, si sa figure est invisible, sa personnalité se manifeste assez clairement dans l'histoire de son peuple pour qu'on puisse dire que la conception théologique de l'ancienne Bible n'est pas absolument pure de toute détermination anthropomorphique.

On voit que la formule d'Auguste Comte ne s'applique pas sans réserves et sans restrictions à l'origine des sociétés humaines. L'état théologique y domine sans y exclure absolument d'autres états. Si l'on passe aux religions qui sont nées ou qui se sont développées au sein des sociétés déjà civilisées, on trouve que cette application rencontre de bien autres difficultés. Leurs théologies sont des œuvres plus ou moins rationnelles et savantes, où la réflexion s'unit à l'inspiration, où la pensée mêle ses abstractions aux fictions de l'imagination, de manière à convertir celles-ci en symboles qui s'adressent à la fois aux sens et à l'intelligence. Dans ces théologies, la métaphysique a sa place assez grande pour dominer, sinon pour effacer, tout ce qui est l'œuvre de l'imagination proprement dite. C'est le caractère de ce grand et obscur panthéisme de la théologie brahmanique, où il est si difficile de démêler tant d'élémens d'origine différente. Il n'est pas douteux que, dans l'Inde comme partout, les religions, pour ne pas parler de ces grossières croyances qui se résument dans le mot *fétichisme*, ont commencé par le polythéisme. La transition du polythéisme au panthéisme a donc été le moment métaphysique de ces théologies. L'homme conçoit tout d'abord les puissances de la nature à l'image de sa propre puissance, comme douées d'intelligence et de volonté. C'est l'esprit qui respire dans les hymnes des Védas. Puis la pensée indienne parvient à concevoir une unité qui domine et absorbe la diversité des puissances individuelles, en réunissant cette diversité sous trois grands dieux qui ne sont eux-mêmes que les puissances de l'être universel. La création du dieu suprême n'est qu'une émanation. Le monde s'échappe du sein de Brahma par un

épanchement nécessaire et incessant. Ici donc l'histoire n'offre pas à l'hypothèse positiviste la réalité sur laquelle elle prétend fonder sa définition, puisque les grandes religions de l'Inde ne présentent point une théologie absolument pure d'élémens métaphysiques. Il y a plus. La science elle-même s'y retrouve cachée sous le dogme religieux. Cette savante théologie est une vraie synthèse encyclopédique où la pensée et l'observation se confondent avec le rêve, où la métaphysique, la psychologie, la morale, la logique, la physique elle-même se reconnaissent sous le voile des plus poétiques symboles.

La théologie n'a pas tellement occupé la pensée de l'Inde qu'on ne puisse y retrouver des œuvres d'un caractère différent et d'un genre distinct. Depuis les publications de Colebrooke et d'autres savans indianistes, il n'est plus permis de douter que l'Inde n'ait eu aussi sa philosophie. Et cette philosophie est assez complète pour que Victor Cousin ait cru y reconnaître les quatre systèmes fondamentaux dont il érigeait la succession en loi de toute époque philosophique. Eh bien! a-t-elle vraiment succédé à la théologie? L'a-t-elle remplacée surtout? Non, puisque cette théologie a continué à régner et règne encore aujourd'hui en souveraine absolue sur toutes les castes de la société indienne. Est-on même sûr que ces philosophes, tels que Kapila, Gotama, Patandjali, ne soient pas restés de fervens croyans? Car c'est encore là un phénomène dont le positivisme ne tient pas compte, et qui s'est produit dans toutes les écoles philosophiques de l'antiquité et des temps modernes.

La mythologie grecque fut une religion sans code religieux et avec un sacerdoce tout local dont les prêtres, confondus avec les autres classes dans la vie de la cité, n'ont jamais formé un corps proprement dit, une église dans l'état. Ce n'est pas eux qui ont fait le dogme religieux, si l'on peut donner ce nom à une diversité de mythes non coordonnés en système; ce sont les poètes, les moralistes, et, en dernier lieu, les philosophes. Bien que la restauration de la religion hellénique par la philosophie n'ait eu qu'un succès éphémère, elle n'en reste pas moins comme un phénomène psychologique curieux, qui montre comment l'état théologique et l'état métaphysique peuvent coexister dans la pensée humaine, et combien la nature même de l'esprit se prête peu à ces formules abstraites et rigides dans lesquelles on prétend l'enfermer. Pendant que les classes populaires gardent les vieilles croyances, cette même société lettrée qui, dans le monde païen, avait à peu près remplacé les dieux de la mythologie par les principes abstraits de la philosophie, y revient dans les derniers jours de sa vieillesse. La philosophie elle-même finit par se perdre dans un mysticisme où les

dieux de l'Olympe reparaissent transfigurés par la métaphysique de Pythagore et de Platon, que renouvellent les Apollonius de Tyanes, les Porphyre et les Jamblique. Ce ne fut guère qu'un rêve sans doute, mais ce rêve a été aussi celui de certaines écoles et de certaines classes d'élite dans nos sociétés modernes. Tant il est vrai qu'il existe dans les profondeurs de l'âme humaine des instincts divers et même contraires qui se tempèrent par leur action réciproque, de façon à ne point laisser l'esprit se fixer dans un état simple, tel que le suppose la formule positiviste !

S'il est une théologie qui répugne à la définition d'Auguste Comte, c'est la théologie chrétienne, œuvre à laquelle la philosophie grecque n'a pas moins de part que la tradition judaïque. La métaphysique fait, on peut le dire, la substance en quelque sorte du dogme théologique de la trinité. Où le travail de l'abstraction est-il plus apparent que dans cette théologie alexandrine qui prévalut au concile de Nicée? Sans nier les graves différences qui distinguent et séparent la trinité chrétienne de la trinité néoplatonicienne, est-il possible d'en méconnaître les ressemblances et les affinités? L'anthropomorphisme, qui est, selon la formule positiviste, le caractère propre de toute théologie, ne se montre que dans l'incarnation de la seconde personne en Jésus-Christ. C'est là ce qui fait la part imaginative dans le dogme de la Trinité. Tout le reste, le Père, le Verbe, l'Esprit, sont des puissances métaphysiques, fruit d'une pensée abstraite à laquelle l'imagination est étrangère. Si les autres religions qui se partagent actuellement l'empire du monde avec le christianisme n'ont point la même valeur ni la même portée métaphysique que cette religion qui s'est épanouie au sein de la plus savante civilisation de l'antiquité, leur théologie n'en est pas moins difficile à ramener à la définition positiviste. Le dieu du Talmud et du Coran, beaucoup moins personnel au sens humain du mot que Jehovah, ne montre pas dans ces livres les passions, les desseins et la volonté qui, dans l'ancienne Bible, rapprochent la divinité de l'humanité. Quant au bouddhisme, dont la morale paraît être l'objet propre et le fond, on ne sait pas bien encore si sa théologie est autre que celle des brahmes, œuvre de spéculation métaphysique et d'imagination mystique tout à la fois d'où est sortie une série de dieux engendrés par un dieu suprême, aussi inaccessible qu'inintelligible. Est-ce de ces théologies qu'on peut dire qu'elles réalisent les causes premières sous des formes sensibles et concrètes ? En résumé, y a-t-il une conception moins anthropomorphique que celle des livres brahmaniques et bouddhiques, du Coran, de l'Évangile, du symbole de Nicée? A qui s'adresse la prière du croyant, dans ces religions d'ailleurs si diverses? A un dieu abstrait,

principe qu'on ne peut ni comprendre, ni définir, comme dans la théologie indoue, ou puissance invisible qu'il est interdit de figurer par aucune image, comme dans le judaïsme et l'islamisme, ou esprit pur qu'on ne peut représenter que dans son Verbe incarné.

Le positivisme pourrait objecter à cette démonstration que le dieu de toutes ces théologies, encore qu'il ne soit pas susceptible d'une représentation anthropomorphique, comme les dieux de la mythologie grecque, n'en est pas moins un être individuel, et qu'à ce titre il rentre dans sa définition. A quoi il suffirait de répliquer que, s'il en est ainsi, il n'est plus possible de distinguer la théologie de la métaphysique, celle-ci concevant au moins, dans le plus grand nombre de ses écoles, le principe des choses comme un être personnel, avec tous les attributs métaphysiques qui l'élèvent à une distance infinie au-dessus de la nature et de l'humanité. Il s'ensuit que, pour pouvoir s'appliquer exclusivement à la théologie, il faut que la définition de l'école en néglige tout ce qui touche à la théodicée proprement dite ; ce que l'histoire lui permet d'autant moins de faire que la théodicée est précisément la partie supérieure et comme le sommet de la métaphysique.

III.

Voilà donc la formule positiviste contredite par l'histoire, en ce qui concerne le premier terme, l'état théologique: la définition de la théologie ne comprend point tout l'objet défini. Si maintenant l'on soumet à la même épreuve le second terme de cette formule, l'état métaphysique, on verra que la définition de ce genre de spéculation répond moins encore à la règle de logique qui vient d'être énoncée. A lire cette définition, il semble vraiment que l'école positiviste ne connaisse d'autre métaphysique que celle du moyen âge. « Dans l'état métaphysique, dit Auguste Comte, les agens surnaturels sont remplacés par des forces abstraites, véritables entités (abstractions personnifiées) inhérentes aux divers êtres du monde, et conçues comme capables d'engendrer par elles-mêmes tous les phénomènes observés dont l'explication consiste alors à assigner pour chacun l'entité correspondante (1). » Est-ce assez de dire que la métaphysique a pour objet l'absolu, et pour méthode de convertir en entités ces idées de loi, de cause, de force, de substance, de puissance naturelle et morale dont la théologie

(1) 1re leçon.

fait des êtres divins? D'abord où le positivisme a-t-il vu, sinon dans la scolastique, qu'aucune grande école de métaphysique ancienne ou moderne ait fait de ces idées des principes distincts des choses elles-mêmes? On s'est servi des mots qui les expriment, parce qu'il est impossible à la philosophie et même à la science de s'en passer pour se faire entendre. Cause, force, substance, puissance, ne sont point des mots vides de sens; ils expriment des concepts de l'entendement qui correspondent eux-mêmes à des réalités. Ces concepts ne deviennent des entités qu'alors qu'on les sépare des choses pour en faire des êtres véritables, comme Aristote le reproche à Platon. En tout cas, si ces abstractions réalisées se retrouvent parfois dans l'histoire de la métaphysique, ce n'en est là que le mauvais côté. Les vrais métaphysiciens ont évité l'écueil, et ont porté l'effort de leurs pensées sur d'autres sujets plus féconds.

Rien qu'à penser à la philosophie grecque, on peut juger combien la définition positiviste de la métaphysique est étroite et superficielle. On y voit, il est vrai, des écoles qui, comme l'éléatisme, en spéculant sur des principes abstraits, parfois sur des abstractions verbales, arrivent à des négations qui défient l'évidence et le sens commun. On en voit d'autres, comme la sophistique, qui jouent sur les mots pour en venir à une thèse de contradiction universelle. On en voit enfin qui, comme le platonisme et le néoplatonisme, confondent les catégories de l'essence et de l'existence, en d'autres termes, de l'idéal et de la réalité, au point de ne plus attribuer l'être véritable qu'aux abstractions de la pensée. Tout cela est l'abus de la spéculation métaphysique. Mais quelle science, quelle philosophie n'a pas eu ses aberrations et ses illusions, au début de ses recherches? L'esprit grec, subtil et discuteur, même chez ses plus grands et ses plus excellens philosophes, nous a trop souvent montré comment la subtilité dégénère en sophistique, comment le génie de la discussion se perd dans une stérile éristique. Toujours est-il que cette philosophie tout entière, depuis Thalès et Pythagore jusqu'à Plotin et Proclus, n'a jamais entendu séparer la spéculation de la science. Tous les philosophes en renom de l'époque antésocratique appuyaient leurs systèmes d'explication universelle sur des données scientifiques, fort incomplètes sans doute, mais empruntées à l'observation et au calcul. Dans toute cette série d'essais philosophiques plus ou moins heureux, nous voyons des généralisations hâtives, des synthèses prématurées plutôt que des spéculations *a priori*, ainsi que le prétend l'école positiviste.

Qu'était-ce que l'école de Pythagore, sinon une école de mathé-

maticiens qui a trouvé dans la théorie des nombres l'explication de l'ordre cosmique? Qu'était-ce que l'école atomistique, sinon une école de physiciens qui fut conduite à la théorie des atomes par une suite d'observations et même d'expériences? Est-ce une vaine spéculation que cette théorie reprise et transformée par la science moderne? Est-ce expliquer les choses par de pures entités que d'en chercher la cause dans un mécanisme géométrique, ainsi que l'a fait Démocrite? Le positivisme pourrait nous dire que nous avons trop beau jeu, en choisissant pour exemple ce qui fut une exception, un accident heureux de méthode et de science positive, dans cette longue succession de spéculations et de discussions stériles. Mais Socrate, Platon, Aristote, Zénon et toute cette grande école qui expliquait l'ordre universel par le principe de finalité, n'étaient-ils que des abstracteurs de quintessence, des créateurs d'entités scolastiques? Et particulièrement cette admirable philosophie aristotélique, que le positivisme ne semble voir qu'à travers les écoles du moyen âge, a-t-elle fait autre chose que de chercher dans l'analyse de la réalité, surtout de la réalité psychologique, le principe de cette originale et profonde théorie de l'acte et de la puissance sur laquelle est fondée toute la théologie du douzième livre de la *Métaphysique?* Y a-t-il trace de spéculations *a priori*, et d'abstractions réalisées dans toutes ces formules si précises et qui répondent si bien à l'observation de la réalité? Enfin, est-ce vraiment une époque de vaines entités que celle qui a vu paraître l'*Éthique*, la *Poétique*, la *Politique* et surtout l'*Histoire des animaux?* Ce n'est pas le savant traducteur d'Hippocrate qui peut le penser. Mais alors que devient la loi des trois états? Le philosophe qui a couronné son œuvre encyclopédique par la philosophie première est précisément celui qui a le plus heureusement accompli l'alliance du génie métaphysique et de l'esprit scientifique. On l'aurait fort étonné si on lui eût dit que sa métaphysique n'avait aucun rapport avec les sciences de la nature et qu'il l'avait faite avec de pures entités verbales. Mais pourquoi insister sur ce point? Ne sait-on pas que, dans l'antiquité grecque, toutes les œuvres de raisonnement, d'observation, d'analyse et de science proprement dite se réunissaient, sans trop se confondre, sous le beau nom de philosophie? Et si la métaphysique y dominait, ce n'était pas celle qui répond à la définition du positivisme.

Il est vrai qu'aucune de ces brillantes ou profondes spéculations n'a résisté à la critique, même dans l'antiquité. Mais il n'est pas d'historien sérieux et non prévenu qui ne reconnaisse qu'elles ont toutes laissé des vues générales, des principes féconds qui ont été recueillis pour être repris avec des données nouvelles et dans des

conditions plus favorables, de manière à former une tradition non oubliée des plus grands esprits des temps modernes. Cet admirable esprit grec a pu s'égarer dans l'ivresse d'une dialectique subtile et trop prompte aux artifices de la sophistique. Mais il fut presque toujours fécond, quand il resta sérieux. Il le fut, même dans ses premiers débuts. Dans sa formule vague et peu scientifique d'un principe humide, Thalès entrevit certaines conditions de la naissance et de la formation des êtres vivans. Pythagore comprit que la loi des nombres règle l'ordre des phénomènes cosmiques. Démocrite conçut hypothétiquement le principe chimique des actions moléculaires dans sa théorie des atomes. Et ce difficile problème de la formation des êtres de la nature, qui préoccupe tant aujourd'hui la science et la philosophie modernes, et qui partage le monde savant entre deux grandes écoles, le vitalisme et le mécanisme, n'est-il pas déjà posé, sinon scientifiquement résolu, par les écoles de physiciens et de mathématiciens qui en ont essayé la solution métaphysique ? Même cette école d'Élée qui a tant abusé de la dialectique n'a-t-elle fait que spéculer dans le vide, que raisonner sur des mots ? C'est en contemplant le ciel que Xénophane aurait dit, selon Aristote, que tout est un. Et si, avec Parménide et Empédocle, il a saisi par une sorte d'intuition l'unité de substance et de système sous la diversité des phénomènes cosmiques, l'être sans le devenir, Héraclite n'a-t-il pas, en prenant le contre-pied de cette haute conception éléatique, fait ressortir avec une singulière force d'expression le mouvement de perpétuelle transformation qui emporte toutes choses dans le tourbillon de la vie universelle ? Et le physicien Anaxagore (φυσικώτατος), qui faisait des expériences sur les êtres vivans, était-il un spéculateur abstrait, quand il expliquait, par la préexistence dans le chaos primitif de parties similaires, la formation des êtres de la nature sous l'action organisatrice d'un principe intelligent, qui dégageait ces parties de la confusion chaotique et les réunissait en touts complets? Conceptions pures ou hypothèses grossières, dira-t-on ! Nous l'accordons; mais ce n'étaient pas là des spéculations vides.

Socrate a fait descendre la philosophie sur la terre, comme l'a dit Cicéron : mais c'est pour l'y faire remonter par une voie nouvelle. Lui aussi a pensé que l'esprit devait tout connaître et tout expliquer en se connaissant lui-même. C'est ainsi qu'il s'est trouvé être un grand métaphysicien quand il a fait sortir de ce monde intérieur de la conscience l'explication des choses naturelles elles-mêmes. Toutes les grandes écoles de la seconde et même de la troisième époque le reconnaissent pour maître. Les esprits les plus spéculatifs, comme les plus positifs, Platon, Plotin et Proclus,

aussi bien qu'Aristote et Zénon, n'ont pas d'autre méthode ni d'autre principe pour expliquer le monde que la méthode psychologique et le principe de finalité. Ici, ce ne sont plus des essais, comme dans la première époque; ce sont de grandes et puissantes synthèses, dont les parties sont liées entre elles et coordonnées par une pensée mûre et maîtresse d'elle-même. Aucun de ces systèmes n'a prévalu définitivement dans le monde philosophique et savant de l'antiquité; mais aucun n'y a passé sans laisser une trace profonde. S'ils ont tous soulevé des controverses, ce n'est point par leur principe même, mais par l'abus qu'en a fait cet esprit grec si subtil et si fin. La théorie platonicienne des *idées* a légué à la philosophie, à la morale, à l'art la doctrine de l'idéal. La théorie péripatéticienne de l'*acte* et de la *puissance* a légué à la philosophie de la nature le principe de l'évolution, et à la théodicée cette immortelle conception du mouvement de la nature suspendue à l'attraction de la cause finale. La doctrine stoïcienne de l'*optimisme universel* a légué à la philosophie entière le principe de la finalité immanente. La théorie alexandrine de l'*unité* a légué à la métaphysique le principe de la création universelle par l'émanation et le rayonnement de ce soleil suprême qui est le bien : conception plus intelligible que le dualisme et la création *de nihilo*. Tous ces principes ont survécu au discrédit des systèmes qui sont allés se perdre dans les abstractions réalisées, les subtilités d'analyse, les excès de logique et les ivresses d'extase mystique. Ils ont formé une tradition métaphysique que la philosophie moderne reprendra pour la développer et la transformer par les enseignemens d'une science plus complète et plus précise. Quelque jugement que l'on porte sur une telle philosophie, il est impossible de n'y voir qu'une aberration de l'esprit métaphysique à la recherche de vaines entités.

Si la métaphysique moderne en fût restée à la scolastique, elle eût pleinement justifié l'arrêt de l'école positiviste. De graves et profonds esprits, tels que Scot Erigène, Averroès, saint Anselme, saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure, méritent assurément de ne point être confondus avec ces dialecticiens subtils qui firent retentir l'école du bruit de leurs stériles discussions, bien que leurs savans commentaires des œuvres et des doctrines de l'antiquité n'aient point ajouté à la tradition métaphysique de nouvelles pensées et de nouveaux principes. Dans l'œuvre propre de la scolastique, on ne peut guère voir autre chose qu'une philosophie de mots, où l'on retrouve encore les plus fortes facultés de l'esprit humain s'usant dans un labeur ingrat. Bien avant le positivisme, Leibniz avait jugé cette scolastique qui, prenant « la paille des mots pour le grain des choses, faisait des termes généraux par

lesquels le langage désigne les réalités l'équivalent des réalités elles-mêmes, et peuplait ainsi le monde de puissances mystérieuses, paraissant à propos comme les dieux de théâtre ou les fées d'Amadis, faisant tout ce que voulait un philosophe sans façon et sans outils (1). » Vient l'âge moderne, où la science proprement dite apparaît dans toutes les directions de la pensée, en mathématiques, en astronomie, en physique, en physiologie. Si la métaphysique n'avait point, comme le dit le positivisme, un objet sérieux et propre, on aurait peine à comprendre comment elle a pu renaître et fleurir dans cet épanouissement scientifique de l'esprit nouveau. Et pourtant c'est ce qui arrive. La métaphysique prend son essor en même temps que la science, et ce qu'il y a de plus curieux, c'est qu'elle le prend chez les grands esprits qui ont cultivé les sciences avec le plus de succès et d'éclat. Des deux grands réformateurs de l'esprit humain, Bacon et Descartes, si le premier condamne tout à la fois la scolastique et la métaphysique, le second, tout en ruinant la scolastique, rentre dans la spéculation métaphysique, en répudiant la tradition des causes finales comme Bacon, Malebranche et Spinoza. On peut contester la méthode et la doctrine du cartésianisme. Nul historien, nul critique n'a songé à l'assimiler à la scolastique. « N'est-ce pas un métaphysicien, Descartes, dit M. Liard, qui a chassé de la nature les entités et les causes occultes et tenté de tout expliquer, dans le monde des corps, par les lois du mouvement ? Les explications de détail sont depuis longtemps déjà abandonnées; mais la conception générale demeure toujours, et elle est le terme auquel semblent tendre chaque jour davantage les sciences positives de la nature (2). » Et, quoi qu'on puisse penser de ces grandes conceptions d'un Malebranche et d'un Spinoza, est-il possible de n'y voir autre chose que des entités verbales ? La *vision en Dieu*, c'est-à-dire la vue de toutes les réalités particulières et individuelles dans l'être universel, n'est-ce pas une de ces hautes intuitions de la pensée qui éclairent la contemplation des choses ? L'idée de la *substance unique* n'est-elle qu'une abstraction sans valeur et sans portée dans l'histoire de la théodicée ? Nous voulons bien que les méthodes de Descartes, de Malebranche, de Spinoza ne soient pas les plus sûres pour atteindre au résultat qu'ils ont poursuivi; c'est ce que montre la suite de l'histoire de la métaphysique. Toujours est-il que leurs conceptions sont du nombre de celles auxquelles on ne peut appliquer la définition du positivisme. Et Leibniz, qui reprend la tradition des causes finales et y appuie toute sa

(1) Liard, *la Science positive et la Métaphysique*, p. 13.
(2) Liard, *ibid.*, p. 59.

philosophie des *monades* et de *l'harmonie* préétablie, en essayant de la confirmer par les renseignemens de la science elle-même, est-ce, lui aussi, un scolastique d'un autre temps et d'une autre façon ?

Nous en convenons, cette grande métaphysique du XVIIe siècle et du début de XVIIIe siècle, si riche qu'elle soit en œuvres de génie, est encore pleine d'hypothèses, de subtilités, de conceptions chimériques, qui provoquent une réaction générale contre ses méthodes, ses principes, ses conclusions, et surtout son langage. Ce n'est pas Locke et Condillac seulement, c'est Hume, c'est Reid, c'est Kant, qui avec les armes du bon sens, du sens commun, de la dialectique, de l'analyse, l'attaquent avec un tel succès qu'à la fin de ce siècle on croit en avoir à jamais fini avec un tel genre de spéculation. Et voici que la pensée métaphysique reprend son essor de plus belle au début de notre siècle. Une analogie curieuse entre Socrate et Kant a frappé l'esprit de certains historiens de la philosophie. Tandis que Platon, Aristote, Zénon s'inspirent de la maxime socratique : *Connais-toi toi-même*, Fichte, Schelling, Hegel prennent la *Critique de la raison pure* pour point de départ de leurs grandes spéculations, en sorte que Kant aurait pu répéter, à propos de ses téméraires disciples, ce que Socrate avait dit de Platon : « Que de choses ce jeune homme me fait dire auxquelles je n'ai jamais songé ! » Quelque critique qu'on fasse de cette philosophie, on ne peut méconnaître, d'abord que ce fut un puissant effort de la pensée humaine qui n'a pas été stérile, ensuite que, les formules de langage mises à part, les grands esprits qui l'ont tenté n'ont jamais perdu de vue les réalités de la nature et de l'histoire que la science leur avait enseignées. On n'avait jamais assisté à un tel épanouissement de la pensée métaphysique. Ce n'est pas tel ou tel ordre de phénomène du monde physique ou du monde moral que la philosophie allemande prétend faire rentrer dans le cadre de ses systèmes; c'est la réalité universelle, c'est tout ce que la science, mécanique, astronomie, physique, chimie, biologie, psychologie, esthétique, histoire, nous apprend à connaître. Jamais on n'avait vu d'aussi vastes et d'aussi puissantes synthèses depuis Platon et Aristote. Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz lui-même faisaient de la métaphysique une spéculation à part qui avait pour objet Dieu, l'âme, la matière abstraite, et dont les explications ne dépassaient guère la théologie, la psychologie, et ce qu'on appelait alors l'ontologie. Dans leurs synthèses, Schelling, Hegel, Krause, Herbart comprennent toutes les réalités et toutes les sciences; ils embrassent le cosmos tout entier dans leurs formules. Pourquoi cette métaphysique n'a-t-elle eu, elle aussi, que son moment de succès ?

Ce n'est pas la connaissance des sciences naturelles et historiques qui a manqué à la nouvelle philosophie allemande. Schelling, Hegel, Krause, Herbart étaient parfaitement au courant des progrès de ces sciences, et il faut reconnaître qu'ils ont su parfois en tirer d'ingénieuses applications à leurs systèmes. Cette philosophie n'a-t-elle pas eu ses physiciens, ses physiologistes, ses naturalistes, ses historiens, ses moralistes et ses jurisconsultes? Si donc aucun de ces systèmes n'a prévalu définitivement, ce n'est point à l'ignorance scientifique de leurs auteurs qu'on peut l'attribuer. Selon nous, la méthode seule a égaré leur science et leur génie. Ils ont cru pouvoir escalader le ciel à la façon des Titans de la fable, en entassant formules sur formules. On s'étonnerait moins des hardiesses paradoxales de la philosophie de l'*identité*, si l'on voulait bien se souvenir que cette philosophie est sortie de la critique de Kant. Ce profond esprit, dans un livre immortel comme l'*Organum* de Bacon et le *Discours de la méthode* de Descartes, avait opposé le monde de la pensée au monde de la réalité, en s'efforçant de montrer, par l'analyse des concepts purs de l'esprit et la discussion des antinomies, qu'il n'y a pas lieu de conclure des formes de notre intelligence aux lois de la réalité. L'objection était grave et semblait insoluble. Les grands métaphysiciens, tels que Schelling et Hegel, qui n'en pouvaient rester à ces conclusions négatives, crurent rouvrir la voie fermée à toute espèce de réalisme par la critique du maître, en faisant de la pensée, phénomène tout *subjectif*, selon Kant, la réalité absolue, le véritable *objectif*, la loi suprême qui gouverne le monde de la nature aussi bien que le monde de l'esprit. Le principe de l'unité universelle, que la science peut d'autant plus admettre qu'elle tend à le confirmer de plus en plus, a conduit Schelling et son école à un autre principe, beaucoup moins conforme à l'expérience, à savoir l'identité des contraires. C'est de ce principe de l'unité que la philosophie allemande a conclu témérairement l'absolue correspondance des lois de la pensée et des lois de la nature, en vertu de laquelle la spéculation pure, que ce soit l'intuition spontanée de l'absolu, comme le veut Schelling, ou bien une savante et laborieuse logique, comme le prétend Hegel, peut reconstruire, au moins dans ses traits généraux, le système de la réalité universelle. C'est là ce que ni la science ni la philosophie de notre temps ne pouvaient accepter.

Nous ne savons quel philosophe allemand reprochait à la logique de Hegel de ne pas faire sortir un brin d'herbe de ses laborieuses créations. Hegel avait raison de lui répondre que le but de sa logique est de produire des idées, non des réalités. Seulement il avait le tort de demander à la logique pure le système d'idées qui

explique ces réalités. Nulle métaphysique, pas plus celle de Hegel que celle de Schelling, ou celle de Platon, ne peut construire ce système *a priori*. Aristote l'avait déjà dit à propos de la théorie des idées platoniciennes: c'est par l'expérience de la réalité correspondante que se découvre, se détermine et se définit toute espèce d'idéal. Le brin d'herbe n'est pas un phénomène insignifiant dans l'évolution cosmique, car il marque le passage d'un monde à l'autre, et pour parler le langage de la métaphysique, le progrès merveilleux de la pensée finale qui est au fond du travail de la nature. Mais l'expérience seule peut nous initier à la connaissance des réalités par lesquelles se manifeste ce travail, ainsi qu'à la conception des idées qui le dirigent. Chercher ces idées dans une spéculation *a priori* quelconque, c'est se perdre dans le vide. Voilà pourquoi cette grande philosophie allemande n'a pas réussi à fixer l'adhésion des contemporains à ses étonnantes synthèses. Ces systèmes ont passé: ce qui en restera, c'est la vraie définition de la métaphysique, entendue comme l'explication universelle des choses; c'est l'union intime, indissoluble de la science et de la spéculation dans l'œuvre philosophique, la spéculation se bornant à faire comprendre la science, sans jamais en usurper le rôle dans l'investigation de la réalité; c'est l'immanence de la cause finale dans le mouvement universel de l'évolution cosmique. En cela, Hegel est vraiment le père de cette métaphysique positive, si l'on peut unir les deux mots, qui, au lieu de se perdre avec Schelling dans l'inconscient et le transcendant, se maintient dans les limites du temps et de l'espace, et s'enfonce de plus en plus dans la réalité, y cherchant toujours l'idée qui correspond à tel degré de son développement. Si la logique hégélienne n'a guère survécu à son auteur, au moins dans le détail de ses arbitraires constructions, son principe est resté debout, et de plus en plus vérifié et confirmé par la science positive. Tout ce qui est réel est rationnel; si l'accident n'a rien de rationnel, c'est qu'il n'est point une véritable réalité. Sans ce principe, il n'y a ni philosophie de la nature, ni philosophie de l'histoire, ni aucune philosophie de la réalité. L'évolution cosmique ne serait pas une œuvre intelligible autrement. En tout cas, s'il est quelque part une métaphysique, après la scolastique, qui tombe sous la dédaigneuse définition du positivisme, ce n'est pas cette philosophie qui a fait de la nature, de l'esprit, de l'histoire, de toutes les grandes réalités, l'objet même de ses spéculations, et qui a fait concourir à son œuvre encyclopédique toutes les sciences de notre temps. Un pareil jugement nous remet en mémoire un mot échappé à Victor Cousin, à propos de la critique de la philosophie cartésienne par l'école écossaise: « Je n'aime point voir ces curés d'Édimbourg souffler sur ces grands flambeaux de la pensée moderne. »

Voilà le vice radical de la formule positiviste mis à nu par la lumière de la science historique. C'est parce qu'il ne comprend bien ni l'objet de la théologie ni l'objet de la métaphysique que le positivisme a pu imaginer sa loi des trois états absolument distincts et exclusifs l'un de l'autre. L'expérience psychologique confirmerait au besoin les conclusions de l'histoire. La pensée individuelle obéit aux mêmes lois que la pensée générale. Les trois états peuvent coexister distinctement, ou se mêler et se confondre dans l'individu, comme dans l'humanité. On a rencontré dans tous les temps, on rencontre aujourd'hui des théologiens très occupés de métaphysique, et des métaphysiciens qui croient sincèrement à la théologie. Ce double phénomène, qui n'est pas encore rare maintenant, était très fréquent au XVIIe siècle, et fait même le caractère dominant de sa philosophie et de sa théologie. Descartes et Leibniz n'ont point renoncé à leur foi théologique, en faveur de leur doctrine métaphysique. Malebranche, Fénelon, Bossuet, ne sentaient pas du tout leur pensée métaphysique gênée par leur foi religieuse. Le traité de *l'Existence de Dieu*, *la Connaissance de Dieu et de soi-même*, *la Recherche de la vérité*, sont d'admirables livres de philosophie composés par des théologiens qui écrivaient en même temps leurs brûlantes élévations et leurs mystiques méditations sur la grâce, sur l'amour pur, sur le Verbe. D'autre part, on a toujours trouvé, et on trouve encore des savans qui croient à la métaphysique, et même à la théologie. Et nous ne parlons point ici de cette espèce de savans dont l'esprit reste entièrement fermé à la méditation théologique, aussi bien qu'à la spéculation philosophique, tandis que leur âme s'ouvre aux espérances que donne la foi, ou que leur imagination se prête aux rêves d'une métaphysique plus ou moins mystique. Nous n'avons en vue que les théologiens, les métaphysiciens et les savans dans l'esprit desquels coexistent les trois états de la formule positiviste. Qui ne connaît le goût d'un Képler, d'un Newton, d'un Leibniz pour les études théologiques? Et s'il en est ainsi, ce n'est pas seulement parce qu'il y a, dans la nature humaine, des instincts auxquels ces études et ces croyances donnent simultanément satisfaction, c'est encore et surtout parce qu'une distinction aussi tranchée que la suppose l'école d'Auguste Comte n'existe point dans la pensée! Chose singulière, l'école qui a le plus accusé les écoles métaphysiques de réaliser des abstractions construit son système sur une abstraction que ni l'histoire ni la psychologie ne viennent confirmer.

La formule des trois états étant fausse dans son principe, les conséquences qu'en a déduites l'école positiviste sont fausses également. Les trois états ne se succèdent pas invariablement, et surtout ne se remplacent point, pas plus dans l'individu que dans

l'humanité! La théologie n'a cédé la place, soit à la métaphysique, soit à la science, en aucun temps, en aucun lieu, dans les classes ou les individus qui représentent le mieux la haute culture de l'esprit. On l'a vu en Orient, où la théologie a tout enveloppé et tout caché sous le voile de ses symboles, poésie, morale, philosophie et science. On l'a vu en Grèce, dans la restauration éphémère et un peu factice du polythéisme. On l'a bien mieux vu encore, vers la fin du monde païen, dans l'établissement définitif du christianisme. Cela est encore plus vrai de la métaphysique, si mal définie par le positivisme, Nulle part, on ne voit la science succéder à la métaphysique, et surtout la remplacer. Les systèmes se contredisent et se détruisent sans doute; les écoles disparaissent avec le temps; mais ce n'est point la science qui vient occuper la place vide; ce sont d'autres écoles et d'autres systèmes. En résumé, la loi des trois états ne trouve sa vérification ni dans la réalité historique, ni dans la réalité psychologique. Et comme elle sert de base à la démonstration antimétaphysique de l'école positiviste, il s'ensuit que le positivisme en est réduit à des affirmations à peu près gratuites dans ses conclusions sur l'avenir de l'esprit humain. Ainsi que l'a dit Stuart Mill, la loi des trois états est l'épine dorsale du système positiviste; si on la brise, c'en est fait du système tout entier.

La loi des trois états a soulevé des critiques et subi des rectifications jusque dans le sein de l'école positiviste. Stuart Mill fait ses réserves. « Il est malaisé de croire, dit-il, que la mathématique, depuis le moment où elle a commencé à être cultivée, ait jamais pu se trouver à une époque quelconque dans l'état théologique, quoiqu'elle laisse voir encore de nombreux vestiges de l'état métaphysique. Il ne s'est probablement jamais rencontré personne pour croire que c'était la volonté d'un dieu qui empêchait les lignes parallèlles de se joindre, ou qui faisait que deux et deux égalaient quatre, pas plus que pour prier les dieux de rendre le carré de l'hypoténuse égal à une quantité plus ou moins grande que la somme des carrés de deux autres côtés. Les croyans les plus dévots ont reconnu dans les propositions de cette espèce une classe de vérités indépendantes de l'omnipotence divine. » Stuart Mill pense donc que telle devrait être la conséquence de la formule de Comte, si elle était prise à la lettre, et dans toute la rigueur d'une véritable loi. Un philosophe anglais qui n'est pas positiviste, Robert Flint, nous paraît avoir résumé avec justesse et précision la critique générale de la formule positiviste. « Les choses peuvent être considérées sous trois aspects. Mais trois aspects ne sont pas trois états successifs; de ce fait qu'il est naturel à l'esprit de considérer les choses de ces trois manières, il ne suit nullement qu'il y ait

entre ces trois modes un ordre de succession nécessaire ou naturel. Bien plus, précisément parce qu'il est naturel de considérer les choses de ces trois manières, il est naturel de supposer, non qu'un de ces modes devra être épuisé, traversé, avant que l'autre soit abordé, mais qu'ils seront simultanés dans leur origine et parallèles dans leur développement (1). »

IV.

L'histoire nous a montré que le positivisme n'a que des idées superficielles et peu exactes sur les doctrines qu'il comprend sous le nom de métaphysique. Toutefois il faut convenir qu'elle lui prête son plus fort argument contre cet ordre de recherches. Cet argument, c'est l'inconsistance des systèmes philosophiques qui se contredisent et se remplacent incessamment sans qu'aucun puisse trouver une base solide pour s'établir définitivement sur les ruines qu'il a faites. Que le positivisme n'ait compris ni la grandeur de ces systèmes, ni l'importance des problèmes qu'ils tentent de résoudre; qu'il n'ait pas saisi l'enchaînement de vérités fécondes et immortelles qui frappent l'attention de tous les historiens sérieux de la philosophie, cela ne fait nul doute pour quiconque connaît à fond cette histoire. Il n'en reste pas moins vrai que le travail de l'esprit humain n'est pas le même dans la métaphysique que dans la science. Ici, il se révèle par une série de vérités acquises qui s'ajoutent les unes aux autres, tandis que là il s'annonce par une succession de conceptions plus ou moins hypothétiques qui se contredisent et se détruisent. Ces belles et profondes œuvres de Platon, d'Aristote, de Malebranche, de Leibniz, de Schelling, de Hegel, que le positivisme connaît si peu et réduit à si peu de chose, ont pu laisser une grande tradition; elles n'ont pas fondé une science proprement dite, dont les problèmes posés aient reçu une solution définitive. Ces problèmes reparaissent à chaque époque et dans chaque doctrine, sous d'autres formes sans doute, que l'on peut considérer comme plus précises et plus en rapport avec l'esprit de l'époque, avec des développemens qui marquent un progrès plus ou moins notable de la pensée, mais sans laisser de solution qui mette fin au débat, ni d'espoir qu'on puisse clore un jour le débat sur cet ordre de questions transcendantes.

Un fait aussi manifeste et constant ne se conteste pas. Ce qui

(1) *La Philosophie de l'histoire en France*, pages 324-325.

peut être contesté, c'est la conclusion qu'en tire l'école positiviste. Tout philosophe familier avec l'histoire de la philosophie reconnaîtra volontiers la différence profonde qui existe entre le progrès scientifique et le progrès métaphysique. Même en la prenant dans son sens le plus large et le plus philosophique, la spéculation ainsi nommée ne va pas, dans son brillant développement, de découvertes en découvertes, mais de système en système, son progrès se faisant, moins par l'acquisition de faits nouveaux que par la transformation de principes déjà énoncés dans les premiers temps de son apparition sur la scène philosophique. Mais, si elle ne résout jamais d'une façon complète et irréfutable les problèmes qu'elle pose, pourquoi les reprend-elle sans cesse pour essayer de les mieux résoudre? Si l'histoire nous révèle une loi qui démontre l'impuissance de la métaphysique, dans le passé, à résoudre définitivement de telles questions, ne nous révèle-t-elle pas également une autre loi, qui prouve avec la même évidence l'impossibilité pour l'esprit humain de se résigner à cette impuissance provisoire? Et alors, entre ces deux lois contradictoires, au moins en apparence, à quelle conclusion pouvons-nous nous arrêter? Au nom de l'histoire, le positivisme nous ferme la carrière de la spéculation métaphysique; au nom de l'histoire, la philosophie nous la rouvre. L'esprit humain n'a jamais hésité, et quoi qu'en dise la sagesse de nos positivistes ou la prudence de nos savans, il n'hésite pas plus, dans le présent que dans le passé, à poser de nouveau les grandes questions qui font son tourment et sa gloire.

Que penser d'un genre de spéculation qui reparaît partout et toujours, dans l'histoire de l'esprit, après des éclipses d'une courte durée, qui se montre en pleine lumière de la science moderne, comme dans l'ignorance scientifique de l'antiquité et du moyen âge? On nous dit, il est vrai, que cette fois le rôle de la métaphysique est bien fini, que l'esprit humain, depuis l'avènement de la philosophie positive, a renoncé sans retour à ses illusions. Mais on nous le dit quand des symptômes contraires éclatent à nos yeux. Pour ne parler que de la France, qui a été le berceau du positivisme, pendant que les philosophes de l'école purement expérimentale se donnent carrière dans le champ des hypothèses cosmogoniques, un spiritualisme nouveau plus large, plus familier avec les enseignemens de la science positive, ne se produit-il pas avec un grand éclat et une véritable originalité au sein des générations contemporaines? S'il ne rompt pas avec la grande tradition métaphysique des Aristote et des Leibniz, il cherche surtout dans les sciences positives ses argumens de discussion et la matière de ses conceptions spéculatives. La nouvelle école, si l'on peut qualifier ainsi une direc-

tion qui compte des maîtres déjà anciens et des disciples qui sont eux-mêmes des maîtres, ne redoute aucun progrès, aucune découverte, aucune théorie de la science pour la cause qui lui est chère, parce qu'elle croit ses principes assez forts pour résister à la critique, assez larges pour comprendre les vérités scientifiques dans l'œuvre de conciliation qu'elle poursuit. Veut-on juger combien le positivisme est loin d'avoir fermé la voie à l'esprit métaphysique, on n'a qu'à relire le remarquable *rapport* publié en 1867 par M. Ravaisson. Et depuis que ce tableau de l'activité philosophique de notre pays a été tracé, le mouvement des esprits vers les plus hauts problèmes de la pensée n'a fait que gagner en étendue et en intensité. En le voyant reprendre ces problèmes sur les causes, les principes et l'origine des choses, on ne s'aperçoit guère que l'esprit humain ait obéi à la consigne positiviste. Ce n'est pas seulement des écoles philosophiques que vient cette initiative; c'est aussi bien des cabinets de physique, des laboratoires de chimie et d'histoire naturelle. La méthode expérimentale n'a pas plus fermé la voie des hypothèses et des systèmes aux inductions du matérialisme qu'aux spéculations du spiritualisme. On y fait de la métaphysique autrement que par le passé, avec une méthode plus sûre, avec une science plus exacte et plus complète; mais on en fait, puisqu'on s'efforce de ramener à un seul principe l'explication de tous les phénomènes cosmiques. On a remplacé les mots de matérialisme et de spiritualisme par les mots de mécanisme et de vitalisme. Mais qu'importe? Tout expliquer par la matière ou tout expliquer par l'esprit, c'est toujours résoudre un problème d'ordre métaphysique. Donc, sans aller jusqu'à dire que l'école positiviste prêche dans le désert, on peut affirmer que sa voix n'est guère entendue que du public savant auquel il suffit de savoir les faits sans chercher à les comprendre. Et cette école elle-même ne rentre-t-elle pas dans la voie métaphysique en donnant la main au matérialisme par ses explications toutes mécaniques des phénomènes de l'ordre universel? Tant est irrésistible l'essor de l'esprit humain vers les sommets de la pensée! tant est puissant pour sa curiosité l'attrait des plus grands mystères de la nature!

Cet instinct n'aurait-il été donné par la nature à l'homme que pour son tourment ou son amusement? N'a-t-il pas une destination plus sérieuse? Il est permis de le croire, non-seulement en pensant à la puissance de l'instinct métaphysique, mais en réfléchissant surtout sur la nature de son objet. Cet objet n'est jamais de vaines abstractions à tourmenter, de pures entités à poursuivre. C'est là l'abus, non l'usage de la métaphysique. Bien que l'étymologie du mot n'ait rien de philosophique, métaphysique est le vrai nom de

cette philosophie première qui cherche ses explications dans un ordre de principes supérieurs aux lois physico-chimiques. De tout temps, ce genre de spéculation a eu pour but de comprendre les choses d'observation et d'expérience. Savoir et comprendre : toute la métaphysique est dans la distinction qu'expriment ces deux mots. Le véritable objet de la métaphysique, c'est d'expliquer les choses dans le sens vrai du mot, c'est d'en définir le caractère idéal, final, vraiment intelligible. C'est une erreur de croire qu'elle n'a pour objet que ce qui dépasse la portée de l'observation et de l'expérience, et qu'elle atteint par une intuition supérieure et vraiment révélatrice l'absolu, l'essence, le principe, la cause et l'origine première des êtres. Ou ces mots n'expriment que de vaines entités, comme dans la scolastique, ou ils répondent à des réalités que les méthodes de la science positive peuvent atteindre. La métaphysique a pu avoir des interprètes qui ont affiché la prétention de poursuivre par une méthode propre un objet insaisissable pour toute méthode scientifique. Jamais cette prétention n'a été réalisée. Et quand on y regarde de près, on ne voit guère que la métaphysique mystique qui se soit égarée dans cette voie sans issue et sans lumière. A part certaines formules abstraites, Platon, Aristote, Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz, Hegel, tous les grands métaphysiciens ont fait leur métaphysique avec des données scientifiques empruntées à l'observation et à l'expérience interprétées dans le sens le plus large du mot. Il faut le répéter à satiété, la métaphysique n'a pas un autre objet que la science elle-même ; elle n'en diffère que par le point de vue sous lequel elle considère les réalités observées, décrites, ramenées à des lois ou à des classes par la science. Celle-ci explique les faits à sa façon, c'est-à-dire en les rattachant à leurs conditions. C'est là expliquer le comment des choses, rien de plus. Seule, la métaphysique en explique le pourquoi, en en recherchant les raisons d'être, les causes véritables. C'est là l'explication qui les fait réellement comprendre. Or il n'est pas de science qui ne laisse sur ce point de graves problèmes à la métaphysique. C'est la physique, c'est l'astronomie, c'est la chimie, c'est la physiologie, c'est l'histoire, dont les lois ne s'expliquent, en définitive, que par des raisons métaphysiques d'un ordre supérieur. Tout est matière à problèmes de ce genre, dans le monde physique comme dans le monde moral. Sans le principe de finalité, par exemple, tout est mystère, l'infiniment grand comme l'infiniment petit, le cosmos comme l'atome, l'être le plus simple comme l'être le plus complexe, la matière brute comme la matière vivante et organisée. Oui, l'incompréhensible mystère des effets sans cause, des progrès sans fin, des harmonies les plus étonnantes sans unité, des organisations

les plus compliquées sans plan, des œuvres les plus admirables sans dessein, voilà l'énigme que l'esprit humain cherchera toujours à comprendre.

V.

Si la métaphysique est autre chose qu'une science des mots, si elle a son but et son objet, si elle ne construit point *a priori* ses systèmes, si elle spécule réellement sur des données positives pour s'élever aux principes d'ordre supérieur qui expliquent les phénomènes de la nature, n'y aurait-il pas une autre conclusion que celle de l'école positiviste à tirer du spectacle que nous offre son histoire? Sous cette succession de doctrines qui se contredisent et se détruisent, ne peut-on pas reconnaître une autre loi que cette loi des trois états qui prononce la déchéance définitive de ce genre de spéculation? Voilà ce qu'un historien attentif et non prévenu doit rechercher, en suivant de près le mouvement de la pensée philosophique à travers les temps. Et nous aussi, nous sommes frappé du progrès scientifique accompli par l'esprit humain dans la série des états par lesquels il passe. Mais ce progrès ne nous semble pas du tout menaçant pour l'avenir de la métaphysique. Nous y voyons autre chose qu'une élimination de tel ou tel genre de spéculation. Une œuvre d'organisation se poursuit à travers les phases diverses de l'esprit humain, laquelle tend de plus en plus à la distinction et à l'indépendance de toutes les directions de la pensée. Ce progrès en opère la séparation et l'émancipation; il assure aussi à chacune toute sa liberté de développement. Dans un tel travail, l'esprit conserve tous ses organes; seulement, après avoir commencé par se confondre avec les autres et en avoir usurpé les fonctions, chaque organe de la pensée finit par se retirer dans sa sphère d'activité et se fixer dans la fonction qui lui est propre. Et, de même que dans la nature, cette séparation et cette indépendance nécessaires n'excluent en rien le concours et l'harmonie des divers organes. Au contraire, à mesure que chacun d'eux rentre dans sa sphère et dans sa fonction, un rapport plus constant et plus intime s'établit entre toutes les manifestations de la pensée totale, de façon à rendre plus fécond, plus puissant, plus sûr le jeu de toutes ses forces. L'histoire nous enseigne autre chose qu'un progrès scientifique qui tendrait à l'élimination absolue et définitive de la métaphysique du domaine de la pensée elle-même. Elle nous montre le rôle de la métaphysique diminuant,

dans le domaine de la connaissance positive, à mesure que grandit celui de la science pure. Au début des recherches de l'esprit humain, la métaphysique n'est pas seulement la plus haute philosophie et la plus haute science; elle est toute philosophie et toute science. Elle ramène toute étude à son objet; elle impose sa méthode à toute recherche; elle soumet toute observation et toute analyse à son but, qui est l'explication de toutes choses par un principe unique, au-delà duquel il n'y aura plus rien à chercher. Nulle science, si l'on peut appliquer ce nom aux résultats grossiers et incomplets d'une induction tout empirique, n'est réellement distincte et indépendante, dans ces premiers essais de philosophie naturelle et morale, où la préoccupation métaphysique est dominante. Le domaine de la connaissance humaine est un champ peu et mal cultivé, où tout est confondu, mathématiques, astronomie, physique, physiologie, histoire naturelle, psychologie, logique et morale, sous la vague lumière de cette pensée. La grande philosophie de Platon ne laisse point apercevoir distinctement les limites qui séparent les diverses parties qui la composent. Une seule pensée la remplit : c'est la théorie des idées qui se retrouve partout et domine toute cette synthèse.

Cette œuvre d'organisation ne fut accomplie que par le génie d'Aristote. C'est ce philosophe qui, en divisant le domaine de la pensée, a distingué, défini et constitué les sciences proprement dites, physique, histoire naturelle, logique, psychologie, éthique, politique, esthétique, en les couronnant par cette philosophie première qui avait pour objet de remonter aux principes de toutes les sciences. Dans sa vaste encyclopédie, il a su tout à la fois créer l'indépendance et marquer les rapports des sciences entre elles, devançant ainsi la philosophie de Comte dans son œuvre de classification. Et de plus, il en a fait une vraie synthèse par la haute pensée qui en pénètre et en éclaire toutes les parties. Il n'a pas seulement défini les rapports des sciences spéciales entre elles en les séparant; il a également défini le rapport entre ces sciences et la philosophie première elle-même, en montrant avec une précision et une force admirables comment cette philosophie poursuit un autre but et embrasse un autre objet que les sciences. Cette noble spéculation de l'esprit, que les dieux pourraient nous envier, ne fait point partie du domaine scientifique; elle le domine et explique les réalités de façon à faire comprendre à l'esprit l'objet de son savoir. Merveilleuse intelligence qui a partout substitué la distinction à la confusion, la lumière au chaos ! Il ne manqua à cette grande œuvre d'analyse et de synthèse qu'une connaissance des choses plus sûre, plus précise, plus complète. Faute de données

vraiment scientifiques fournies par l'observation et l'expérience, elle ne comprit que des cadres, sinon vides, du moins remplis par des abstractions et des hypothèses bien plus que par des observations et des théories scientifiques. A cette profonde métaphysique il fallait une autre physique, une autre astronomie, une autre cosmologie que celles de son siècle. Quoi qu'il en soit, si l'œuvre philosophique d'Aristote a trouvé des contradicteurs dans l'antiquité, son œuvre d'organisation scientifique est restée intacte et incontestée, demeurant debout comme un impérissable monument, au milieu des débats des écoles et sur les ruines des doctrines. Après le discrédit du platonisme perdu dans les subtilités de sa dialectique, et du péripatétisme de plus en plus méconnu pour la profondeur de sa pensée et l'obscurité de ses formules, les deux grandes écoles qui se partagèrent le monde philosophique de l'antiquité, le stoïcisme et l'épicuréisme, ont conservé la division et l'ordre des diverses parties de la philosophie, tels qu'Aristote les avait établis.

L'œuvre aristotélique durait encore dans ces derniers jours où la philosophie grecque allait se perdre dans le mysticisme alexandrin, lorsque la barbarie du moyen âge emporta l'antique civilisation avec ses institutions, ses arts, ses sciences et sa philosophie. La scolastique, en relevant le péripatétisme, en rétablit l'organisation scientifique, mais elle en étouffa l'esprit dans les liens de sa pédantesque et vaine logique. D'ailleurs, elle remit toute science et toute pensée sous le même joug de la théologie, qui devint juge suprême de toute discussion, quel qu'en fut l'objet. Il fallut la renaissance et surtout la grande réforme accomplie par les enseimens de Bacon et de Descartes, et par les découvertes de Galilée, de Kepler et de Newton pour rendre la vie à la pensée et la liberté à la science. Et pourtant la science, affranchie du joug théologique, reste encore sous l'influence de la métaphysique. C'est celle-ci qui inspire surtout Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz lui-même, et qui fausse leur philosophie naturelle et morale par des conceptions abstraites sur l'infini, le parfait, l'absolu et la substance. Kepler mêle encore la théologie à l'astronomie. Descartes, Malebranche et Spinoza confondent dans une fausse définition la vie avec le mouvement, la matière avec l'étendue. Des conceptions de théodicée et de métaphysique font perdre à Leibniz le sentiment de la liberté morale et la notion des actions réciproques des corps, condition de la vie et de l'harmonie universelle. Si les sciences sont émancipées de la théologie, et si un travail de séparation tend de plus en plus à les spécialiser, ce n'est pas encore au XVIIe siècle que ce résultat devient complet. Quant à la séparation absolue des

sciences et de la métaphysique, ce siècle la commence, mais ne l'achève pas. Partout la spéculation s'y mêle à l'observation et à l'expérience, non pour en expliquer, ce qui serait son rôle, mais pour en diriger ou en compléter les conclusions. L'indépendance de la science proprement dite, vis-à-vis de la métaphysique aussi bien que de la théologie, n'est complète qu'au XVIIIe siècle. C'est alors seulement que l'élément spéculatif ainsi désigné est absolument éliminé du domaine scientifique. On ne l'y retrouve à aucun degré, ni sous aucune forme, et c'est une des causes du rapide progrès des sciences d'observation, physique, chimie, physiologie, histoire naturelle, psychologie, dont les sévères méthodes excluent toute spéculation *a priori*. En renvoyant la métaphysique de son empire, la science était parfaitement dans son droit, puisqu'elle n'en a nul besoin pour la tâche qu'elle se propose. Ce que disait Newton de la physique, il faut le redire de toute science : que la métaphysique ne peut qu'égarer dans la recherche des faits et des lois de la nature physique ou morale. Donc, l'œuvre de séparation, achevée par ce siècle, doit être considérée comme tout à fait nécessaire, et par conséquent définitive.

L'esprit du XVIIIe siècle n'est pas moins contraire à la métaphysique qu'à la théologie ; il ne montre pas plus de goût pour le transcendant que pour le surnaturel. On connaît son invincible répugnance pour les causes finales et pour toutes les conceptions d'ordre supérieur aux pures notions naturelles. En réalité, il n'y a plus d'œuvre métaphysique digne de ce nom dans ce siècle voué aux sciences physiques et politiques. Le seul esprit qui comprenne la métaphysique, Kant, a fait un grand livre pour la ruiner définitivement.

Quelle est la conclusion à tirer de cette revue rapide des vicissitudes de la métaphysique? C'est la décroissance de cette spéculation proportionnelle à la croissance de la science positive dans le domaine de la connaissance proprement dite. Il ne nous en coûte rien de le reconnaître, la métaphysique perd successivement, dans le champ de la connaissance, tout le terrain qu'y gagne la science. C'est elle qui occupe à peu près toute la place, au début des essais philosophiques de la pensée, et vers la fin du siècle dernier, c'est la science qui la remplace partout, dans la philosophie naturelle comme dans la philosophie morale, sans lui laisser le plus étroit asile. Voilà le progrès accompli par l'esprit humain ; voilà la loi véritable que l'on peut dégager de la série des faits. Si l'école positiviste n'avait conclu qu'à cette loi, en en faisant un vrai progrès pour l'esprit humain, elle n'eût été contredite par aucune école de philosophie, ni même de métaphysique. Mettre la métaphysique hors

de la science, rien de mieux; tout philosophe, fût-il métaphysicien, y consent, et même y applaudit. Quant à la chasser du domaine de la pensée, c'est autre chose. Nul scepticisme, nul positivisme n'y a réussi, et n'y réussira.

On comprend qu'après tant d'aventures plus ou moins heureuses, l'esprit humain ait éprouvé tout au moins le besoin de se recueillir. C'est là ce qui explique l'avènement et le succès du positivisme. Mais, nous l'avons vu, la métaphysique reprend déjà son essor. Seulement, elle le reprend avec des forces nouvelles et une provision de faits que la science positive seule pouvait lui fournir. Elle a maintenant pleine et claire conscience de son but, de son objet, de sa méthode, de son principe. Son but est, non de révéler, mais de comprendre la réalité, d'embrasser dans une explication d'ordre supérieur, non pas seulement telle réalité, comme la nature, l'homme et Dieu, mais toute réalité. Platon, Aristote, Descartes, Leibniz, Spinoza, Schelling, Hegel, l'ont entendu ainsi. C'est bien par les idées que s'expliquent les choses; c'est bien dans le système des idées que doit rentrer le système des choses pour pouvoir être réellement compris par l'intelligence. Seulement c'en est fait des prétentions de l'esprit spéculatif qui visaient à poser *a priori* ou à déduire d'une logique ambitieuse le système des idées, préalablement à toute information de l'expérience.

L'objet de la métaphysique n'est pas ceci ou cela, telle matière ou telle autre : il contient tout; il est universel, comme la science elle-même. Seulement, il l'est d'une autre manière. L'objet de la science est une totalité de sujets; l'objet de la métaphysique est une certaine unité de point de vue. On ne peut donc, comme on l'a presque toujours fait jusqu'ici, dire que cette dernière comprend une, deux, ou plusieurs réalités de capitale importance, comme Dieu, l'esprit, la matière. On ne saurait trop le répéter, ce n'est point telle réalité, si grande, si haute qu'elle soit, qui fait l'objet de la spéculation métaphysique, c'est l'idée, la pensée qu'on y cherche, afin de la faire réellement *comprendre*. Car c'est toujours le mot auquel il faut en revenir, quand il s'agit de montrer la différence des méthodes d'explication à l'usage des sciences et de cette philosophie dont Aristote faisait l'acte suprême de l'intelligence.

La vraie méthode de la métaphysique ne procède ni par déduction, ni par intuition, ni par aucune spéculation *a priori*. Elle ne déroule point, ainsi que fait Hegel, une série de *procès* reliés entre eux par un fil logique insaisissable. Elle ne tisse point une trame aussi fine que légère avec des abstractions réalisées à la manière des écoles idéalistes de tous les temps. Elle marche pas à pas avec son flambeau derrière la science; elle la suit dans toutes ses investigations et

dans toutes ses découvertes, non pour l'éclairer, la diriger ou la rectifier, mais pour mettre en lumière la pensée qui se cache sous ses merveilleuses révélations. C'est ainsi qu'elle fait apparaître aux yeux de l'intelligence, non pas un autre monde que celui de la science, mais le même, transfiguré par cette pensée qui le rend intelligible. Elle ne reconstruit pas le système cosmique à sa façon en le faisant sortir tout entier d'un puissant effort de spéculation logique, quoi qu'en pensent nos positivistes. Elle le prend tel que la science le lui donne, et l'explique de manière à le faire comprendre. Et en cela elle fait une chose nouvelle et qui lui est propre, puisque la science, qui observe les faits et en définitive les lois, n'a pas la prétention d'en rechercher les raisons et les vraies causes. « Rien ne fera que les idées qui donnent aux théories de la nature toute lumière ne soient pas filles de la plus pure activité spéculative. Rien ne retirera du tissu de la science les fils d'or que la main du philosophe y a introduits (1). »

Quelle est cette pensée, quel est ce principe qui sert de flambeau à la métaphysique? D'où le tire-t-elle? D'où peut-elle le tirer, sinon de l'expérience? S'il est une vérité démontrée par l'analyse logique, et passée à l'état d'axiome dans la philosophie contemporaine, c'est que toute connaissance, quel qu'en soit l'objet, vient de l'expérience. La métaphysique a pu longtemps se faire illusion sur la valeur et la portée des méthodes purement spéculatives. Elle ne le peut plus, depuis qu'elle a vu où ces méthodes mènent l'esprit humain. Non-seulement on sait que toutes les entreprises de ce genre ont échoué; mais on sait pourquoi elles ne pouvaient aboutir à un résultat sérieux. C'est qu'il n'y a point, à proprement parler, de connaissance *a priori*. Les axiomes ne sont que des propositions identiques où l'attribut implique le sujet. Les définitions sont des propositions analytiques où l'attribut est abstrait du sujet. Toute vérité qui n'est pas simplement logique, et qui touche à la réalité des choses, est une vérité *a posteriori*, c'est-à-dire un résultat de l'expérience. C'est donc de l'expérience que vient tout principe métaphysique. Seulement, ici, c'est l'expérience intérieure qui sert à expliquer les enseignemens de l'expérience extérieure; c'est la conscience qui révèle à la métaphysique les raisons et les causes par lesquelles celle-ci explique le pourquoi de toutes choses. La psychologie est le vrai sanctuaire de la métaphysique; le philosophe ne trouve que dans ses profondeurs intimes le secret des grands mystères de la nature. Alors le monde extérieur change d'aspect sous cette nou-

(1) Papillon, *Histoire de la philosophie moderne*, t. I, page 300.

velle lumière. Chaque objet des observations de la science, sans perdre aucune des propriétés que l'expérience lui reconnaît, prend tout à coup un caractère qui le rend intelligible, en en faisant le symbole d'une idée de l'esprit. En ce sens, il est vrai de dire que l'esprit seul explique la matière, et que toute vérité est dans le spiritualisme. Le stoïcisme avait dit que le monde est plein de raisons. Hegel a repris la même pensée, quand il a dit que toute réalité est rationnelle. Le langage de la philosophie, toujours d'accord d'ailleurs avec celui de la science, s'élève à des mots qui semblent mystiques au monde savant et qui pourtant ne font qu'exprimer l'absolue vérité des idées. C'est alors que l'identité des choses se montre dans tout son jour, sans nulle confusion, que l'abîme entre la matière et l'esprit disparaît pour ne laisser apparaître, dans l'évolution de l'être universel, qu'une immense série de degrés dont la matière brute est la base et l'esprit le sommet. Le jour viendra où, en plein accord avec la science, la métaphysique fera son cosmos; et comme elle le fera avec des réalités, et non avec des abstractions logiques, ce jour-là le positivisme ne dira plus sans doute qu'elle ne poursuit que des entités. Le plus grand adversaire de l'ancienne métaphysique, Kant, a mieux compris les instincts de l'esprit humain quand il a dit : « Plus que de toute autre science, la nature a déposé en nous les germes de la curiosité métaphysique. Elle en a fait l'enfant chéri de notre raison. Cette curiosité se rencontrera de tout temps et chez tout homme, principalement dans toute tête pensante. Seulement chacun, en l'absence d'une règle reconnue, la satisfera selon sa fantaisie (1). » Cette règle, c'est que nulle métaphysique n'a chance d'être désormais prise au sérieux si elle ne fonde sa spéculation sur l'observation et l'expérience.

E. Vacherot.

(1) *Prolégomènes à toute métaphysique future.*

étant à bout de nourriture est privés de toutes soldes qui permette aux gardes qui sonst en ce moment au fort de Vincennes, solde servant à nourrir leurs familles, le clonel commandant soussigné après s'en être entendu avec les officiers de la garnison qui sonst tous de Vincennes et des environ a déclaré remettre entre les main des officiers dûment autorisés de S. M. I. R. allemande le dit forts dans les condition d'armement et de matériel où il se trouve actuellement sous la réserve qu'il sera distribué aux officiers qui en feront la demande des passeports pour se rendre hors de France, sous la garantie de la dite Majesté, que la garnison sortira en arme et que nul citoyen de Vincenne ne sera inquiété pour avoir pris la défense du fort. Quanst au colonel soussigné, il reste prisonnier de sa majesté allemande à qui il confie sa famille et sa vie. — Après lecture du présent, les soussignés tous les officiers de la garnison de Vincennes déclarent qu'ils demandent que le colonel Faltot jouisses des mêmes avantages que ceux qui sont mentionnés ci-dessus est d'autres parst. » Douze signatures d'officiers précèdent la dernière. « Le colonel commandant le fort, J. Faltot. »

C'est ainsi que devaient finir les hommes de la fédération, de la guerre à outrance et des sorties torrentielles : à plat ventre devant l'ennemi.

C'est là le dernier acte, le testament de la commune; il la complète et lui donne sa vraie physionomie. Traître au pays jusqu'à la minute où elle expire, préférant tout à la France, dont elle n'a pu s'emparer. Les Allemands rejetèrent sans même y répondre la proposition du citoyen gouverneur. Dans la matinée du lundi 29 mai, le lieutenant-colonel Montels, à la tête de quelques hommes, fit mine d'attaquer le fort dont les portes semblèrent s'ouvrir d'elles-mêmes. Pendant que Faltot essayait d'introduire les Prussiens dans une place qu'ils n'avaient aucun droit d'occuper, et offrait ainsi la mesure du patriotisme de la commune, les chefs de l'insurrection, loin de suivre les généreux conseils de Rastoul, abandonnaient leurs soldats et fuyaient pour se soustraire aux arrêts mérités de la justice. Parmi les membres de la commune, bien peu eurent à s'asseoir sur la sellette des conseils de guerre; la plupart ont pu se réfugier à l'étranger, y porter leur rancune et y formuler leurs projets de revanche. Le repentir, ou simplement le regret, les a-t-il pénétrés? J'en doute; les programmes qu'ils ont délibérés nous prouveront bientôt que ni la défaite, ni le châtiment, ni l'indulgence ne sont parvenus à modifier ces hommes, qui resteront des révoltés tant qu'ils ne seront pas des maîtres.

Maxime Du Camp.

L'HISTOIRE NATURELLE

DES

SOCIÉTÉS HUMAINES

OU ANIMALES

I.

L'ORGANISME SOCIAL.

1. Herbert Spencer, *Principes de sociologie*, traduits par M. Cazelles, 1878; *Essais de politique*, traduits par M. A. Burdeau, 1879. — H. Espinas, *les Sociétés animales*, 2e édit., 1879. — Th. Schæffle, *Bau und Leben des socialen Kœrpers*, Tubingue, 1875.

La constitution de la science sociale sur des bases positives semble la principale tâche de notre siècle. Jadis objet de pure curiosité et comme de luxe réservé à quelques penseurs, l'étude de la société et de ses lois finira par devenir pour tous, dans nos nations démocratiques, une étude de première nécessité. C'est que, par le développement même de la civilisation, chaque homme vit davantage non-seulement de sa vie propre, mais encore de la vie commune; le progrès a deux effets simultanés, qu'on a crus d'abord contraires et qui sont réellement inséparables : accroissement de la vie individuelle et accroissement de la vie sociale. Longtemps l'individu s'est persuadé que ce qu'il donnait à la société, il le perdait pour soi; longtemps aussi la société a cru que ce qu'elle accordait

à l'individu elle se l'enlevait à elle-même, comme un corps qui craindrait de laisser ses membres se développer et les emprisonnerait pour accroître sa propre force. De là cette vieille antithèse entre la société et l'individu qui caractérise l'esprit antique, et dont l'esprit moderne s'affranchit en montrant une harmonie dans ce qu'on prenait pour une opposition. Si grande est la solidarité entre l'individu et la société que, dans la pratique, l'un ne peut vraiment exister sans l'autre. Au point de vue théorique, la science même de l'individu et la science de la société sont de plus en plus inséparables : toute question philosophique et morale finira, selon nous, par apparaître comme une question sociale. La psychologie, en étudiant l'individu, s'aperçoit bientôt que les facultés et tendances individuelles sont en réalité un héritage de la race et de l'espèce, conséquemment de la société, et elle finit par se poser à elle-même cette question : — Que resterait-il dans ce que nous appelons notre *moi*, si on en enlevait tout ce que nous avons reçu d'autrui, et la conscience propre de chaque homme ne se réduit-elle point en un certain sens à la conscience commune de l'humanité? Si le moraliste à son tour, après avoir étudié la forme actuelle sous laquelle les lois morales apparaissent à l'individu, en suit l'évolution historique et en recherche sans préjugé l'origine naturelle, il se demandera : — Les lois morales qui s'imposent à l'individu sont-elles autre chose que les conditions générales de la société, et les conditions de la société sont-elles autre chose que les lois plus générales encore de la vie, soit physique, soit intellectuelle? De cette question le métaphysicien doit passer à une autre : — Puisque la biologie et la sociologie se tiennent si étroitement, les lois qui leur sont communes ne nous révéleraient-elles pas les lois les plus universelles de la nature et de la pensée? L'univers entier n'est-il point lui-même une vaste société en voie de formation, une vaste union de consciences qui s'élabore, un concours de volontés qui se cherchent et peu à peu se trouvent? Les lois qui président dans les corps aux groupemens des invisibles atomes sont sans doute les mêmes que celles qui président dans la société au groupement des individus ; et les atomes eux-mêmes, prétendus indivisibles, ne sont-ils point déjà des sociétés? S'il en était ainsi, il serait vrai que la science sociale, couronnement de toutes les sciences humaines, pourra nous livrer un jour, avec ses plus hautes formules, le secret même de la vie universelle.

I.

La question finale que soulèvent les plus récens travaux sur la science sociale est la suivante : — Qu'est-ce en définitive qu'une

société, soit d'hommes, soit d'animaux? est-ce un véritable individu ayant non-seulement une vie propre, mais même une conscience propre? — Déjà les anciens philosophes, Platon et surtout Aristote, avaient représenté la société comme un grand corps vivant, un véritable animal à mille têtes. Déjà les poètes anciens et modernes étaient allés jusqu'à en décrire les membres :

.... Pendant que le bras armé combat au dehors,
La tête prudente se défend au dedans, car tous les membres d'une société, petits et grands,
Chacun dans sa partie, doivent agir d'accord
Et concourir à l'harmonie générale comme en un concert....
C'est pourquoi le ciel partage la constitution de l'homme en diverses fonctions
Dont les efforts convergent par un mouvement continu
Vers un résultat et un but unique : — la subordination....
Il y a dans l'âme d'un peuple une force mystérieuse dont l'histoire
N'a jamais osé s'occuper, et dont l'opération surhumaine
Est inexprimable à la parole ou à la plume (1).

La similitude entre les sociétés et les êtres animés, qui ne paraissait alors qu'une sorte de figure poétique, redevient chez les philosophes du XVIIIe siècle, comme autrefois chez Aristote, une analogie scientifique. Rousseau, dans son article de l'*Encyclopédie* sur l'économie politique, va jusqu'à déterminer les organes particuliers du *corps social*. « Le pouvoir souverain, dit-il, représente la tête, les lois et les coutumes sont le cerveau, les juges et les magistrats sont les organes de la volonté et des sens; le commerce, l'industrie et l'agriculture sont la bouche et l'estomac qui préparent la substance commune: les finances publiques sont le sang, qu'une sage économie, en faisant les fonctions du cœur, distribue par tout l'organisme; les citoyens sont le corps et les membres, qui font mouvoir, vivre et travailler la machine. On ne saurait blesser aucune partie sans qu'aussitôt une sensation douloureuse ne s'en porte au cerveau, si l'animal est dans un état de santé. » Cet organisme décrit par Rousseau représente parfaitement la société au point de vue des intérêts économiques; mais de nos jours on est allé plus loin. On considère ces rapprochemens entre le corps social et l'animal non comme de pures analogies, mais comme des identités qui expriment la réalité même avec une entière exactitude.

C'est à Auguste Comte que revient l'honneur d'avoir mis hors de doute l'intime lien qui unit la science de la vie avec la science de la société. Pourtant il recommandait à la sociologie de se tenir en garde contre les empiétemens de la biologie. M. Spencer, au contraire, tend à fondre les deux sciences en une seule. Dans ses *Principes de sociologie*, il entreprend de s'élever à une vue systématique des phénomènes sociaux et de dégager les lois qui les ré-

(1) Shakspeare, *Troïlus et Cressida*.

gissent; or ces lois, qui se résument pour lui dans celle de l'évolution, lui paraissent identiques aux lois mêmes de la vie. Dans un livre très remarquable sur la *Structure et la vie du corps social*, M. Schæffle, en bon Allemand, pousse la même thèse jusqu'au bout et l'appuie d'un grand appareil scientifique : il décrit minutieusement la *cellule* sociale, c'est-à-dire la famille, les *tissus* sociaux, les *organes* de la société, l'*âme* de la société. M. Jæger, dans son *Manuel de zoologie*, classe les sociétés parmi les êtres vivans et en analyse les caractères comme un naturaliste. En France, un jeune philosophe vient d'écrire, dans un esprit analogue, une œuvre vigoureuse où sont pour la première fois étudiées scientifiquement les sociétés animales, ébauches de la société humaine. Gardons-nous de ne voir là que de pures questions de philosophie spéculative : ces intéressans problèmes sur les rapports des individualités et des sociétés ont leurs conclusions pratiques dans l'ordre politique comme dans l'ordre moral. Maintenant que les sciences naturelles sont justement en honneur, c'est dans leur domaine que les systèmes autoritaires vont à chaque instant chercher des argumens nouveaux et plus raffinés; c'est là aussi que les esprits libéraux doivent chercher un nouvel appui pour leurs théories. Nous voudrions montrer quel est sur ce point capital l'état actuel de la question. Déjà, dans une précédente étude sur la théorie de l'état, nous avons fait à l'école idéaliste sa part légitime; aujourd'hui nous devons faire celle de l'école naturaliste. Le problème s'agrandit, tout en demeurant au fond analogue : il ne s'agit plus seulement de l'état et des associations politiques, il s'agit des sociétés humaines en général et même des sociétés animales; nous passons du domaine purement juridique et politique dans le domaine de la biologie, nous abordons cette partie de la science sociale qu'on peut appeler l'histoire naturelle des sociétés. Recherchons donc la nature essentielle de « l'organisme social, » soit chez les hommes, soit chez les animaux. En premier lieu, au point de vue physiologique, n'est-ce pas une véritable *vie* qui anime les sociétés? En second lieu, a-t-on le droit d'en conclure, au point de vue psychologique, que les sociétés ont une véritable *conscience* d'elles-mêmes? Nous n'examinerons aujourd'hui que la première de ces questions, réservant la seconde pour une étude prochaine. Cet examen nous permettra de reconnaître si l'histoire naturelle des sociétés donne gain de cause à la politique autoritaire ou à la politique libérale.

Recherchons d'abord si M. Spencer et ses partisans n'ont pas raison d'assimiler la société à un organisme régi par les lois ordinaires de la vie. Quel est, selon tous les physiologistes, le premier

et le plus essentiel caractère d'un corps vivant? C'est que des parties dissemblables y concourent à la conservation du tout. Un végétal, par exemple, se compose de parties différentes, racines, feuilles, fleurs, dont chacune sert à conserver l'ensemble. Les conditions que ce concours suppose peuvent, selon nous, se réduire à deux : 1° la division des fonctions entre les diverses parties et la spécialité de ces fonctions; 2° leur solidarité et leur coopération à un but final. Or ce sont là aussi, il faut le reconnaître, les conditions de toute société animale ou humaine; reprenons-les chacune à part. D'abord, là où ne se trouve pas une *division de fonctions*, il n'y a point encore organisation proprement dite : par exemple, dans un monceau de sable, les diverses parties se ressemblent toutes et agissent de la même manière, chacune isolément, comme si les autres n'existaient pas; point de fonctions distribuées entre les divers grains de sable; le monceau n'est donc pas un organisme. De même, un ensemble d'hommes menant une vie uniforme et toute rudimentaire l'un à côté de l'autre, dans un état d'isolement et d'indépendance mutuelle, ne forment pas une société; plus les hommes sont encore voisins de l'état sauvage, plus ils ressemblent à ces agrégats où l'action des parties demeure isolée alors même que les parties sont voisines dans l'espace et dans le temps. Que les fonctions au contraire se divisent, que l'une des parties d'un végétal, par exemple, suce le suc de la terre, qu'une autre fasse circuler la sève, qu'une autre la purifie par la respiration au contact de l'air, aussitôt l'organisation commence. De même, que les hommes primitivement absorbés par une vie égoïste et uniforme partagent entre eux des travaux, que l'un cultive le sol, que l'autre construise des maisons, que l'autre fasse des vêtemens, la société commence. La division des fonctions est dans l'ordre physiologique, selon la lumineuse conception énoncée pour la première fois par Milne Edwards, ce qu'est la division du travail dans l'ordre économique. Cette division entraîne comme conséquence, soit dans l'organisme de l'être vivant, soit dans l'organisme des sociétés, la spécialité des fonctions et des travaux. Ce que font l'estomac, le cœur et les poumons, le cerveau ne le fait pas, et réciproquement. Dès lors devient nécessaire la seconde condition de développement et de vie que nous avons indiquée : il faut que les effets de la division et de la spécialisation soient compensés par la *solidarité;* il faut dans l'animal que, le cerveau renonçant à se nourrir lui-même, l'estomac se charge d'élaborer sa nourriture, le cœur de la lui transmettre; il faut que, dans la société, certains hommes prenant pour eux le soin de réfléchir aux affaires communes, d'autres prennent à leur place le soin de pourvoir à l'alimenta-

tion et à la défense. Cette solidarité aura pour résultat ce qu'on nomme en économie politique la coopération, c'est-à-dire le concours à un but final qui est la conservation de l'ensemble. Grâce à cette coopération, chacun est à la fois un moyen et une fin par rapport à tous les autres : le laboureur sert au magistrat, le magistrat au laboureur, le guerrier au laboureur et au magistrat. Ainsi les divers organes de l'être vivant se prêtent un mutuel appui : c'est le « cercle de la vie, » et on peut dire que toute société humaine, toute famille, toute nation forme un cercle analogue.

Des caractères essentiels de la vie passons à la structure générale des êtres vivans. Dans chaque organisme complet et un peu élevé, M. Spencer remarque avec raison qu'il y a trois grands systèmes d'organes exécutant trois fonctions dominantes : les organes de la nutrition (dont la reproduction n'est qu'un cas particulier), les organes de relation et les organes de la circulation; en d'autres termes, le système alimentaire (estomac, foie, etc.), le système directeur (cerveau, nerfs), le système distributeur (cœur, vaisseaux sanguins). Voyons-les d'abord au début de la série des êtres. Quand le corps d'un des animalcules d'ordre très bas dont la mer est peuplée cesse de former une masse entièrement homogène, on commence à y distinguer deux couches, l'une extérieure, en commerce avec le milieu, et qui formera les organes de relation ou de direction (tentacules, cils moteurs ou défensifs, etc.), l'autre intérieure, entourant la cavité digestive, et qui sert à élaborer les alimens. D'abord en contact et en rapport direct, ces deux systèmes, alimentaire et directeur, à mesure qu'ils se diversifient et se compliquent chacun de son côté, se complètent par un troisième système intermédiaire, le système *distributeur*, lequel porte à toutes les parties du premier la nourriture préparée par le second : ce ne sont d'abord que de petits canaux très simples qui à la fin deviendront, chez les êtres plus élevés, l'appareil circulatoire avec ses mille ramifications. De même une société se partage d'abord en deux classes, l'une qui travaille et produit les choses nécessaires à l'alimentation, l'autre qui dirige, commande, veille aux rapports de la communauté avec le dehors plus tard seulement apparaît une classe intermédiaire qui distribue les produits dans tout l'ensemble pour la consommation finale. M. Spencer a donc raison de dire : « La classe qui achète et revend, en gros ou en détail, les produits de toute sorte, et qui par mille canaux les distribue partout à mesure des besoins, accomplit la même fonction que dans un corps vivant le système circulatoire. »

On le voit, l'*industrie*, le *gouvernement* et le *commerce* sont dans une nation parallèles aux trois principales classes d'organes qui entretiennent la vie chez un animal. Nous ne suivrons pas M. Spencer dans les innombrables détails à travers lesquels il poursuit

l'analogie entre les corps animés et les nations (1). On peut discuter sur beaucoup de rapprochemens particuliers et « d'illustrations » à l'anglaise, où l'auteur se montre peut-être trop ingénieux; mais, à prendre les choses dans leur ensemble, nous pouvons accorder que jusqu'à présent la similitude est parfaite entre l'organisation d'un être vivant et l'organisation d'une société.

Maintenant se pose une question nouvelle et plus importante, que M. Spencer n'a pas examinée : — l'organisation, quoique nécessaire à la vie, est-elle la vie même? En d'autres termes, de ce qu'une société est organisée, faut-il conclure qu'elle est vivante? On pourrait retrouver dans une machine à vapeur, dans une montre, etc., beaucoup d'analogies avec les êtres vivans, une division du travail entre des parties diverses avec une coopération à un but final; aussi les enfans et les sauvages ne peuvent se persuader qu'une montre ne vit pas. Qu'est-ce donc qui distingue la machine artificielle et sans vie de la machine naturelle et vivante? — Leibniz nous fournit une première réponse : les parties d'un automate, comme le bois ou le fer, ne sont point elles-mêmes organisées, tandis que celles des êtres vivans sont elles-mêmes organisées et vivantes; les machines naturelles « sont machines jusque dans leurs moindres parties, » et enveloppent des organes dans des organes à l'infini. C'est cette sorte d'abîme que Pascal avait déjà décrit avec une admiration mêlée de terreur : « Des gouttes dans ce sang, des humeurs dans ces gouttes, » et ainsi sans fin, si bien que chaque monde vivant embrasse une infinité d'autres mondes vivans à des degrés divers. Tel est en effet un des caractères les plus frappans de la vie. Or, si nous considérons d'après ce principe les sociétés et les nations, est-ce aux machines artificielles ou aux organismes naturels qu'il faut les assimiler? D'abord, une société n'est-elle pas composée de parties vivantes, d'individus, d'hommes ou d'animaux? Peut-on dire qu'elle soit formée par l'ajustement de parties inertes? Non, assurément. Les individus humains qui composent une société, à leur tour, ne sont-ils pas composés d'autres individus doués de vie et dont l'ensemble forme leurs organes, leur corps? La science contemporaine, comme Pascal, nous montre dans chaque individu organisé un monde d'autres êtres organisés, et dans ce qui paraissait une sorte d'atome vital elle découvre « un abîme nouveau. » Carpenter, Hæckel, Virchow, MM. Claude Bernard, Robin, Bert, ont prouvé que tout animal est composé d'un grand nombre d'autres animaux plus élémentaires. « L'éponge, par exemple, dit Huxley, est une sorte de cité sous-marine dont les membres sont rangés le long des rues,

(1) Outre les *Principes de sociologie*, voir l'essai sur l'*Administration ramenée à son vrai rôle*, dans les *Essais de politique*, excellemment traduits par M. A. Burdeau.

de telle manière que chacun puise aisément sa nourriture dans l'eau qui passe devant lui. » De même les cellules dont se compose le corps d'un vertébré supérieur, tel que l'homme, sont autant d'individus vivant d'une vie propre et trouvant leur aliment dans le sang. Ces petits organismes contenus dans un grand organisme ont leurs tendances particulières et leurs appétits, leur voracité, leur santé et leurs maladies, leurs alternatives de fixité et de mobilité, leurs migrations. Qui ne sait que dans les animaux inférieurs, comme les annélides et les vers, on peut partager le corps en segmens qui continuent de vivre? C'est un état que l'on a démembré. On nous dira qu'il n'en est pas de même dans les animaux supérieurs; mais d'abord certaines parties de ces animaux peuvent continuer de vivre quelque temps après la mort du grand organisme, comme les ongles ou les cheveux; puis, des parties plus importantes peuvent être détachées de l'animal complet, greffées sur un autre animal et continuer de vivre dans ce milieu nouveau, comme un peuple annexé à un autre. On sait comment M. Bert greffe sur un rat une ou plusieurs queues empruntées à d'autres rats; on fait des expériences analogues pour les pattes (1). On peut même greffer un rat sur un autre et en faire ainsi deux frères siamois. Il y a dans la nature même des exemples de ces greffes : certains crustacés parasites sont greffés sur leur femelle et forment deux animaux en un, sans compter tous les autres animaux microscopiques dont chacun d'eux est formé. Si les animaux supérieurs, mutilés au delà d'une certaine limite, ne peuvent vivre, c'est parce que la spécialisation des fonctions y est plus grande : les imperceptibles organismes qui les composent n'accomplissent chacun qu'un petit nombre de travaux très déterminés; ils ne peuvent dès lors, en cas de besoin, se suppléer mutuellement, comme cela a lieu dans les êtres inférieurs, ni accomplir les fonctions les uns des autres; les muscles, par exemple, ne peuvent jouer le rôle de viscères, le cœur celui de cerveau. Ainsi dans une fourmilière certaines classes de fourmis, qui sont habituées à recevoir des autres

(1) A en croire M. Chauffard, dans son livre sur *la Vie*, les pattes qu'on a enlevées à un animal et greffées sur un autre ne cessent pas d'appartenir au premier et dépendent de la même *force vitale*: on a beau les faire voyager loin de l'animal qui les a possédées, elles ne cessent pas «d'en faire partie,» quoique en étant «artificiellement séparées.» La preuve en est, dit M. Chauffard, que la couleur des poils ne change pas; — comme si cette couleur ne s'expliquait pas mécaniquement par l'organisation propre des poils et par l'indépendance relative des organes qui les alimentent. Les poils continuent bien de pousser chez un homme mort, d'où il faudrait conclure qu'il vit toujours. M. Chauffard imagine également que l'animal peut se diviser sans que sa vie soit divisée, que c'est encore la même *unité vitale* qui anime les diverses parties d'un ver coupé en deux ou trois tronçons. C'est là transporter dans l'histoire naturelle le mystère de la Trinité.

leur nourriture, meurent de faim quand on les sépare de la cité, faute de pouvoir elles-mêmes se nourrir. La forte centralisation des animaux supérieurs ne prouve donc point, selon nous, qu'ils ne soient pas composés d'animaux plus élémentaires, tout comme la forte centralisation d'un état cache sans l'exclure la distinction des provinces, des cités et des individus. S'il en est ainsi, n'avons-nous pas le droit de dire qu'au point de vue purement physiologique tout individu est une société et toute société un individu, selon le terme de comparaison, de même que l'infiniment petit comparé à ce qu'il enveloppe devient un infiniment grand, et l'infiniment grand, comparé à un ordre d'infinité supérieur, un infiniment petit?

Le rêve étrange et profond prêté par Diderot à D'Alembert, la science contemporaine en fait une réalité. Quand les abeilles qui essaiment se suspendent en grappes, on pourrait les prendre, à la solidarité qui les enchaîne, à la rapidité avec laquelle les impressions et les actions se communiquent des unes aux autres, pour un animal à cinq ou six cents têtes et à mille ou douze cents ailes. Nos organes, dit Diderot, sont de même « des animaux distincts que la loi de continuité tient dans une sympathie, une unité, une identité générales. » Seulement les abeilles s'envolent quand un adroit coup de ciseau les sépare aux points où elles s'attachent. Mais supposez ces abeilles si petites, si petites que leur organisation échappe toujours au tranchant grossier de notre ciseau, vous pousserez la division aussi loin qu'il vous plaira sans en faire mourir aucune, et ce tout formé d'abeilles imperceptibles sera un véritable polype que vous ne détruirez qu'en l'écrasant. « Si l'homme ne se résout pas en une infinité d'hommes, il se résout du moins en une infinité d'animalcules, dont il est impossible de prévoir les métamorphoses et les transformations dernières. »

Il résulte de ce qui précède que, si un être vivant est composé d'autres vivans, comme l'avait déjà dit Leibniz, toute société, humaine ou animale, est aussi composée de parties vivantes; c'est donc une analogie de plus entre les sociétés et les êtres animés, que nous proposons d'ajouter aux autres comme non moins importante. Mais il ne s'ensuit pas encore que nous sachions ce qu'est en elle-même la vie; nous savons seulement que, sous la forme qui nous est connue, elle se compose de plusieurs vies conspirant à un équilibre final.

Faisons donc un pas de plus et demandons-nous ce qui semble caractériser plus intimement chaque vie considérée en elle-même. Ne serait-ce point une chose que M. Spencer a eu le tort de passer sous silence : la spontanéité, en d'autres termes la tendance à l'action et au développement? Dans nos machines artificielles, chaque partie, loin de tendre spontanément à l'action, ne tend qu'à se dé-

rober au rôle qui lui est assigné pour retomber sous sa propre loi et en sa propre inertie; dans les organismes naturels au contraire, chaque organe tend à l'accomplissement d'une certaine action qui est nécessaire pour sa propre existence.

Comme cette existence même n'a pu se produire et ne peut se conserver que dans certaines conditions, il en résulte que l'organe, en tendant vers ce qui est nécessaire à son existence propre, semble au premier abord tendre aussi vers ce qui est nécessaire à l'existence du tout dont il fait partie. Cette apparence a produit deux conceptions selon nous erronées de la vie, l'une ayant trait à la causalité, l'autre à la finalité. La première consiste à supposer, au-dessus des tendances particulières de chaque partie, une cause spéciale qui présiderait à l'arrangement des parties mêmes : la *force vitale*, depuis longtemps en honneur dans l'école de Montpellier et dont un médecin de Paris reprenait récemment la défense désespérée (1). Nous avouons ne pas saisir, pour notre part, en quoi cette force diffère des vertus occultes de la scolastique, du *vinculum substantiale*, de la faculté pulsifique des artères, de l'horreur du vide et autres entités érigées en causes. Il ne faut point multiplier les êtres sans nécessité. Quant à la finalité, dont on a voulu faire le propre de la vie, si on entend par là que chaque partie de l'être vivant est appropriée au tout par une intelligence résidant soit en dehors d'elle, soit en elle, la science moderne n'a pas besoin de cette hypothèse, et toute hypothèse inutile doit être rejetée comme une complication gratuite. Sans doute c'est une induction presque irrésistible qui nous fait concevoir les êtres vivans ou leur cause à l'image de l'intelligence humaine. Cette sorte de pensée agissant par l'intérieur, adaptant les moyens aux fins, les organes aux fonctions, ne pouvait manquer d'être présentée comme la caractéristique de la vie. On sait que cette opinion, si plausible au premier abord, est celle de M. Ravaisson, de M. Vacherot, de M. Renouvier, de M. Janet, de tous les philosophes qui admettent encore chez les êtres vivans des causes finales. Mais cette caractéristique de la vie est-elle bien sûre au point de vue de la science, dont toutes les découvertes tendent en sens contraire? D'abord, le concours des organes dans les êtres vivans est beaucoup plus mécanique que n'est tenté de le croire un métaphysicien raisonnant sur l'abstrait : la science positive explique suffisamment, selon nous, l'harmonie vitale par l'action et la réaction mécanique de parties dont chacune agit à l'origine sans se préoccuper des autres, sans les connaître, sans vouloir leur bien. Rien d'égoïste au début comme les animalcules dont se compose un

(1) Voir *la Vie*, par M. Chauffard.

animal; chacun tire tout à soi, et c'est l'équilibre même de ces égoïsmes qui fait la vie. A voir les merveilles du résultat final, on dirait sans doute que chacune des cellules a travaillé pour les autres, et cependant elle n'a travaillé que pour soi; on dirait qu'elle s'est proposé pour fin le bien de l'ensemble, et cependant elle n'a eu aucune fin sinon sa propre conservation, qui se trouve d'ailleurs liée mécaniquement à celle des autres cellules. Les sociétés de vivans dont se forme l'individu vivant ne connaissent d'abord d'autre morale et d'autre politique que celle d'Helvétius: ce dernier croyait qu'il suffit, pour faire le bien de tous, que chacun songe à soi et que c'est là tout le secret de la « Providence. » Du moins, dirons-nous, c'est là le secret de la nature. Nous admettons avec Darwin, d'après les travaux récens de la biologie, que la lutte pour la vie entre les cellules produit une sélection naturelle qui élimine celles dont l'existence est incompatible avec l'existence de l'ensemble, conserve les autres et produit, par une sympathie d'abord toute mécanique, l'apparence d'une conspiration des parties pour l'intérêt du tout. Ainsi se façonne peu à peu en un animal aux formes définies la société d'animalcules, et ces formes définies qui, en se propageant par les mêmes lois à travers les siècles, engendrent l'espèce, n'ont pas été un but, mais un simple résultat, fixe pendant un certain temps, finalement variable avec les âges. Je comparerais volontiers le flux des animalcules au cours d'un fleuve qui finit par se creuser lui-même son lit et par se façonner ses propres bords : un métaphysicien soutiendra-t-il que les gouttes d'eau sont faites pour les bords, qu'elles ont travaillé en vue de ces bords, qu'une finalité spontanée les a fait s'approprier à cette forme en vertu de quelque *idée* éternelle du fleuve, inhérente comme les idées platoniciennes à la suprême intelligence? Ce serait confondre le mécanisme avec la finalité. Toute la nature est un devenir, un fleuve qui se fait lui-même ses rives jusqu'à ce qu'il les défasse lui-même et déborde : les formes ou types des espèces ne sont que les lits provisoires qui, une fois produits, semblent des prisons perpétuelles; mais la nature féconde s'en délivre tôt ou tard, dépasse toutes les formes, détruit tous les cadres ou tous les types et va toujours devant elle dans une course sans fin.

La finalité que réalisent les parties vivantes par leur harmonie avec le tout vivant est donc à nos yeux une conséquence, non un principe; c'est une adaptation ultérieure et mécanique plutôt qu'une adaptation primitive et intelligente. Si chaque partie a une fin, ce n'est pas en dehors d'elle, dans le tout, mais plutôt en elle, dans sa propre conservation et son propre développement; encore poursuit-elle cette fin sans le savoir et par une aveugle impulsion qui n'est que le déploiement de la force brutale. La vraie finalité,

selon nous, n'apparaît qu'avec les êtres pensans; ce sont eux qui l'introduisent dans l'univers.

La vie ne suppose donc que deux choses : à l'intérieur, la spontanéité ou la tendance à la conservation, dont la sympathie même pour les autres êtres, — nous le verrons tout à l'heure, — n'est qu'un développement; à l'extérieur, le mécanisme des actions et réactions mutuelles. Ceci posé, si nous passons des sociétés d'animalcules formant un animal aux sociétés d'hommes formant un peuple, l'avantage ne sera-t-il pas à celles-ci, sous le rapport de la spontanéité intérieure des tendances comme sous le rapport de leur action et réaction extérieures? — Nous retrouvons en effet dans la société humaine, d'abord un développement spontané de tendances individuelles, puis cette action et réaction réciproques, ce conflit, cette lutte des parties pour la vie qui existe dans l'animal, avec la sélection naturelle qui en résulte; si c'est là vivre, la société vit aussi bien et mieux qu'une plante ou un animal. De plus, la société humaine a une supériorité : les hommes dont elle se compose arrivent à connaître et à vouloir le tout qu'ils doivent former, l'état où tous doivent vivre; ils peuvent prendre pour but l'intérêt commun et non plus seulement l'intérêt particulier; c'est donc vraiment dans la société humaine que la finalité se substitue au mécanisme, c'est là que se réalise le « consensus » des parties, la réciprocité des moyens et des fins, la conspiration volontaire des organes pour le bien de l'organisme. Cette conspiration, qu'on a regardée comme la merveille de la vie, plaçons-la où elle est, c'est-à-dire dans la société humaine, et non où elle n'est pas, c'est-à-dire dans la plante ou dans l'animal. En un mot, si la tendance à une fin commune achève la vie de la communauté, il y a plus de vie dans une société que dans un individu. Ainsi de toutes parts nous arrivons à la même conclusion : la société est vivante.

Si M. Spencer était entré dans ces considérations, peut-être eût-il répondu plus complètement aux diverses objections qu'il s'est faites lui-même et dont nous n'examinerons pour l'instant que la première, les autres devant venir en leur temps. « Les unités composantes d'un animal, dit M. Spencer, sont soudées entre elles; celles de la société, au contraire, sont plus ou moins dispersées, libres et sans contact; les parties de l'animal forment donc un tout vraiment *concret*, tandis que la société n'est qu'un tout *discret*. » Il nous semble que cette objection accorde trop de valeur à la question de contiguïté dans l'espace; en fait de distances comme en fait de grandeurs, tout est relatif : la cassette d'Harpagon était grande ou petite selon le point de vue; de même la distance de deux cellules voisines dans un animal est grande si l'on veut, petite si l'on veut; autant peut-on en dire de la distance qui sépare deux citoyens d'un

même peuple. M. Schæffle a montré que les cellules qui paraissent contiguës sont elles-mêmes séparées par une substance *intercellulaire* (sérum du sang, névroglie), et que semblablement les citoyens sont reliés entre eux par les matières appropriées aux besoins de la vie de relation, routes, voies ferrées, télégraphes et en général toute la richesse matérielle d'une nation. Mais ce qui importe véritablement ici, selon nous, c'est la force du lien, non sa contiguïté ou sa longueur dans l'espace. Une mère et son fils, dont l'une habite Paris et l'autre Marseille, peuvent être plus étroitement unis que deux membres d'un même corps. Nous n'avons pas besoin d'invoquer pour cela une substance intercellulaire. Ceci nous révèle une des grandes lois de la nature : elle ne cesse jamais de maintenir une union entre les êtres, seulement elle élève de plus en plus le lien qui les unit, elle l'établit dans une sphère de plus en plus haute. Imaginez un arbre immense dont on ne voie pas le sommet perdu dans le ciel et dont on n'aperçoive que les branches retombant jusqu'à terre; les branches unies entre elles par l'invisible sommet sembleront d'en bas séparées : le point où elles ont leur commune origine sera trop élevé pour nos yeux. Ainsi grandit et se ramifie la nature. Elle commence par unir les êtres dans l'espace et pour cela elle les juxtapose, mais cette union est plus apparente que réelle, car deux molécules voisines demeurent réellement fermées l'une à l'autre, sans se sentir mutuellement et à plus forte raison sans se connaître. Ce sont les monades de Leibniz qui n'ont point de fenêtres sur le dehors : elles se touchent et cependant elles s'ignorent, leur cohésion est une séparation. Les cellules vivantes, qui agissent et réagissent l'une sur l'autre, sont déjà en une plus intime connexion : entre elles, il y a lutte pour la vie et conséquemment une certaine communication. Plus tard, quand à la lutte succède la coalition pour la vie, l'union devient plus accusée. Puis, quand il y a sympathie et que le plaisir ou la douleur des uns retentit dans les autres, les monades s'ouvrent vraiment et tendent à se pénétrer. Plus tard encore, avec l'intelligence et la connaissance réciproque, avec la communauté des pensées, la lumière entre à plein et les êtres deviennent l'un pour l'autre transparens. Enfin, quand les volontés se veulent mutuellement et que le plus grand bien de l'un devient le bien même de l'autre, on peut dire alors que les dernières barrières sont tombées et que le lien le plus fort a pris la place des autres, je veux dire le lien le plus volontaire et le plus libre. C'est dans les sociétés humaines et non dans les organismes qu'se réalise ainsi la plus intime solidarité : vus du dehors, les êtres qui font partie d'une société se meuvent en pleine liberté dans l'espace, au lieu d'être soudés les uns aux autres comme les diverses parties d'un banc de corail; mais vus du dedans, ils

sentent, pensent, veulent de concert et, qui plus est, chacun sent, pense, veut tous les autres. Tel est du moins le plus haut idéal de la société.

Une autre objection a été faite par Auguste Comte et par M. Littré à l'assimilation des sociétés et des organismes vivans. Celle-là se tire non plus des relations dans l'espace, comme la précédente, mais des relations dans le temps. L'organisme, dit-on, naît et meurt après avoir parcouru différens âges ; de même que le projectile renferme une force capable de le faire parvenir à un certain point dans l'espace et pas plus loin, de même le germe vivant renferme de quoi arriver à un certain terme dans la durée, à ce terme que Fontenelle mourant appelait une « difficulté d'être, » une impossibilité d'être. Or on retrouve bien dans la société la naissance et le développement de la vie, mais on n'y trouve, selon M. Littré, ni vieillesse ni mort (1). — On pourrait répondre que l'avenir réserve sans doute à l'humanité sa vieillesse et sa mort comme à tous les êtres vivans, et que d'ailleurs, si l'humanité arrivait par la science à prévenir sa propre décomposition en pénétrant le secret de la vie, elle n'en aurait pas moins eu ses différens âges comme l'individu. Actuellement, il semble bien que l'humanité entre à peine dans son âge viril. Mais ce qu'il faut comparer aux organismes, ce n'est pas l'humanité entière, ce sont les sociétés particulières formées au sein de l'espèce : les nations et les cités. Or, ici, nous voyons d'abord les sociétés humaines, comme les êtres vivans, engendrer d'autres sociétés, soit par l'accroissement graduel de la population, soit par la colonisation ; nous les voyons ensuite grandir en passant de l'enfance, âge de l'imagination, à la jeunesse, âge du sentiment, à la virilité, âge de la science, puis décroître et tomber finalement en décomposition. Qu'il s'agisse d'une société ou d'un organisme, il est également vrai de dire avec M. Spencer que, pendant le cours de son existence, le tourbillon de la vie renouvelle plusieurs fois toutes ses parties, c'est-à-dire les générations d'individus composant la société ou les séries de cellules composant l'organisme. Il en résulte que la vie de l'être collectif, société ou organisme, si elle n'est pas violemment détruite, surpasse infiniment en durée la vie particulière de chaque individu ou élément. Inversement, la vie individuelle des élémens peut se prolonger un temps notable après la vie de l'être collectif, si celle-ci est brusquement supprimée. Une guerre, une invasion de barbares peut détruire tout à coup l'unité d'une nation sans arrêter immédiatement la vie locale ; « de même on voit longtemps après la mort brusque d'un animal, surtout d'un animal à sang froid, ses parties séparées exécuter encore les mouvemens qui leur

(1) *La Science au point de vue philosophique*, page 355.

sont propres, par exemple les cellules à cils vibratiles continuer de mouvoir en cadence les cils dont chacune est munie. » En temps normal, chaque société atteint un certain maximum de développement et de perfection relative, qui exprime tout ce que ses énergies propres peuvent fournir; elle oscille pendant un certain temps autour de cet état-limite, puis décroît ou est absorbée par une société d'une énergie supérieure, qui a atteint un type plus haut de civilisation. M. Berthelot comparait récemment cette évolution des sociétés humaines à celle des cités animales, et en particulier à celle de plusieurs fourmilières dont il avait suivi depuis des années, dans le bois de Sèvres, la naissance, le développement, la décadence. Il se demandait en terminant si l'humanité, après avoir dépensé la provision d'énergie physique et intellectuelle compatible avec ses organes, après avoir ainsi atteint son état-limite, n'aurait pas le sort de ces espèces animales qui aujourd'hui ne font plus de progrès et se répètent indéfiniment elles-mêmes en attendant qu'elles disparaissent: peut-être l'humanité disparaîtra-t-elle à son tour sous l'effort de la nature brute ou au profit de quelque espèce supérieure.

Ainsi les objections n'ont pu jusqu'ici ébranler ce principe, que tous les caractères purement physiologiques de la vie, — concours des parties, spontanéité des mouvemens, finalité même, enfin développement et décadence, — se retrouvent à un degré supérieur dans les sociétés animales ou humaines. Nous admettrons donc que celles-ci constituent, au point de vue exclusif et objectif de l'histoire naturelle, de véritables organismes physiquement analogues aux organismes vivans. Cette analogie persistera-t-elle si nous passons de l'ordre physique à l'ordre psychologique et moral?

II.

La différence psychologique n'est pas aussi grande qu'elle le semble au premier abord entre les sociétés et les organismes, entre l'objet de la science sociale et l'objet de la biologie. Ceux qui veulent établir une distinction tranchée entre les deux sciences font observer que ce qui caractérise une société véritable, c'est l'échange des sentimens ou des pensées entre ses divers membres, c'est-à-dire leur commerce psychologique, tandis qu'entre les membres d'un corps vivant, il y a seulement une connexion et un commerce physiologique. Mais, selon nous, ce sont là deux choses inséparables. Tout porte à croire que, dès qu'il y a organisation et vie, il existe entre les parties de l'être vivant un certain échange de sensations, de représentations ou d'actions. En effet, les parties élémentaires d'un être vivant ne sont pas inertes et absolument insensibles;

elles ont au contraire une sensibilité plus ou moins sourde, puisque cette sensibilité se retrouve, multipliée et condensée, dans le tout lui-même. Chacune se sent donc vaguement et elle sent aussi vaguement les autres, puisque les impressions se communiquent de l'une à l'autre. C'est, à un degré en quelque sorte infinitésimal, l'équivalent de ce qui a lieu lorsque, dans une foule compacte, des hommes sont serrés l'un contre l'autre au point que le déplacement d'une partie entraîne celui de la foule entière : dans ce cas, chacun se sent lui-même et sent la pression exercée sur lui par son voisin. Telles sont selon nous les cellules de l'être vivant. Il y a donc déjà entre elles un échange d'impressions élémentaires, et leur commerce, au lieu d'être exclusivement mécanique et physiologique, est déjà psychologique à un faible degré. Là se confondent par conséquent la biologie et la sociologie. Nous faisons d'ailleurs bon marché des distinctions de limites, toujours un peu artificielles, entre les diverses sciences. La science suit la nature, et on peut aussi dire d'elle : *non facit saltus.*

Examinons maintenant, dans ses diverses espèces, le lien psychologique qui unit les êtres formant des organismes ou des sociétés. A l'origine, dans cette société rudimentaire qu'on appelle un être organisé, le lien des diverses parties n'est et ne peut être qu'une extension de la tendance essentielle à tout vivant : l'amour du moi. La connexion mécanique des cellules et leur contact dans l'espace faisant nécessairement retentir les modifications de l'une au sein de l'autre, il se produit ainsi une sorte d'*égoïsme à plusieurs*, premier germe de ce qui sera un jour la *sympathie*. L'être tend dès lors à conserver non-seulement sa manière d'être naturelle, mais encore sa relation naturelle avec ses voisins. En vertu d'une sorte d'élasticité intérieure, il réagit contre tout ce qui tend à le diviser d'avec son associé et à le mettre ainsi indirectement en division avec lui-même. Plus tard, dans les sociétés d'ordre supérieur, formées de membres capables de représentation intellectuelle et non plus seulement de sensation ou d'irritabilité, — par exemple les familles, les peuplades d'animaux et les sociétés humaines, — la sympathie devient elle-même plus intellectuelle. Elle consiste d'abord dans le plaisir que se causent mutuellement les êtres qui se ressemblent le plus et qui voient leur mutuelle ressemblance. Ce plaisir est le premier et le plus élémentaire des liens qui unissent les animaux en peuplades. En effet (selon un des théorèmes les plus profonds de Spinoza, dont M. Espinas s'est inspiré), quelle est la représentation la plus facile à chaque animal? C'est celle d'un animal semblable à lui. Voici pourquoi. D'après une loi bien démontrée de la physiologie et de la psychologie, la représentation s'exécute non-

seulement au moyen du cerveau, mais au moyen de tout le système nerveux et du corps entier, « en sorte que l'être intelligent qui imagine une attitude, qui reproduit en lui-même idéalement un son, commence toujours en quelque degré à prendre cette attitude, à proférer ce son. » Il est donc plus facile à l'animal de se représenter les mouvemens, les attitudes, les sons qui sont familiers à son organisme, et par là de se figurer en quelque sorte un autre lui-même. Or la représentation la plus facile est en même temps la plus agréable, en vertu de cette autre loi psychologique et physiologique qui attache le plaisir à toute augmentation et à tout déploiement facile de l'activité. « Un animal intelligent, dit M. Espinas, a donc d'autant plus de peine, partant de déplaisir, à se représenter un autre animal, que celui-ci est plus éloigné de lui dans l'échelle (pourvu que la comparaison reste possible); ainsi un singe montre en présence d'un caméléon la terreur la plus comique. » Au contraire, c'est un plaisir pour tout être vivant d'avoir présens autour de soi des êtres semblables à lui qui lui renvoient en quelque sorte multipliée sa propre image et lui donnent une plus claire conscience de lui-même avec la conscience d'autrui. L'être jouit alors de soi en contemplant les autres. Ce plaisir fréquemment ressenti ne peut manquer à son tour de créer un besoin de le renouveler. « Plus ce besoin sera satisfait, plus il deviendra impérieux, et la sympathie se développera davantage à mesure qu'elle sera plus cultivée. » D'intellectuelle qu'elle était d'abord, elle deviendra finalement une impulsion physiologique. A ce titre, elle se transmet par hérédité, façonne peu à peu les organes, les incline en quelque sorte d'avance vers autrui, en un mot devient l'instinct de la *sociabilité*. L'animal social naît avec l'esprit hanté de l'image de ses congénères comme l'oiseau naît avec l'image du nid qui exerce sur son esprit une sorte de fascination.

La sélection naturelle a pu par la suite, comme le pense Darwin, accroître cet instinct social et lui donner une fixité plus grande; mais l'instinct lui-même n'est pas né à l'origine de l'utilité proprement dite : il est né du plaisir. Darwin a eu tort d'insister trop exclusivement sur les considérations utilitaires et pas assez sur les considérations psychologiques tirées du jeu des images ou des idées. Il a sans doute raison de dire que nul être ne revêt un attribut nouveau si ce n'est un attribut avantageux à l'espèce; cependant, comme le fait observer M. Espinas, il arrive fréquemment, d'abord que l'attribut nouvellement acquis, bien qu'utile pour l'avenir, soit acquis sous l'empire de motifs tout autres que celui de l'utilité; ensuite que cet attribut, utile en général, soit défavorable dans des circonstances particulières. Ainsi il n'est pas avantageux aux eiders de nicher en masse dans des lieux voisins des habitations humaines; il n'est pas

avantageux aux pingouins de l'île Saint-Paul de nicher en foule sur le haut des rochers où ils sont une proie facile pour les oiseaux carnassiers; il n'est pas avantageux aux perroquets et aux bouvreuils, quand on a tué un de leurs compagnons, de voler en cercle tout autour avec des cris plaintifs jusqu'à ce qu'ils soient eux-mêmes victimes de leur amitié. « Le penchant social, dit M. Espinas, n'a pas été cultivé en vue de ces résultats; il leur survit cependant. » Il y a là non une raison d'intérêt, mais une sorte d'attraction du même au même, dont beaucoup d'oiseaux tels que les manchots nous fournissent un curieux exemple : « Ceux qui sont sur terre, dit Bennet, sont organisés comme un régiment de soldats et rangés non-seulement en lignes, mais d'après leur âge : les jeunes sont à une place, les adultes, les couveuses et les femelles libres à l'autre. Le triage est fait si rigoureusement que chaque catégorie repousse impitoyablement les oiseaux des autres catégories. » C'est donc un besoin pour chaque espèce de se sentir côte à côte avec ses pareils, et chacune semble rechercher ce plaisir indépendamment de tout autre but.

A l'attraction spontanée du semblable pour son semblable, résultat de la sympathie instinctive, succède parmi les animaux la « délégation des fonctions, » qui est le second caractère psychologique des sociétés, et qui, on s'en souvient, a son analogue au sein de tout être vivant dans la spécialisation des organes. Entre les individus déjà rassemblés par la communauté de sentimens ou de représentations, les fonctions se divisent peu à peu, puis se subordonnent les unes aux autres, si bien qu'à la fin un individu ou un groupe central d'individus devient prépondérant. Les peuplades de ruminans, de pachydermes, de singes, ont des chefs auxquels le soin de la défense commune a été confié par une délégation qui, pour être tacite, n'en est pas moins formelle. « Dès lors, dit M. Espinas, le chef représente à lui seul le corps tout entier, dont la vie est comme résumée en lui. Les destinées de tous sont attachées à la sienne... C'est là le plus haut degré de concours. » Une fois institué, le guide ou chef exige et obtient dans toutes les circonstances une obéissance absolue, comme s'il personnifiait la peuplade entière et centralisait en soi l'intérêt de tous. Aussi avec quelle dignité le vieux singe, par exemple, exerce son emploi d'intelligence directrice ou d'organe directeur! L'estime qu'il a su conquérir, exaltant son amour-propre, lui donne une certaine assurance qui manque à ses sujets; ceux-ci lui font toujours la cour. « Les femelles, remarque Brehm, mettent tout leur zèle à débarrasser son pelage des parasites incommodes, et il se prête à cette opération avec une grotesque majesté. En retour, il veille fidèlement au salut commun. Aussi est-il de tous le plus circon-

spect; ses yeux errent constamment de côté et d'autre; sa méfiance s'étend sur tout et il arrive presque toujours à découvrir à temps le danger qui menace la bande. » Il exerce le commandement par la voix. De temps en temps, il monte au sommet d'un grand arbre et du haut de cet observatoire il examine chaque objet d'alentour. « Lorsque le résultat de l'examen est satisfaisant, il l'apprend à ses sujets en faisant entendre des sons gutturaux particuliers; en cas de danger il les avertit par un cri spécial. »

Ainsi, de l'aveu des naturalistes, la société animale, née d'une sympathie presque aveugle, se fortifie par un acte de volonté déjà intelligente que manifestent la confiance mutuelle et la délégation des fonctions. Sympathie des sensibilités et consentement implicite des volontés, nous reconnaissons chez les animaux, comme en une grossière ébauche, les deux grands nœuds de la société humaine.

Ainsi constituée et comme cimentée, la société animale devient un véritable organisme où toutes les parties, selon le mot d'Hippocrate, sont conspirantes et forment par conséquent une vivante unité. Tantôt cette unité se traduit au dehors par des travaux construits en commun, comme cela a lieu chez les castors ou chez certaines peuplades d'oiseaux; tantôt elle se traduit, sous une forme plus frappante encore, par les secours directs que chacun accorde aux personnes mêmes de ses compagnons et qui manifestent une véritable fraternité. Ainsi les singes, outre qu'ils se débarrassent réciproquement de leur vermine, s'enlèvent au sortir des buissons les épines qui se sont attachées à leur peau, s'unissent à plusieurs compagnons pour soulever au besoin une pierre trop lourde, forment entre eux une chaîne ou une sorte de pont suspendu pour franchir le vide entre deux arbres, enfin se prêtent renfort les uns aux autres dans le danger et au péril même de leur vie. Soit dans la famille, soit dans la peuplade, la sympathie s'exalte jusqu'à une abnégation qui constitue à nos yeux une véritable moralité. Brehm raconte deux traits de dévoûment bien connus, l'un de la part d'une mère, l'autre de la part d'un vieux singe, qui mettent en évidence la force du lien domestique et du lien social chez les animaux. « La voix craintive d'un jeune singe abandonné par sa mère dans sa fuite désordonnée se fit entendre sur un arbre au-dessus de ma tête. Un de mes Indiens y grimpa. Dès que le singe vit cette figure qui lui était étrangère, il jeta les hauts cris, auxquels répondirent bientôt ceux de sa mère qui revenait chercher son petit. Celui-ci poussa alors un cri nouveau tout particulier, qui trouva un nouvel écho chez la mère. Un coup de feu blessa celle-ci; elle prit immédiatement la fuite, mais les cris de son petit la ramenèrent aussitôt. Un second coup tiré sur elle, mais qui ne l'atteignit point, ne l'empêcha pas de sauter péniblement sur la branche où se tenait

son petit, qu'elle mit rapidement sur son dos. Elle allait s'éloigner avec lui lorsqu'un troisième coup de feu, tiré malgré ma défense, l'atteignit mortellement. Elle serra encore son nourrisson dans ses bras pendant les convulsions de l'agonie et tomba sur le sol en essayant de se sauver. » Brehm raconte un acte de dévoûment semblable accompli non plus par une mère, mais par un vieux singe, pour sauver de la dent des chiens un petit de sa bande, qu'il réussit à emporter triomphalement sur son épaule. Le principe le plus général de ces actes se rapproche beaucoup, dit avec raison M. Espinas, de ce que nous appelons un principe moral, « non pas sans doute chez un Kant ou un Franklin, mais chez un enfant ou un sauvage. » Par la moralité, d'abord instinctive chez les animaux, puis réfléchie chez l'homme, la société se transforme et s'achève : la sympathie primitive devient fraternité, la division des fonctions devient justice, la délégation des fonctions supérieures devient gouvernement. Ainsi s'accomplit ce qu'on peut appeler la vie psychologique de la société.

En même temps sa vie physiologique reçoit ses derniers perfectionnemens : la société forme maintenant un vivant complet. « Chez l'animal, dit M. Spencer, il y a un système nerveux, organe des fonctions psychologiques; mais dans la société, rien d'analogue. » Il semble qu'ici le philosophe anglais ait manqué de hardiesse; pour nous, nous pouvons maintenant pousser encore plus loin que lui la similitude des corps organisés et du corps social. D'abord le système nerveux proprement dit n'est pas nécessaire à toute organisation, et la vie peut fort bien exister avec une sensibilité diffuse; une société n'est pas nécessairement un vertébré, par exemple, ou un annelé. Mais l'analogue du système nerveux n'en existe pas moins dans nos sociétés civilisées. Tous les cerveaux des citoyens d'une nation forment la masse nerveuse de cette nation. La seule différence avec les nerfs des animaux est dans l'absence de contiguïté immédiate entre les parties, mais la communication des cerveaux humains entre eux par la sympathie, par la vue et les autres sens, par la parole et tous les signes, par l'écriture, les télégraphes et les autres moyens de communication à distance, n'est pas moins grande et est même plus complète, plus profonde, plus intellectuelle que la connexion des cellules juxtaposées le long d'un nerf. Ajoutez ces centres de relations plus fréquentes et plus immédiates, les familles, les cités, qui sont l'équivalent des ganglions nerveux et des vertèbres, sortes de petits cerveaux où se concentre et s'exalte la sensation ou la représentation. Enfin les penseurs, les savans, les hommes qui dirigent la nation en l'éclairant, ceux qui la gouvernent en lui commandant tous les actes nécessaires à sa sûreté, sont l'équivalent social des cellules perfection-

nées du cerveau, qui n'est lui-même qu'une vertèbre grossie et devenue dominante. Dans cette partie supérieure de la nation s'élaborent un ensemble d'idées et une suite de résolutions qui sont ce qu'on appelle la pensée nationale et la politique nationale. On nous dira : entre les cerveaux de ceux qui dirigent un état et les cerveaux des simples citoyens il y a une différence de développement bien moins grande qu'entre la tête d'un animal et ses ganglions inférieurs. Sans doute, mais ces derniers mêmes ne sont point dépourvus de sensibilité propre, comme le prouvent les actions réflexes qui s'y produisent ; la grenouille décapitée peut exécuter encore une foule de mouvemens et conserver la sensibilité de ses diverses parties. Si donc c'est une supériorité du corps social sur les autres corps organisés que l'accession de tous ses membres à la pensée, cette supériorité ne constitue cependant pas une différence essentielle. Ici encore, si on cherche de quel côté il y a la vie la plus intense au point de vue psychologique, l'avantage est aux sociétés sur les animaux, et dans les sociétés mêmes il y a des centres de pensée scientifique ou de gouvernement politique, des cités privilégiées qui méritent vraiment le nom de tête ou de capitale. Nous retrouvons donc dans les sociétés l'analogue psychologique et physiologique du système nerveux et jusqu'à un certain point du cerveau.

Notons encore sous ce rapport d'autres ressemblances remarquables. L'animal auquel on a enlevé une partie de son cerveau peut, avec l'autre partie, continuer de sentir, de penser, de vouloir ; de même une nation dont la vie intellectuelle et en quelque sorte cérébrale est plus ou moins affaiblie continue cependant de la manifester tant qu'il lui reste assez d'individus ayant la conscience du lien commun qui les unit et du bien commun à atteindre ; ces individus sont un reste de cellules cérébrales. Autre analogie : quand on a décapité un animal et que cependant la vie subsiste, on voit après un certain temps les hémisphères cérébraux, qui étaient le plus grand épanouissement du système nerveux, suppléés tant bien que mal pour la coordination de certains mouvemens par des centres inférieurs : ceux-ci, dont la fonction normale était de servir aux opérations instinctives, semblent par instans s'exalter jusqu'aux opérations intellectuelles. Ainsi dans une société qu'une invasion ou une révolution prive tout à coup de ses chefs et de sa tête, on voit peu à peu surgir des hommes nouveaux qui s'élèvent souvent à la hauteur du péril ; la conscience de la solidarité s'exalte chez ceux mêmes qui avaient jadis vécu renfermés dans leur égoïsme, et un nouvel esprit circule dans les membres de la nation.

On le voit, l'organisme social nous offre (malgré l'objection de M. Spencer), un système nerveux pour les fonctions de relation comme il nous a offert un système alimentaire et circulatoire ;

il est donc, selon nous, complet au point de vue de la physiologie, et on peut l'appeler, si l'on veut, un *individu physiologique*. Faut-il aller plus loin encore et lui attribuer au point de vue psychologique une individualité véritable, un *moi*, une conscience de soi analogue à celle qui atteint dans la personne humaine sa plus haute expression? C'est là une tout autre question, qui, à cause de sa difficulté et de son importance, réclame un examen spécial : nous y reviendrons dans une prochaine étude. Aujourd'hui, nous devons chercher les conséquences les plus générales qui dérivent, soit pour la cosmologie, soit pour la politique, de l'assimilation que nous venons d'établir entre les sociétés et les êtres vivans.

III.

S'il est vrai que l'être achevé aide à comprendre l'embryon, la société devra nous aider à mieux comprendre les autres êtres dont est formée la nature, les lois les plus fondamentales qui les régissent et même leur essence intime. C'est vraiment à la société qu'on peut donner le nom de *microcosme*.

Toute société est, nous l'avons vu, un concours qui commence mécaniquement par l'égoïsme et la sympathie, et qui s'achève moralement par le consentement des volontés ou, chez les êtres supérieurs, par le contrat. Mais qu'est-ce que l'égoïsme et la sympathie eux-mêmes, sinon les premières manifestations de la volonté? Celle-ci, après s'être voulue d'abord exclusivement, veut ensuite les autres volontés pour soi, et enfin arrive à les vouloir pour elles-mêmes. Ce n'est pas sans raison que le langage appelle d'un seul nom la concordance sympathique des sentimens et le concours réfléchi des volontés : *consensus*. C'est la volonté sous ses diverses formes, — inconsciente, consciente, égoïste, altruiste, — qui fait le fond de toute société. Nous croyons qu'il faut aussi considérer la volonté comme l'élément de tout organisme. A ce point de vue, nous proposons de distinguer, dans la théorie générale du monde, trois degrés d'organisation : en premier lieu celui où les volontés, encore complètement aveugles et complètement égoïstes, agissent chacune pour soi comme si les autres n'existaient pas : c'est le minéral ; en second lieu, celui où les volontés commencent à se sentir mutuellement et à s'unir, mais par voie de sympathie encore toute mécanique : c'est le végétal et l'animal ; en troisième lieu, celui où les volontés, devenues intelligentes et maîtresses de soi, se connaissent mutuellement et s'unissent par un lien supérieur, par le consentement ou le contrat : c'est la société humaine, qui tend à être un organisme volontaire ou contractuel. Nous obtenons ainsi une réconciliation finale entre la théorie naturaliste de l'organisme

social et la théorie idéaliste du contrat social, l'une qui voit surtout l'origine de la société, l'autre qui en montre le but. Pour nous, nous ne croyons pas que l'une doive se séparer de l'autre. Mécanisme au début, contrat à la fin, voilà toute l'histoire de la société. Voilà aussi sans doute celle du monde entier. Dans le domaine purement physique, a-t-on dit avec raison, les ressorts semblent aveugles et les lois raides; dans le domaine moral, les lois ne sont pas moins sûres que les lois physiques, elles sont au fond les mêmes, mais elles ont acquis une souplesse qui permet d'y reconnaître l'action des volontés devenues conscientes et raisonnables. Nous pouvons donc adopter en la modifiant la définition de Joseph de Maistre : la société humaine est comme une montre dont toutes les pièces varient continuellement dans leurs formes et leurs distances, mais s'accordent instinctivement ou volontairement pour marquer toujours l'heure. Quant à l'organisme vivant, les relations entre ses parties sont, sous une forme inconsciente et spontanée, ce que sont les relations entre les membres d'une société sous une forme consciente et réfléchie.

Les propriétés les plus élémentaires d'un organisme se ramènent au mouvement et à la sensation. Vivre, c'est en définitive se mouvoir et sentir. Ces deux propriétés, à leur tour, sont selon toute apparence deux formes diverses d'une seule, l'une extérieure, l'autre intérieure, comme le convexe et le concave, comme l'endroit et l'envers d'une étoffe. La sensation est la manière dont le mouvement se traduit dans le sens intime; le mouvement est la manière dont la sensation se traduit pour les sens extérieurs. Remuez votre bras en fermant les yeux, il y a pour votre conscience sensation, non mouvement; pour moi qui vous regarde, au contraire, il y a mouvement, non sensation; la sensation est donc la conscience que nous avons des mouvemens dont nous sommes nous-même le théâtre: le mouvement est la conscience que nous prenons des sensations d'autrui. Le fond commun dont le mouvement et la sensation sont deux modes est la force, ou, pour mieux dire, la volonté, qui fait le fond de toute existence. Tout nous porte à croire que, dans le cosmos, la sensation coexiste partout avec le mouvement, sous une forme plus ou moins imperceptible : la différence des animaux et des plantes est déjà considérée comme artificielle, celle des plantes et des minéraux nous paraît non moins factice. Sans doute on n'a pas encore réussi à produire une cellule qui ne vînt pas d'une autre cellule; mais a-t-on réussi davantage à produire une molécule de soufre qui ne vînt pas du soufre, une molécule d'oxygène qui ne fût pas empruntée à une masse d'oxygène ou à un objet contenant de l'oxygène? Faut-il donc croire à la réelle et absolue simplicité des nombreux corps simples qu'admet la chimie?

Faut-il admettre un acte créateur particulier pour le soufre, l'oxygène, le carbone, l'hydrogène, l'or, le fer, etc.? Faut-il placer en chaque molécule prétendue simple de la chimie une force spéciale analogue à la « force vitale » ou à « l'âme » des scolastiques? La cosmologie moderne tend plutôt à admettre que les atomes chimiques sont déjà des sociétés d'atomes, ayant leur constitution propre et inflexible. A notre avis, ils ne sont indivisibles que comme le sont les organismes fortement centralisés, par exemple le corps de l'homme : coupez un homme en deux, et vous n'aurez plus d'homme ; à ce titre l'homme est aussi un atome, mais à un autre point de vue il est toute une société.

Ces considérations nous amènent à conclure que, dans la nature, la vie est partout avec la volonté à des degrés divers, — ici latente, engourdie et tenue en suspens par un équilibre et une neutralisation d'effets, comme dans le minéral; là plus visible et déjà éveillée, comme dans le végétal, là se possédant et se connaissant elle-même, comme dans l'animal, là enfin se multipliant et presque se créant de nouveau par un concours de volontés conscientes, comme dans les sociétés et les états. Toute action qui ne modifie que les propriétés les plus générales d'un corps, chaleur, électricité, lumière, etc., sans en modifier la constitution intime, est une action purement physique; poussez la même action encore plus loin, par exemple échauffez un corps au delà d'une certaine limite, et vous modifierez la constitution même du corps : l'action sera devenue chimique. Si notre science était plus avancée et nos moyens d'action moins grossiers, si nous pouvions agir sur l'organisation la plus intime des corps, y produire un certain état de chaleur, d'électricité, de magnétisme, de mouvement, nous y provoquerions la sensation et nous y ferions sortir la vie ou la volonté de son lourd sommeil. Il fut un temps où tout le système solaire était en conflagration ; ce n'était qu'une masse gazeuse et en apparence toute minérale, et pourtant il y avait déjà dans ce brasier matériel la flamme de la vie, *vitaï lampada*, puisqu'il a suffi du refroidissement de la masse pour la faire apparaître à son heure. Pour quiconque n'admet pas le miracle, — c'est-à-dire pour quiconque admet la science, — la vie ne peut être métaphysiquement différente de ce qu'on appelle avec plus ou moins de propriété la matière, qui elle-même n'est qu'un ensemble de forces ou de volontés : tout est vivant, tout est organisé, tout est à la fois individu et société dans l'univers. Biologie, sociologie et cosmologie nous paraissent au fond une seule et même science. L'univers lui-même est un immense état en voie de formation, où se manifestera peut-être un jour sous la forme de la pensée et de la volonté réfléchie ce qui s'y manifesta à l'origine sous la forme de la chaleur, du mouvement et de la force spontanée.

IV.

Si maintenant nous redescendons des vues les plus générales sur l'univers à la considération plus modeste des sociétés humaines, nous pourrons tirer pour la politique d'importantes conséquences de l'analogie entre les sociétés et les organismes. Contentons-nous d'indiquer ici les principales. En premier lieu, la mutuelle dépendance de toutes les parties du corps social fait qu'on ne peut toucher à l'une sans influer sur les autres : le législateur doit donc avoir la prudence du médecin. En voulant faire intervenir l'autorité pour remédier à tel mal, vous risquez de produire sur un autre point un mal plus grand encore : en voulant favoriser telle partie du corps social, telle classe, tels individus, aux dépens de tels autres, vous risquez de développer un membre de l'organisme au détriment du tout, et, au lieu d'un embellissement, de provoquer une monstruosité. En second lieu, si les sociétés sont des êtres naturels et non artificiels, où l'on ne saurait du jour au lendemain tout changer arbitrairement, n'en faut-il pas conclure le danger des réformes artificielles et brusques, qui n'ont pas été amenées par une modification spontanée de la volonté générale? Pour qu'un corps animé supporte sans périr un changement profond, il faut que ce changement réponde aux tendances mêmes de ses parties et soit ainsi en conformité avec sa nature intime. Or ce qui est conforme à la direction naturelle d'une société, c'est ce qui est conforme à la volonté générale. Nous avons vu en effet que la société humaine est un organisme contractuel, c'est-à-dire que ce qui en unit les membres et les rend solidaires n'est plus la contiguïté immédiate, mais la solidarité volontaire; au lieu d'un lien mécanique entre les cellules, on a un lien moral entre les citoyens, celui des conventions et promesses mutuelles. Dès lors, c'est par l'extension d'un même vouloir à l'unanimité ou tout au moins à la majorité des membres que le mouvement et le changement doivent s'accomplir au sein de la société : une réforme qui ne représente que l'intérêt ou la volonté de quelques-uns, et qu'on espère néanmoins imposer brusquement à tous, est essentiellement artificielle, par conséquent prématurée et dangereuse. Au contraire tout progrès partiel ou général qui s'accomplit par voie de contrat et de convention, soit entre plusieurs, soit entre tous, est à la fois selon la nature et selon l'art, au lieu d'être un pur artifice. Autre est l'artifice, autre est l'art véritable; le premier s'oppose à la nature, le second s'y conforme ; l'art, selon un mot profond de Joseph de Maistre dont il a tiré de fausses conséquences, est la nature même de l'homme : « la toile du tisserand est aussi naturelle que celle de l'araignée ; » il y a peut-être aussi

loin de la caverne à la cabane que de la cabane à la colonne corinthienne, et comme tout est œuvre d'art dans l'homme en sa qualité d'être intelligent et libre, il s'ensuit que, en lui ôtant tout ce qui tient à l'art, on lui ôte tout, on lui ôte sa nature même. — Si ces réflexions sont valables contre les paradoxes de Rousseau sur les arts, elles ne le sont plus contre la théorie du contrat social, à laquelle de Maistre veut les appliquer; la politique, dans une société d'êtres doués de raison et de volonté, doit être une œuvre d'art pour être une œuvre de nature, et le contrat est précisément la conciliation et la synthèse de ces deux choses. Ce qui est fait sans le *consensus* des citoyens est fait en dehors du *consensus* vital qui constitue le lien même de l'organisme politique (1).

Comme l'unanimité des volontés est le plus souvent impossible à obtenir dans les réformes sociales et que la majorité laisse toujours subsister en face d'elle une minorité plus ou moins réfractaire, on peut déduire de là une troisième règle de politique ou de sociologie appliquée : la nécessité des transitions, des mesures intermédiaires, des moyens termes ou des compromis entre l'ancien et le nouveau, entre le présent et l'avenir. Ces moyens termes sont d'autant plus indispensables que la volonté actuelle de la majorité rencontre devant elle tous les résultats pour ainsi dire emmagasinés des volontés passées, toutes les traditions, toutes les « situations acquises, » toutes les coutumes, tous les préjugés; la majorité rencontre même tous les effets de sa propre volonté passée. Enfin, dans un corps aussi vaste que l'organisme social, la constitution de l'ensemble ne saurait être tout d'un coup transformée sur tous les points à la fois : il faut donc un certain temps pour l'accommodation au milieu nouveau et aux nouvelles conditions d'existence. On ferait autant de mal à une société, dit M. Spencer, en détruisant ses vieilles institutions avant que les nouvelles soient assez bien organisées pour prendre leur place, qu'on en ferait à un amphibie en amputant ses branchies avant que ses poumons soient développés. De là l'utilité des forces conservatrices et des forces progressives dans une nation : la vraie science sociale est à la fois « radicale » et prudente, radicale parce qu'elle est convaincue que l'avenir tient en réserve des formes de vie sociale très supérieures à tout ce que peuvent imaginer les plus hardis réformateurs, prudente parce qu'elle sait qu'il faut compter avec le passé et ne modifier que par degrés l'organisme politique. En un mot la grande conséquence qui dérive de la physiologie des sociétés, c'est la supériorité de l'évolution sur les révolutions. Et quel est le principal moyen d'évolution progressive? C'est encore le contrat ou la libre convention,

(1) M Espinas, dans sa critique peu juste de Rousseau, nous semble commettre les mêmes confusions que Joseph de Maistre.

qui n'établit que ce qui est peu à peu accepté, au fur et à mesure de l'acceptation même.

Est-ce à dire que les révolutions soient par là absolument et universellement condamnées, comme le prétendent de récens historiens qui s'inspirent volontiers de l'histoire naturelle? — Non; il y a des circonstances où un organisme languissant et malade ne peut être sauvé que par une révolution physiologique, par une crise, par un accès de fièvre bienfaisant, par une réforme brusque et radicale d'un genre de vie qui le condamnait à la mort. Un être intelligent et libre comme l'homme ne peut-il pas et ne doit-il pas parfois prendre des résolutions qui changent radicalement son hygiène physique ou morale, ses habitudes et sa conduite? Sans doute l'habitude est souvent plus forte que la volonté; mais c'est pour cela même que la volonté ne saurait être trop énergique, que le désir du progrès ne saurait être trop grand. Les forces d'inertie et de routine n'ont pas besoin qu'on les aide, mais seulement qu'on les fasse entrer en ligne de compte dans ses prévisions; elles agiront assez par elles-mêmes, et c'est vers l'avenir, c'est vers le mieux, que la volonté doit s'élancer de préférence, sans pour cela méconnaître la réalité actuelle et les nécessités qu'elle impose. Il faut donc se contenter de dire : l'évolution est la règle, tandis que la révolution est une exception toujours fâcheuse, quoique parfois nécessaire. Les révolutions légitimes sont celles qui sont en conformité avec la volonté de tous, qui par cela même peuvent être appelées une explosion du sentiment national. Il se produit alors comme une entente tacite et une convention secrète entre les membres du corps malade ou opprimé : les chefs qui sont à la tête du mouvement y sont en vertu d'une délégation spontanée, et le mouvement lui-même, devenu irrésistible, n'est plus un artifice de quelques-uns, mais une délivrance naturelle de tous. C'est une évolution depuis longtemps préparée, qui n'a de soudain que l'apparence et qui ne fait que mettre en liberté des forces lentement accumulées : l'orage s'amasse pendant des années, il éclate en un jour, et le ciel reprend ensuite sa sérénité.

On le voit, les doctrines progressistes comme les doctrines conservatrices peuvent à des degrés divers s'autoriser de l'histoire naturelle; leur vraie conciliation est dans la liberté, et c'est aussi, en somme, le libéralisme qui est la légitime conclusion de la biologie appliquée à la politique. Les partisans de tous les moyens de contrainte méconnaissent le caractère vivant de la société et la traitent comme un mécanisme inanimé. Ces hommes qui se donnent à eux-mêmes par excellence le nom d'hommes d'ordre se figurent l'ordre social sur le même type que l'ordre matériel et inorganique. Dans les choses purement matérielles, par exemple dans une machine

quelconque, les élémens ne sont rapprochés que par une force supérieure qui les maintient en repos ou les met en mouvement. L'unité à laquelle ces œuvres mécaniques sont soumises vient de l'ouvrier et ne s'est réalisée que dans la forme, non dans le fond : la nature intime des élémens n'est point modifiée, le bois demeure du bois, le fer demeure du fer. C'est seulement par une série de contraintes mutuelles que nous parvenons à faire exécuter aux diverses parties le travail voulu: dans une locomotive, par exemple, la vapeur contraint le piston, qui contraint la bielle, qui contraint les roues, et ainsi de suite. L'ordre réalisé par cette série de nécessités toutes extérieures est lui-même extérieur et superficiel : dans l'intimité des choses, la division subsiste, chaque partie lutte contre toutes les autres, et si elles aboutissent néanmoins à un concours, à une apparente harmonie, c'est par une action contre nature qui ne dure jamais éternellement. Toute machine se dérange, et tout ordre qui n'est qu'imposé, non consenti, aboutit tôt ou tard au désordre : c'est l'ordre des choses matérielles, non des êtres vivans. S'il n'y avait pas autre chose dans la société humaine et dans l'état, ce serait le règne de la force et le despotisme. Cette union extérieure, perpétuel objet d'admiration pour les esprits autoritaires, n'est qu'une discorde intérieure; cette paix apparente est celle dont parlait Montesquieu, la paix d'une ville que l'ennemi vient d'occuper. Ce n'est point là que nous chercherons le véritable lien de l'état. Sans doute il y a dans la société humaine, comme dans tout être organisé, une part à faire à la contrainte et à la force, c'est-à-dire au fond à la nécessité, mais c'est là seulement le côté matériel de la société humaine, le côté par où elle est encore nature brute, par où à vrai dire elle n'est pas encore société, car on n'appelle pas société le rapprochement qui existe entre les rouages d'une machine. La part de la force est la limite et l'imperfection de la société humaine, loin d'en être l'essence. A parler exactement, là où la violence et la contrainte commencent, la vraie société cesse entre les hommes, il y a guerre et non plus association. Seul, le consentement des particuliers, sous les formes de la sympathie primitive et des conventions ultérieures, peut produire le véritable « ordre public; » par le contrat social, en qui cet ordre s'achève, la force directrice de l'ensemble se trouve inhérente à chaque partie, si bien que chacune se meut selon son sens propre et que toutes se meuvent de concert.

Si donc on veut faire de l'état une machine non artificielle, mais naturelle, en d'autres termes, un organisme animé où la vie jaillisse du dedans au dehors, où le fond projette lui-même sa forme et où cette forme ne soit pas une prison, il faut s'adresser à la liberté des citoyens.

Quelle est en définitive la politique de la nature dans l'être vivant, et si on l'interprète en son vrai sens, n'en peut-on tirer plus d'une leçon pour la politique humaine? Dans l'être animé comme dans le corps social, il y a des fonctions laissées à l'initiative des individus, d'autres à l'initiative des centres secondaires et des associations particulières, d'autres à celle du centre supérieur et de l'association tout entière qui y est représentée. D'abord l'être vivant laisse agir par elle-même chacune de ses cellules composantes et l'abandonne aux forces dont elle est le siège. Ces forces se ramènent à deux, comme nous l'avons vu : l'intérêt et la sympathie; chaque cellule en effet se sent elle-même et sent sympathiquement sa voisine, dont l'intérêt devient ainsi partiellement identique au sien propre. En vertu des affinités de nature et de tendance, conséquemment d'une communauté d'intérêt ou de sympathie, les cellules s'unissent, s'agrègent, s'associent; il s'établit entre elles un échange d'alimens et de mouvemens. C'est l'équivalent des échanges et des contrats entre particuliers, qui ont aussi pour raison des intérêts communs ou des sympathies communes, et qui doivent aussi s'accomplir en toute liberté sans l'intervention du pouvoir central. En second lieu, il y a dans l'être vivant des centres secondaires et de grands organes qui ont leur autonomie : ce sont comme des associations moins vastes contenues dans l'association plus large du tout. Tels sont principalement les viscères chargés d'élaborer, de purifier, de faire circuler la nourriture : estomac, poumons et cœur. Ces organes, comme l'a remarqué M. Spencer, ne sont point soumis à l'action de l'organe directeur, du cerveau. Que ce dernier le veuille ou ne le veuille pas, l'estomac élabore bien ou mal les alimens, le cœur bat et fait circuler le sang par tout le corps, la poitrine se soulève et les poumons purifient le sang au contact de l'air. L'autonomie des organes de nutrition va si loin que les intestins continuent parfois leurs mouvemens propres après la section des nerfs qui les font communiquer avec le cerveau; le cœur arraché du corps continue à battre un certain temps, surtout chez les animaux à sang froid et aussi chez certains mammifères comme les ours du pôle; le foie d'un animal égorgé peut, comme l'a montré Claude Bernard, continuer la sécrétion de la bile ou la production du sucre après que le sang s'est écoulé. Les hydrozoaires de l'Océan sont parfois composés de parties très diverses et offrent déjà une organisation compliquée, et cependant ils n'ont pas de système nerveux. — « Il faut donc bien, dit M. Spencer, que, par un arrangement quelconque, ces unités diverses dont est formé l'animal, tout en s'occupant chacune de sa propre subsistance en dehors de toute action directrice du reste, arrivent cependant, en vertu même de leur nature et des positions

respectives dans lesquelles elles ont grandi, à coopérer au salut les unes des autres et toutes ensemble à celui du corps. » Il n'est donc besoin, ajouterons-nous, ni d'un pouvoir central, ni d'une archée, ni d'une force vitale, ni d'une cause finale mystérieuse, pour produire ici l'apparence d'un dessein commun et la réalité d'un commun concours : il n'est besoin que de la spontanéité des élémens composans, c'est-à-dire de leur sensibilité ou de leur irritabilité, conséquemment de leurs tendances intéressées ou sympathiques, et de leurs échanges particuliers analogues à nos contrats particuliers.

Ainsi les fonctions de nutrition et de croissance s'accomplissent indépendamment du cerveau. Qu'est-ce donc qui incombe à ce dernier? — C'est le commandement des organes de relation par lesquels l'être vivant connaît le monde extérieur et les autres êtres, peut entrer en rapport avec eux, cherche au dehors sa subsistance, se défend contre les attaques et fait face aux mille dangers de la vie. Pour cela il faut que les organes extérieurs obéissent à un gouvernement capable de combiner leur action, de la diriger, de la varier selon les circonstances; d'où la nécessité d'un appareil nerveux complexe, ayant un centre, et qui se fait obéir des organes pleinement, promptement. Encore remarquerons-nous que le système nerveux lui-même n'est pas toujours ni tout entier sous la domination du centre cérébral : les centres nerveux secondaires, par leurs mouvemens réflexes, réagissent et au besoin se défendent tout seuls. Chez l'insecte, chaque ganglion nerveux remue ses pattes et résiste pour son compte aux attaques du dehors. Chez tous les animaux, le membre atteint par la douleur se contracte et se détend tour à tour pour repousser l'obstacle. Quand un objet menace tout d'un coup nos yeux, nos paupières s'abaissent avant même que nous ayons réfléchi au danger et donné l'ordre de le prévenir. Quand nous faisons un faux pas, nous nous rejetons en arrière par un mouvement tout spontané. Il y a des cas où l'être vivant ne peut attendre la délibération du pouvoir central et où il se protège par un effort subit, résultant d'une coopération soudaine et spontanée entre les divers centres nerveux. L'autonomie, si frappante dans les organes intérieurs de nutrition et de circulation, a ainsi sa part jusque dans les organes extérieurs de relation.

Ces faits nous permettent de nous faire une opinion sur l'intéressant débat qui s'est élevé entre M. Huxley et M. Spencer, l'un ne trouvant guère dans l'histoire naturelle que des exemples de politique despotique, l'autre y trouvant des leçons de politique libérale. Peut-être M. Spencer, dans son ingénieuse réponse, n'est-il pas encore allé jusqu'au bout des déductions permises; s'il a suffisam-

ment restreint sur certains points l'action du pouvoir central, peut-être pourrons-nous, en nous appuyant sur l'histoire naturelle, étendre plus que lui cette action sur d'autres points et corriger ainsi ce qu'on a nommé avec exagération son « nihilisme administratif. »

M. Huxley répugne à se servir des analogies entre les êtres vivans et les sociétés pour bâtir des théories politiques. Et ce n'est pas sans raison qu'il se défie ici des inductions précipitées. La biologie peut bien nous enseigner en partie ce qu'est le corps politique et comment il est devenu ce qu'il est; mais son autorité est toujours sujette à caution quand il s'agit de savoir ce que le corps politique doit être et deviendra un jour. L'intelligence humaine n'est pas faite pour suivre aveuglément l'exemple des « vivans » inférieurs. Il faut éviter aussi de s'en tenir à des analogies superficielles ou incomplètes, comme le font trop souvent les politiques qui prétendent s'inspirer de la biologie. Certains raffinés d'aujourd'hui qui exagèrent ou faussent les déductions de l'histoire naturelle pour appuyer des thèses rétrogrades ressemblent plus qu'ils ne le croient aux naïfs d'autrefois qui croyaient démontrer la supériorité de la monarchie par l'exemple des abeilles ou celle de la république par l'exemple des fourmis. Toutefois, nul enseignement n'est à négliger dans ce vaste univers où tout se tient. Or, si l'on en croit M. Huxley, l'analogie du corps politique et du corps vivant aurait pour conclusion une excessive concentration du gouvernement. « Le souverain pouvoir du cerveau, dit-il, pense pour l'organisme physiologique, agit pour lui et régit les composans individuels avec une règle de fer. » La théorie adoptée par M. Spencer, qui nie le rôle de l'état, semble à M. Huxley en opposition avec les faits biologiques que M. Spencer prend pour guides. Chaque muscle, dit M. Huxley, n'aurait qu'à se fonder sur cette théorie et à refuser au système nerveux tout droit de se mêler de ses contractions, si ce n'est pour l'empêcher de gêner les contractions d'un autre muscle; chaque glande, à soutenir qu'elle a le droit de distiller son liquide pourvu qu'elle ne gêne pas les sécrétions d'autrui; chaque cellule serait libre de suivre son intérêt particulier; *laissez-faire* serait le nom du souverain; qu'arriverait-il alors du corps vivant tout entier?

M. Spencer répond avec raison en distinguant les organes extérieurs et les organes intérieurs. Si la centralisation est nécessaire aux premiers, les seconds ont besoin de spontanéité et ne réclament en échange que leur juste part de nourriture, que la quantité de sang équivalente au travail par eux accompli : c'est là, pour ainsi dire, la justice du corps vivant. — Qu'arriverait-il, demande M. Huxley, si le pouvoir central de l'organisme cessait d'agir? — « La réponse est bien différente, dit M. Spencer, selon qu'il s'agit des organes intérieurs ou des organes extérieurs. » Les premiers ne cesseraient

pas d'accomplir leurs fonctions propres; les seconds seraient réduits à l'impuissance; si chaque muscle était indépendant des centres de délibération et d'exécution, les muscles ne pourraient plus se mettre d'accord; il serait impossible à l'individu de se tenir debout et plus encore d'agir sur les objets alentour : son corps serait une proie offerte au premier ennemi. Il en est de même dans la société : les appareils de défense extérieure exigent la concentration du pouvoir; ceux de nutrition et de circulation intérieures, c'est-à-dire l'industrie et le commerce, exigent au contraire la liberté. Selon qu'une société est plus militaire ou plus industrielle, elle a un gouvernement plus ou moins centralisé. La biologie ne conclut pas à l'anarchie, pas plus qu'elle ne conclut au despotisme; l'intervention de l'état est partout nécessaire; mais cette intervention, dit M. Spencer, peut être positive ou négative. Si l'état prétend cultiver ma terre à ma place ou m'imposer tel mode de culture, c'est là une intervention positive; s'il se borne à m'empêcher de toucher aux récoltes du voisin, de passer à travers son champ, de gêner son travail, c'est là une intervention négative. Cette dernière est la seule dont les fonctions économiques aient besoin dans l'organisme social : que le gouvernement assure l'exécution des contrats, c'est-à-dire la justice, et il aura rempli sa fonction propre. « Que chaque citoyen jouisse de ce qu'il a obtenu par ses efforts sans enlever à son voisin le moyen d'en faire autant, et les fonctions dont nous parlons s'accompliront d'une manière saine, plus saine en vérité que si on leur imposait tout autre contrôle (1). » La plupart des fonctions les plus importantes pour la vie de l'état, selon la remarque de l'économiste Whateley, sont accomplies par le concours de gens qui n'y pensent pas, qui ne se savent même pas associés, qui cherchent simplement leur intérêt, et elles le sont avec une sûreté, un soin des détails, une régularité où n'atteindrait sans doute jamais la bienveillance la plus diligente et la plus éclairée. Qu'un homme se propose ce simple problème : fournir chaque jour de tous les objets nécessaires à la vie une ville comme Londres ou Paris, avec ses habitans qui se comptent par millions, il échouera devant la prodigieuse complexité des détails. Qu'un gouvernement se charge de cette tâche, il l'accomplira mal, chèrement, irrégulièrement; il sera ce que serait notre cerveau s'il était chargé, comme « l'âme » de Stahl, de veiller aux détails de l'assimilation et de la circulation du sang, de faire monter « le lait même aux mamelles. » La nourriture de chaque jour arrive aux portes de nos capitales par une circulation spontanée dont les battemens quotidiens sont réguliers comme ceux de notre pouls; l'intervention positive du gouvernement

(1) Spencer, *Essais de politique*, page 138.

n'aurait ici d'autre résultat qu'une alternance de pléthores et de disettes; son intervention négative, en assurant l'exécution des marchés, assure le mouvement de la vie. Il suffit donc d'un concours d'hommes dont pas un n'élève les regards au-dessus de ses intérêts particuliers pour réaliser ce que ne réaliserait pas la philanthropie d'un sage ou la vigilance désintéressée d'un gouvernement.

— Sans doute, dira-t-on, quand il s'agit de besoins matériels, les efforts que font les individus sous l'aiguillon de l'intérêt personnel sont suffisans, mais quand il s'agit de besoins d'un autre ordre, il n'en est plus de même. — M. Spencer répond qu'il est faux de croire qu'en dehors de l'intérêt particulier il n'existe qu'une force sociale, celle du gouvernement; les hommes n'ont-ils pas, outre leurs besoins égoïstes, des besoins sympathiques, et ces derniers, soit qu'ils agissent isolément, soit qu'ils s'associent, ne produisent-ils pas des effets aussi admirables que ceux des intérêts personnels? Voulez-vous connaître les effets sociaux de la sympathie, soit isolée, soit associée, voyez toutes les œuvres de religion, de philanthropie, d'instruction, dues à l'initiative des individus ou des associations particulières. Intérêt et sympathie, ces deux forces suffisent, à en croire M. Spencer, pour satisfaire à tous les besoins du corps politique comme à tous les besoins du corps vivant. Que le gouvernement, encore une fois, se borne donc à remplir une fonction vraiment analogue à celle du cerveau, qu'il soit le représentant et le pondérateur de tous les intérêts et de toutes les sympathies, avec la justice pour loi. Dans le cerveau de l'animal se produit une véritable délégation ou représentation du corps entier, qui doit servir de modèle au gouvernement; en effet, c'est au cerveau que tous les organes envoient leurs avertissemens, centralisent leurs jouissances et surtout leurs souffrances, manifestent leurs besoins, leurs perturbations ou leur équilibre. Les cellules cérébrales sont comme les représentans des autres cellules, qui viennent s'exprimer en elles sous la forme des sensations ou des pensées, et qui attendent d'elles en retour des ordres nécessaires sous forme de volitions; l'organisme tout entier se résume donc dans le cerveau. Or la fonction normale de ce dernier, « c'est de prendre la moyenne entre les intérêts qui se produisent chez le vivant : intérêts physiques, intellectuels, moraux, sociaux. » De même la fonction d'une assemblée de représentans doit être « de prendre la moyenne entre les intérêts des différentes classes de la communauté. » Dans une bonne assemblée, les partis qui correspondent à ces divers intérêts doivent se faire un tel « équilibre qu'à eux tous ils produisent des lois concédant à chaque classe tout ce qui se peut sans faire tort aux droits des autres. (1). » Si une assemblée,

(1) Spencer, *Essais de politique*, page 191.

si un gouvernement se borne ainsi à sa tâche propre, il la remplira bien; s'il la dépasse, il se rendra lui-même impuissant, car c'est encore la biologie qui nous enseigne que toute fonction, pour être bien accomplie, doit être *spécialisée*.

Quelque excellentes que soient ces vues de M. Spencer sur le rôle de l'état, sont-elles complètes et a-t-il poussé assez loin les déductions de l'histoire naturelle? Nous ne le croyons pas. Dans l'individu, le cerveau n'est pas une simple représentation du corps, un simple miroir condensant en soi ce qui se passe au sein des cellules, un simple arbitre entre des intérêts et des sympathies, qui en prendrait la *moyenne* sans y ajouter rien de nouveau et qui n'aurait d'autre règle que la médiocrité d'un juste milieu. Le cerveau est un organe d'intelligence et de volonté, par conséquent de progrès et d'initiative, qui entraîne tout l'être sous l'influence d'une pensée supérieure. De même dans la société, outre l'intérêt et la sympathie, il y a une troisième force sociale : l'idée. L'homme peut se désintéresser de lui-même, se désintéresser de tels ou tels individus, s'élever au-dessus de son égoïsme ou de ses sympathies pour concevoir quelque chose d'universel : une haute vérité, un haut idéal. Il porte en lui non-seulement la notion de lui-même et de la société bornée dont il fait partie, mais encore celle de l'univers, non-seulement l'idée du temps présent où il est perdu comme un point dans l'immensité, mais encore celle de l'avenir infini. Si le corps peut se passer du cerveau pour sa vie animale et, dans une certaine mesure, pour sa conservation immédiate et présente, le progrès supérieur, qui n'est lui-même que la garantie de la conservation future, n'exige-t-il pas l'action centrale et collective du cerveau? Ce qui n'est dans le reste de l'organisme qu'une vague aspiration et une tendance encore trop aveugle devient dans le cerveau une pensée clairvoyante et une volonté réfléchie. De même une nation n'est pas seulement un ensemble d'intérêts ou de sympathies, elle est aussi un ensemble d'idées qui se ramènent à une idée centrale et directrice, à un idéal de justice et de droit que tous les membres poursuivent, les uns avec une conscience plus obscure, les autres avec une conscience plus claire. L'intérêt et la sympathie suffiront-ils pour assurer l'accomplissement de cette fonction supérieure : réalisation de l'idéal national et, mieux encore, de l'idéal humain? Pas toujours. Il est des droits élevés dont l'importance est d'autant moins ressentie qu'ils sont moins satisfaits; ainsi ce sont les ignorans qui ont le plus grand droit à l'instruction et qui cependant sentent le moins ce droit. L'état devra-t-il s'en remettre ici à l'intérêt individuel ou à la bienfaisance d'associations mues par la sympathie, au lieu d'établir lui-même une instruction obligatoire pour tous? Devra-t-il aussi méconnaître cette nécessité et ce droit qui

s'imposent aux nations modernes, pour ne pas être distancées et absorbées par les nations voisines, de cultiver la haute spéculation sans laquelle la pratique est bientôt stérile, la science pure nécessaire à la science appliquée, l'art pur nécessaire à la moralisation générale? Lui sera-t-il interdit ici, pour sauvegarder les droits mêmes des générations à venir, de dépasser la « moyenne » présente de la nation et de se faire initiateur? Non, c'est là un rôle que la nation même peut et doit lui confier, par une délégation explicite, de manière à mettre la force commune au service d'un commun idéal. Nous craignons que M. Spencer n'ait ici borné à l'excès le rôle de l'état et qu'il n'ait pas vu dans le corps social la puissance de l'idée se réalisant elle-même, se créant à elle-même non-seulement des organes particuliers et décentralisés, individus et associations particulières, mais encore un organe général et central, le gouvernement. Il a bien reconnu la puissance de la spontanéité dans le développement des peuples; il n'a peut-être pas eu assez foi dans la puissance de la réflexion, qui doit atteindre son plus haut degré dans le pouvoir directeur de l'ensemble.

Si on a soin de ne pas séparer ces deux choses, — spontanéité et réflexion, — on possédera par là même les deux forces les plus générales qui expliquent non-seulement la création des sociétés, mais encore celle des êtres vivans et, qui plus est, celle même de l'univers. Qu'est-ce, en définitive, que production et création? La sociologie et la biologie éclairent ici la métaphysique : elles nous font entrevoir comment a pu se produire et vivre le grand organisme du monde. Les partisans de l'antique conception des causes finales se représentent un but extérieur à l'être et un pouvoir également extérieur qui, mettant l'être en mouvement, crée et forme le monde; mais, nous l'avons vu, à mesure qu'on connaît mieux les fonctions de la vie et celles de la société, on comprend de plus en plus que la vraie finalité est immanente à l'être et se confond avec sa spontanéité même, sans qu'il soit besoin de faire intervenir un créateur ou un démiurge. Raisonnons par analogie. Comment a eu lieu la création du langage, que M. Spencer compare à celle des sociétés et que nous pouvons, nous, comparer à celle du monde même? Pendant longtemps on a attribué la création du langage à une puissance surnaturelle : un pareil don de l'homme ne pouvait être qu'un présent miraculeux. Le langage offre en effet, comme la nature, des genres, des espèces, des ordres divers, faits pour s'adapter les uns aux autres, pour se combiner d'instant en instant en groupes toujours nouveaux et pour exprimer ainsi toutes les combinaisons des idées. C'est un organisme merveilleux au service de la pensée. La science moderne a cependant chassé de ce do-

maine, comme de tous les autres, le *deus ex machinâ*. Des signes d'abord principalement mimiques, puis mélangés de mimique et de sons, puis à la longue purement vocaux, et qui en somme se réduisent eux-mêmes à des mouvemens réflexes, voilà la matière du langage; quant à la forme, elle est résultée de la coopération spontanée entre les individus, comme la forme du corps résulte de la coopération spontanée entre les organes. Les hommes avaient besoin de se communiquer leurs idées et leurs sentimens, ils obéissaient ainsi à leur intérêt personnel ou à leurs sympathies : c'était assez; peu à peu, sans se douter qu'ils pussent travailler à autre chose qu'à leur satisfaction personnelle ou collective, ils ont formé le langage. C'est donc sous l'influence de l'intérêt et de la sympathie d'abord, puis, plus tard, sous celle de l'idée, que le langage s'est établi en ses rudimens informes, développé à travers les siècles, perfectionné par un art naturel comme celui des êtres vivans et des sociétés. Enfin la réflexion y a peu à peu marqué sa trace à côté de la spontanéité même, car le langage est un produit spontané d'êtres capables de réflexion. Aujourd'hui cette création de l'esprit est tout un monde, image du monde de la pensée et, par l'intermédiaire de la pensée, image de l'univers. Complétons donc notre conception de l'univers en appliquant à sa production ce que nous venons de dire sur la formation des langues, des organismes vivans, des sociétés animales ou humaines. Il nous semble qu'on pourrait concevoir l'univers entier comme une vaste société d'êtres dont tous les membres coopèrent, d'abord spontanément, puis avec réflexion, à la vie du tout; chacun, en ne suivant d'abord que son intérêt, finit par suivre aussi l'intérêt des autres en vertu de ses liens avec eux : par là se produit l'ordre universel. S'il en est ainsi, de vagues sensations à l'intérieur, premiers rudimens de la pensée et de la conscience, qui se traduisent par des mouvemens à l'extérieur, voilà ce qui suffit à la formation du monde; il n'y a pas d'autre finalité, et ce qu'on appelle de ce nom n'est que la tendance de tout ce qui existe à se conserver ou à se développer. Ce n'est donc pas une parole divine, surnaturelle et unique, qui a créé le monde; c'est la parole spontanée de tous les êtres, c'est leur aspiration, leur désir. L'être est éternellement partout, et partout il veut, il se sent et sent les autres, aspire à penser, à jouir de soi et d'autrui, à prendre conscience de soi et d'autrui, à communiquer pour cela avec lui-même et avec tous ses membres. Le monde est le langage universel; c'est une idée obscure qui se réalise en se pensant elle-même et en s'exprimant elle-même par les mille voix et les mille tressaillemens de tous les êtres unis dans l'être.

ALFRED FOUILLÉE.

LES

APPLICATIONS MODERNES

DU MICROSCOPE A LA GÉOLOGIE

Le progrès des connaissances humaines ne s'accomplit pas d'une façon régulière et continue; c'est par soubresauts qu'il s'opère. Quelquefois un homme de génie détermine un nouvel élan de la science par la seule puissance du reflet divin qui l'anime; mais, plus souvent, surtout dans les études expérimentales, chaque impulsion nettement marquée du mouvement scientifique est signalée par l'emploi d'un nouveau procédé d'investigation. C'est ainsi que l'invention du microscope a été le point de départ de brillantes découvertes en histoire naturelle et que chacune des améliorations de cet instrument a correspondu à une période de progrès dans le développement des sciences auxquelles on l'appliquait. Aujourd'hui la fabrication du microscope est arrivée à un degré remarquable de perfection; les grossissemens que l'on atteint sont énormes, les images obtenues sont d'une extrême netteté; des dispositions ingénieuses ont rendu l'instrument plus maniable sans rien lui enlever de sa précision, enfin les constructeurs ont su le modifier habilement pour l'adapter d'une manière spéciale à chaque genre de recherches.

La conséquence de ces innovations ne s'est pas fait attendre. L'étude des êtres organisés a pris aussitôt un essor inattendu; l'anatomie et la physiologie végétale se sont entièrement transformées; les sciences zoologiques ont vu leur domaine s'agrandir au delà de toute limite prévue, et les secrets de la vie ont été poursuivis dans ses plus mystérieuses fonctions.

L'application du microscope à l'examen du monde inorganique

pas dire des leçons, qui ne sont peut-être pas à dédaigner pour les chambres et pour le gouvernement, si les projets de loi récemment déposés devaient être prochainement mis en discussion? Les questions qu'ils soulèvent méritent au plus haut degré de fixer l'attention de tous ceux qui s'intéressent aux affaires de l'Algérie. Ces questions sont nombreuses et délicates, de plus, assez confuses par elles-mêmes et fort mal connues. Il y aurait hardiesse de ma part à les vouloir aborder toutes. Je me sens toutefois encouragé à en traiter quelques-unes, non les moins importantes, en m'apercevant que les idées qui me sont propres ne sont pas loin d'être partagées dans notre colonie par des personnes d'une autorité incontestable siégeant au conseil supérieur de l'Algérie, ou dans les conseils-généraux des trois départemens. La compétence spéciale des membres du conseil supérieur du gouvernement, composé de fonctionnaires haut placés dans la magistrature, dans l'armée, dans l'administration, celle des délégués élus par chaque département, donnent aux opinions émises par eux une valeur dont il est impossible de ne pas tenir grand compte, et je crois discerner qu'ils ne conviennent pas tous également des avantages attribués par de trop ardens promoteurs à la colonisation officielle de l'Algérie, directement entreprise par l'état lui-même. J'ai des craintes à ce sujet. Pour ce qui regarde nos compatriotes des provinces annexées, je ne serais pas, à coup sûr, indifférent aux bénéfices que, les premiers sans doute, ils seraient appelés à recueillir des sacrifices consentis par l'administration. Mais, à un point de vue plus général, sont-ce bien là des sacrifices vraiment utiles auxquels un gouvernement prudent et judicieux doive se prêter? J'hésite à me prononcer, car je ne suis nullement un théoricien. Les règles abstraites de l'économie politique m'imposent plus qu'elles ne me plaisent. Je crois que leur rigoureuse exactitude risque parfois d'induire en erreur, parce qu'elles ne tiennent pas assez compte de la complexité des choses de ce monde. D'un autre côté, je sais que les entraînemens d'une sympathie mal raisonnée peuvent nuire aux intérêts qu'on aurait le plus à cœur de servir.

Dans la prochaine étude, où je tâcherai d'élucider un peu ces questions épineuses, j'aurai donc à faire effort pour garder une disposition d'esprit suffisamment impartiale à l'égard de deux causes qui me sont également chères : le sort des Alsaciens qui songeraient à se réfugier en Algérie, et les futures destinées de notre belle colonie africaine.

Cte D'HAUSSONVILLE.

ESSAIS

DE

PSYCHOLOGIE SOCIALE

II[1].

LES CONSÉQUENCES DE L'HÉRÉDITÉ. — LES LOIS DE FORMATION DU CARACTÈRE, L'INSTITUTION DES CLASSES, LES CAUSES MORALES DU PROGRÈS ET DE LA DÉCADENCE.

Nous avons examiné, dans une étude précédente, ce qu'on nomme l'hérédité psychologique (1) ; nous avons essayé de montrer que l'action de l'hérédité, très sensible dans les phénomènes organiques et dans les phénomènes mixtes, s'efface et s'atténue à mesure que l'on s'élève dans la hiérarchie des facultés et tend à disparaître quand on arrive aux fonctions caractéristiques de l'homme, la pensée pure, l'art, la moralité. Dès les commencemens les plus obscurs de l'existence, l'hérédité rencontre à côté d'elle, au-dessus d'elle, un principe antagoniste, le principe qui fait, à son plus bas degré, l'individualité de l'être vivant, à son plus haut degré, la personnalité de l'être raisonnable. Il est impossible de rien comprendre au monde réel et vivant si l'on ne tient pas compte de ces deux forces en présence dans la bataille de la vie, sur l'humble terrain de l'existence individuelle comme sur le théâtre élargi où se joue le grand jeu de l'histoire.

(1) Voyez la *Revue* du 15 avril 1883.

Ces conclusions, prises dans la réalité, rencontrent cependant des résistances qui ne désarment pas. L'hérédité, nous dit-on, est l'explication suprême, la dernière raison de tout. Elle est l'ouvrière unique de l'intelligence de l'homme, de son caractère et de son histoire ; c'est elle qui explique l'origine de la pensée et toutes ses formes, la moralité et toutes ses lois; elle encore qui a fondé l'organisme social en distribuant dans des cadres nécessaires les aptitudes, les capacités et les forces, elle toujours qui crée la civilisation avec ses attributs essentiels, la solidarité, la continuité, le progrès ; c'est grâce à elle et à elle seule que se forme peu à peu le capital intellectuel ou social d'une nation, et qu'il se transmet fidèlement comme le patrimoine d'une famille unique qui ne meurt jamais et reste toujours ainsi l'héritière d'elle-même à travers les siècles, assurée d'une fortune sans limite et d'une prospérité sans trêve.

Nous voudrions faire la part de ces illusions et remettre en lumière dans tous les phénomènes de la vie individuelle et sociale l'action de la personnalité humaine, sans laquelle l'hérédité ne pourrait ni produire sûrement ses plus heureux effets ni les transmettre impunément. Inexplicables par une seule de ces causes et par un ressort unique, ces grandes fonctions de la vie et de l'histoire s'expliquent aisément par le jeu combiné des deux forces, et c'est aussi de cette combinaison, selon qu'elle avorte ou qu'elle réussit, que se déduisent les lois principales qui décident du progrès ou du déclin dans les choses humaines.

I.

Quand on lit les récens ouvrages de la psychologie nouvelle où disparaît à tout jamais la personne humaine, engloutie dans le grand fleuve où chaque individu n'est qu'un flot qui passe, sans existence réelle et presque sans nom, on est saisi d'une sorte d'effroi, et l'on est tenté de répéter le cri de désespoir que jetait Michelet vers la fin de sa vie, en présence de ces théories naissantes qui lui semblaient déposséder l'homme de lui-même et le livrer tout entier en proie aux forces cosmiques : « Qu'on me rende mon *moi !* » — En effet, au milieu de toutes ces influences qui pèsent sur chaque homme, les actions variées du milieu et du climat, celles du groupe social dont il fait partie, sous le coup de la pression qu'exercent sur nous les siècles passés, la suite de nos aïeux dont l'influence anonyme et secrète descend jusqu'à nous, la famille immédiate qui a pétri notre âme par la discipline bonne ou mauvaise des exemples et de l'éducation, l'opinion et les passions de nos compatriotes, les préjugés et les tyrannies du temps où nous vivons, quand tout semble

ainsi concourir à faire de ce *moi* une résultante de circonstances accumulées et fatales, le miracle, c'est que l'individualité du caractère ou celle de l'intelligence puisse se maintenir. Comment et à quelles conditions peut se conserver dans le monde l'originalité morale et intellectuelle qui seule donne à la vie son intérêt et son prix?

Mais avant tout, nous devrons écarter du débat les récentes théories de l'empirisme anglais qui ont poussé à leurs dernières limites les applications de l'hérédité. Selon MM. Herbert Spencer et Lewes, les formes de la pensée ne sont, comme les formes de la vie, que le dernier terme d'évolutions antérieures. L'erreur commune de Descartes et de Kant est d'avoir pris comme type d'étude l'esprit humain adulte, et considéré les conditions actuelles de la pensée comme des conditions initiales, des aptitudes innées, des *préformations*. Ce qui constitue l'intelligence, c'est l'expérience de la race, organisée et consolidée à travers un grand nombre de générations. L'idée de l'évolution est appliquée en toute rigueur à l'origine des idées ; le développement mental accompagne fidèlement le développement du système nerveux qui le produit et qui l'exprime. Les expériences individuelles ne fournissent que les matériaux concrets de la pensée. Le cerveau représente une infinité d'expériences reçues pendant l'évolution de la vie en général; les plus uniformes et les plus fréquentes ont été successivement léguées, intérêt et capital, et elles ont ainsi monté lentement jusqu'à ce haut degré d'intelligence qui est latent dans le cerveau de l'enfant, et qu'il léguera à son tour, avec quelques faibles additions, aux générations futures (1). — Il en va de même pour la genèse des idées morales. Elles ne procèdent pas autrement que les formes de la pensée. Il n'y a pas un code de morale inné, ni en puissance ni en acte, dans l'entendement humain. Toutes les idées fondamentales moulées dans notre cerveau par l'expérience des siècles se sont créées successivement et transmises avec les modifications de la structure organique. Nul fait de conscience n'échappe à cette explication universelle: ni les sentimens, ni la volonté, ni le phénomène moral dans toutes ses délicatesses et sa complexité. Les vraies bases d'une théorie du bien devront être cherchées dans la biologie et la sociologie ; le seul bien que nous puissions concevoir, c'est l'équilibre définitif « des désirs internes de l'homme et de ses besoins externes, » en d'autres termes, l'harmonie entre la constitution organique de chacun et les conditions de l'existence sociale, qui est à la fois l'idéal moral et la limite vers laquelle nous marchons. La morale se constitue graduellement par les lois empiriques des actions humaines, reconnues chez

(1) H. Spencer, *Principes de psychologie, synthèse spéciale.*

toutes les nations civilisées comme les conditions essentielles de leur existence et répondant le mieux à leur instinct de conservation. Ainsi se développent une à une les règles de conduite privée et publique, qui ne sont dans leur humble origine que des expériences généralisées d'hygiène sociale et d'utilité (1).

Donc plus de discussions vaines sur les axiomes de métaphysique, les principes régulateurs de la raison, les idées directrices de l'entendement, les principes de morale. Ni l'innéité de Descartes, ni celle de Leibniz, ni les lois formelles de Kant, ni la *table rase* de l'empirisme vulgaire, ni la sensation transformée n'ont raison les unes contre les autres, dans cette vieille querelle sur l'origine des idées. La question est renouvelée et ne se pose plus dans les mêmes termes, ou du moins les termes anciens n'ont plus le même sens. Il y a une innéité, mais actuelle, non d'origine, qui est le résultat de l'expérience collective des âges et comme le résidu des efforts de chaque homme et de chaque génération. C'est l'hérédité qui a tout fait; elle a créé de toutes pièces l'homme intellectuel et moral, comme l'homme physique; elle l'a tiré lentement, pas à pas, du *presque néant* où gisaient son misérable présent et son précaire avenir; elle en a formé sa nature actuelle; c'est de ce point obscur qu'elle a développé la trame de ses riches destinées.

Quelle que soit pour certains esprits la séduction d'une pareille hypothèse qui applique au règne de la pensée le même transformisme qu'au règne de la vie, et qui, d'un petit nombre d'actes psychiques très simples, peut-être d'un seul, l'acte réflexe, fait sortir la variété infinie des instincts, des intelligences, des sentimens et des passions, toute la raison, toute la conscience morale de l'humanité, M. Ribot lui-même, si hardi dans le sens des solutions simples, ne se reconnaît pas le droit d'accepter celle-ci dans les conditions où elle se présente. Elle ne lui semble ni vérifiable par l'expérience, ni suffisamment démontrée par la logique (2). — Discuter cette question sans bornes dans le temps et dans l'espace, nous ne l'essaierons même pas; ce serait remuer jusque dans ses fondemens la science de l'âme tout entière; d'ailleurs elle se rapporte plutôt à l'hérédité spécifique qu'à l'hérédité individuelle; elle a en vue d'expliquer la transmission des aptitudes et des fonctions générales dans l'espèce plutôt que la transmission des variétés individuelles, ce qui est notre sujet propre. Au vrai, c'est une thèse de métaphysique, car l'empirisme a sa métaphysique, quoiqu'il prétende le contraire; c'est un de ces problèmes d'origine où, d'après

(1) Voir les *Bases de la morale évolutionniste*, par H. Spencer.
(2) Ribot, *l'Hérédité psychologique*, p. 299.

l'école empirique, l'expérience seule pourrait décider en dernier ressort, et où, par le fait, l'expérience ne peut rien décider, puisqu'il lui est impossible d'y atteindre. Qu'il nous suffise de signaler en passant ces libres spéculations sans nous y arrêter. Il vaut mieux restreindre le terrain de la discussion à ce qui est plus directement observable, à ce qui relève de l'expérience individuelle et actuelle.

Prenons pour exemple les lois de la formation du caractère, qui est un des points de la psychologie où s'est porté le plus vivement l'effort des controverses actuelles (1).

A quoi se bornent les théoriciens de l'hérédité absolue dans l'explication qu'ils en donnent? — Ils nous accordent que c'est le caractère qui constitue la marque propre de l'individu au sens psychologique et le différencie de tous les individus de son espèce. Ils nous accordent aussi que, dans les conflits de la vie morale, la raison dernière du choix est le caractère. Mais ils prétendent que, bien qu'il agisse en tant que cause, il n'est lui-même qu'un effet : c'est une simple résultante d'élémens où l'on chercherait en vain, à l'origine, quelque chose comme une libre énergie, comme la capacité d'un simple effort créant une initiative. Le caractère, selon eux, est un produit très complexe dont l'hérédité est la base, avec des circonstances physiologiques qui s'y joignent, mêlées à quelques influences d'éducation. Ce qui le constitue, ce sont bien plutôt des états affectifs, une manière propre de sentir qu'une activité intellectuelle et surtout volontaire. C'est cette manière générale de sentir, ce ton permanent de l'organisme qui est le premier et le véritable moteur de la personnalité. Or, comme ces élémens sont héréditaires, il n'est pas douteux que les caractères qui en résultent ne soient héréditaires eux-mêmes. Ce qui en explique l'infinie diversité, c'est la variété des associations qui peuvent se faire entre ces divers élémens affectifs et vitaux. Cette multiplicité de combinaisons possibles nous dispense d'avoir recours à quelque unité mystérieuse et transcendante. D'ailleurs, par une concession qui ressemble beaucoup à une ironie, on laisse aux métaphysiciens la liberté de rêver au-delà et d'admettre, s'il leur plaît, avec Kant, un caractère *intelligible* qui explique le caractère empirique (2). Mais on refuse de les suivre jusque-là et même on se soucie peu de comprendre ce que cela veut dire.

Ces explications sont-elles suffisantes? Je ne le pense pas. Je n'y peux voir, pour mon compte, qu'une série d'assertions sans preuve. Il nous suffira d'opposer à cette théorie du caractère, expliqué uni-

(1) Ribot, *l'Hérédité psychologique* et *les Maladies de la volonté*. — Dr Jacoby, *la Sélection dans ses rapports avec l'hérédité*, etc.

(2) *L'Hérédité psychologique*, p. 326. — *Les Maladies de la volonté*, p. 30 et suiv.

quement par l'hérédité, celle qui résulte de l'étude des faits. Nous ne prétendons pas nier la part qui doit être réservée à la faculté de transmission, mais nous essaierons de la restreindre dans ses vraies limites. Croit-on que cette œuvre soit impossible? Croit-on que l'on ne puisse vraiment pas démêler la double part que prennent l'hérédité et le principe d'individualité dans l'histoire d'un caractère humain, d'après l'observation la plus simple, en dehors de tout système préconçu, de tout parti-pris d'école?

L'important est de bien distinguer les élémens multiples qui entrent dans la composition du caractère. — Une erreur fréquente est de le confondre avec le *tempérament*. Ce terme, dans son acception technique, exprime précisément le ton général de l'organisme auquel l'école biologique prétend réduire l'essentiel du caractère, et qui n'en est, selon nous, qu'un élément inférieur et subordonné; il exprime le résultat de la prédominance d'action d'un organe ou d'un des systèmes qui constituent l'organisme. C'est là à peu près la définition de M. Littré, et tous les vrais écrivains ont d'instinct employé ce mot dans ce sens spécial et restreint. La Rochefoucauld a dit, non sans une certaine insolence d'idée, mais dans une très bonne langue : « La vanité, la honte et surtout le tempérament, font souvent la valeur des hommes et la vertu des femmes (1). » De même Mme de Sévigné, quand elle écrit : « Quelle journée! Quelle amertume! Quelle séparation! Vous pleurâtes, ma très chère, et c'est une affaire pour vous; ce n'est pas la même chose pour moi, c'est mon tempérament (2). » Le psychologue et naturaliste Bonnet a eu le sentiment très exact de ces nuances : « Chez les animaux, dit-il, le tempérament règle tout; chez l'homme, la raison règle le tempérament, et le tempérament réglé facilite à son tour l'exercice de la raison. » — Kant, au contraire, est tombé dans une confusion regrettable quand il a classé les caractères en sanguins, nerveux, bilieux et lymphatiques; il n'a fait ainsi que classer les tempéramens, c'est-à-dire les divers genres de constitution physique, résultant des influences de race et de naissance, des actions diverses et des causes qui ont contribué à former l'organisme. — Comme on l'a dit, le tempérament est la base physique et le mode d'expression du caractère, il n'est pas le caractère même. Croirait-on, par hasard, avoir défini des caractères, si l'on disait d'un homme que, dès le premier mot d'une discussion, le sang lui monte au visage, ou si l'on disait d'une femme qu'elle est nerveuse? Resterait à savoir, après cela, ce qu'est cet homme, et ce qu'est

(1) *Maximes*, p. 220.
(2) 11 juin 1677.

cette femme, si cet homme est avare ou prodigue, s'il est fourbe ou loyal, si cette femme a un naturel aimable ou maussade; car il y a bien des variétés dans la catégorie des nerveux et dans celle des sanguins; ce sont là des désignations toutes de surface et qui ne disent pas grand'chose.

L'*humeur* n'est pas non plus le caractère. Ce mot désigne plus particulièrement une disposition du tempérament ou de l'esprit, mais d'ordinaire une disposition passagère, accidentelle. On est, selon les jours et les momens, de bonne ou de mauvaise humeur. L'humeur est essentiellement variable et fugitive, comme le remarque M. Lafaye (1), qui ajoute qu'on soutient son caractère, qu'on ne soutient pas son humeur, sans doute parce qu'elle dépend de quelque accident intérieur, de quelque état momentané de complexion ou de santé. C'est ce qui a fait dire à La Rochefoucauld que « les fous et les sottes gens ne voient que par leur humeur. » Ne craignons pas de consulter toujours sur ces nuances les bons écrivains. C'est précisément cela qui fait leur différence avec les médiocres; il y a chez eux un tact, une intuition de fine psychologie qui peut guider la science dans ses observations, éclairer ses pressentimens. La Bruyère a bien raison : « Dire d'un homme colère, inégal, querelleur, chagrin, pointilleux, capricieux : c'est son humeur, ce n'est pas l'excuser, comme on le croit. » Et Jean-Jacques Rousseau oppose avec bonheur deux traits de sa physionomie dans ce contraste où il y a tout autre chose qu'une antithèse de mots : « Mes malheurs n'ont point altéré mon caractère, mais ils ont altéré mon humeur et y ont mis une inégalité dont mes amis ont encore moins à souffrir que moi. » Dans tous ces exemples se marque un sens psychologique très délicat et très fin.

Le *naturel* est le caractère naissant, la donnée première du caractère; il lui donne sa base psychologique, si je puis dire, comme le tempérament lui donne sa base physique. C'est, selon M. Littré, la manière d'être morale, telle qu'on la tient de la nature. On ne peut mieux dire. La variété des naturels est inépuisable. Comment décrire toutes les diversités possibles de naturels, bons ou mauvais, honnêtes ou pervers, dociles ou réfractaires, laborieux ou indolens, généreux ou égoïstes?

On peut cependant introduire un certain ordre dans cette multitude en apparence confuse, si l'on remarque qu'il y a pour certaines classes de naturels un signalement commun : par exemple, la prédominance des instincts et des désirs relatifs à la vie physique donnera le gourmand, le peureux, le paresseux, le libertin; la transformation de ces instincts par la réflexion produira l'égoïste,

(1) *Dictionnaire des synonymes.*

l'avare; la prédominance des sentimens bienveillans produira la sympathie active, la charité, l'amour de l'humanité; la prédominance des émotions expliquera le sentimental, le passionné, le mélancolique; la supériorité des facultés actives produira l'ambitieux, le politique, l'homme de guerre; les aberrations de la volonté rendent compte des naturels obstinés, réfractaires, indociles à l'expérience de la vie comme à l'éducation; le triomphe exclusif de l'élément intellectuel ou son mélange, à différentes doses, avec la sensibilité expliquera les hommes de raisonnement et d'observation, ou bien les artistes et les poètes. — Le naturel, tant qu'il n'est pas élaboré par le travail personnel de l'homme, a une force d'impulsion presque irrésistible qui a été de tout temps remarquée :

> Le naturel toujours sort, et sait se montrer;
> Vainement on l'arrête, on le force à rentrer,
> Il rompt tout, perce tout et trouve enfin passage (1).

C'est le cri de La Fontaine : « Tant le naturel a de force (2)! » C'est l'observation de Destouches, si connue, si souvent citée, avec des erreurs continuelles d'attribution et d'origine :

> Chassez le naturel, il revient au galop (3);

ou la maxime pédagogique de Bonnet : « C'est à bien connaître la force du naturel que consiste principalement le grand art de diriger l'homme. »

Le *naturel* est le premier trait psychologique de l'individu vivant; il existe chez l'animal comme chez l'homme; mais, chez l'homme, l'individualité monte plus haut et s'achève en devenant la personnalité par l'intervention de la volonté et de la raison. — Avant de montrer la part de l'homme dans la formation de son caractère, nous devons signaler un élément très important qui, sous mille formes, y intervient, je veux dire l'ensemble des influences extérieures, de toutes ces actions mêlées, le milieu ambiant, les coutumes, les institutions et les religions, les opinions régnantes, les mœurs de chaque génération ou de chaque peuple qui modifient ou transforment profondément cette donnée première du caractère futur. C'est là une cause inépuisable de variétés nouvelles que l'on peut à peine indiquer dans une rapide analyse. Qu'il nous suffise de rappeler

(1) Boïleau, satire XI.
(2) Fables, II, 18.
(3) *Le Glorieux*, III, 5.

combien le tour d'imagination ou la forme d'esprit, le cours mobile des passions, certaines épidémies morales peuvent introduire, à différentes époques, de changemens apparens dans l'expression des naturels analogues ou même, au point de départ, identiques. Les mêmes types peuvent, selon les siècles, subir des transformations qui ne sont étonnantes qu'en apparence. Que de variétés historiques dans un seul type, par exemple celui de l'homme d'action, sans principe ni préjugé d'aucune sorte, aventurier au XVIe siècle, promenant sa rapière indifférente et mercenaire à travers les petites cours d'Italie, condottière ou capitaine à gages, souteneur toujours prêt de toutes les causes qui le paient; officier de fortune au XVIIIe siècle, à travers les grandes guerres de l'Autriche, de la France et de la Prusse; soldat discipliné sous le génie de Napoléon, rêvant d'un bâton de maréchal ou d'un trône à travers les champs de bataille de l'Europe; plus tard spéculateur effréné attirant et jetant sans garantie le patrimoine de cent familles dans les luttes sans merci de la Bourse; ou bien encore, politique sans scrupule, changeant à temps d'opinion et de parti, risquant son enjeu dans toutes les grandes parties qui se jouent au nom du peuple, espérant toujours que, dans cette mobilité vertigineuse des partis, la chance tournera aujourd'hui ou demain en faveur de la cause à laquelle il s'est momentanément engagé! Au fond, n'est-ce pas toujours le même personnage qui se renouvelle selon les temps? — Tel autre qui eût été volontiers au XIVe siècle un moine rêveur et doux, pacifié par une foi non discutée, sous une règle acceptée, écrivant au fond d'une cellule quelque traité sur *l'Internelle consolation*, ne vous étonnez pas si vous le retrouvez parmi nous, dans ce temps de critique universelle, transformé par l'esprit du siècle, savant de toute la science humaine, toujours doux et pacifique, mais s'efforçant de ne plus croire à l'invisible, le bénédictin du positivisme. — Imaginez maintenant le poète sensible du XVIIIe siècle, l'élève de J.-J. Rousseau, celui qui ne demandait qu'à toucher les cœurs, à verser quelques pleurs ou à en faire répandre, et pour qui l'émotion était une vertu suffisante, vous le retrouverez parmi nous, mais transfiguré par la mode (puisqu'il y en a une dans les idées); c'est quelque romancier, naturaliste à outrance, vivisecteur implacable, analyste impassible des infirmités humaines, ou quelque poète qui confondra le lyrisme avec l'épilepsie, en proie à je ne sais quel démon inconnu et que ses nerfs surexcités, non sans quelque artifice, secouent horriblement pour arriver à secouer les nôtres. La sensibilité de Jean-Jacques est devenue une névrose; c'est dans l'air et dans l'esprit du temps. — Et l'égoïste, sous combien de déguisemens il peut s'offrir à nous? Il a pu être avare il y a deux siècles, à une époque où le crédit n'était pas inventé, où l'on enfouissait son

timide million dans une cassette gardée à vue. Harpagon est devenu un spéculateur fastueux, versant les trésors de sa chère cassette à condition qu'ils lui rapportent au centuple, et tirant de gros intérêts de son apparente prodigalité. Rien ne serait plus piquant que de poursuivre les métamorphoses des mêmes personnages dans l'entraînement des idées ou des passions, dans le changement des mœurs, l'action et la réaction des types, qui modifient les milieux où ils se produisent, et des milieux, qui mettent sur des types, identiques au fond, leur empreinte perpétuellement mobile. C'est la comédie humaine, non pas celle de Balzac, qui s'est borné au XIXe siècle, mais celle de tous les temps.

Telle est, à ce qu'il me semble, la loi de composition successive du caractère humain, l'ordre dans lequel se classent les divers élémens dont il est formé jusqu'au moment où l'action personnelle entre en scène. Quelle est la part de l'hérédité dans ces divers élémens? Elle est très grande en tout ce qui concerne le tempérament. Il n'est guère douteux que la constitution physique ne reproduise d'ordinaire ou celle du père, ou celle de la mère, ou le mélange des deux, et quand on ne peut pas reconstruire la généalogie d'un tempérament, il est vraisemblable que cette variété inattendue s'explique par quelque accident survenu à l'instant de la conception ou dans la vie embryonnaire de l'enfant. — Nous devons mettre à part, en dehors de la question d'hérédité, les influences historiques et sociales qui pénètrent et s'établissent en chacun de nous ou par la coutume et l'opinion régnante, ou par la mode et les mœurs. L'action qui s'exerce ainsi n'est pas une action héréditaire : elle est actuelle, puisque les mœurs et l'opinion changent d'une génération à l'autre; il en faut chercher l'origine dans l'instinct d'imitation, si puissant sur les jeunes esprits, dans une sorte de contagion morale qui se produit pour les idées et les sentimens, pour la manière de penser, de sentir ou de vouloir à une époque déterminée. — Resterait à examiner, au point de vue de l'hérédité, ce que nous avons nommé le naturel, cette manière d'être morale que chacun apporte en naissant, qu'il manifeste dès que cela lui est possible et par laquelle il s'annonce dans la vie comme un individu distinct de tout autre. Dans cette trame complexe que nous essayons de démêler, les fils si ténus, si délicats, tendent à se confondre dès qu'on ne les retient pas de force, isolés sous le regard de l'analyse. On ne peut nier que l'hérédité physiologique ne pénètre encore ici sur certains points et n'exerce quelque action sur le naturel. Mais dans quelle mesure? Et quelle part faut-il faire à ces influences? Elles ne dominent pas comme dans le tempérament, dont elles forment l'essence ; ici, elles rencontrent un élément de diversité, l'élément antagoniste que le docteur Lucas et M. Littré signalent sous le nom d'*innéité*, et dans lequel M. Bain et

M. Wundt reconnaissent le *facteur personnel*. C'est ce principe dont nous avons essayé récemment de démontrer la réalité négligée et méconnue par l'école biologique. Nous avons établi, autant que cela est possible dans ces difficiles matières, que la variété étonnante des natures morales, poussée parfois jusqu'à la contradiction, dans la même famille et sous les mêmes influences héréditaires, entre les enfans et les parens, ou les enfans entre eux, est incompréhensible en dehors de ce principe; qu'elle est absolument réfractaire aux applications tirées de l'hérédité directe et immédiate, médiate ou indirecte, et que si, à bout d'argumens, on prétend la rattacher sans preuve à des retours inattendus d'atavisme ou à des perturbations normales qui accomplissent encore la loi en ayant l'air de la violer, dès lors on quitte le terrain de l'observation, on se perd dans l'inconnu, où chacun reprend la liberté de raisonner à sa guise et à son aise, c'est-à-dire sans profit pour la science sérieuse. — Donc, au centre de la vie, de l'aveu du docteur Lucas et de M. Littré, de M. Bain et de M. Wundt et de bien d'autres, plus fidèles à la réalité qu'à un système, il y a un *primum movens* qui échappe au déterminisme, un germe d'individualité qui ne peut être déterminé du dehors, vu qu'il précède toute détermination extérieure, la conditionne et la modifie. On restitue ainsi au caractère sa base première, son essence propre, mêlée profondément à des fatalités physiologiques et à toute sorte d'influences héréditaires, mais déjà assez fortement marquée pour s'en distinguer nettement. Ce n'est là que le caractère originel, qu'il ne faut pas confondre avec le caractère ultérieur et acquis; mais cette donnée primitive a une grande importance. Dans le cas où rien ne l'entrave, elle devient l'idée directrice, le ressort moteur de notre vie; elle en contient en germe le plan et les développemens futurs, si une autre cause ne vient pas déranger ce plan et imprimer à la vie une autre direction.

C'est ici qu'apparaît l'action de l'homme. Il peut ou accepter cette manière d'être morale qui lui est donnée, ou la combattre ou enfin, sans la combattre, la transformer. Il dépend de lui de laisser prévaloir sans lutte et sans effort l'ensemble de ces dispositions naturelles, d'y consentir, si je puis dire, ou bien de les modifier. Voilà le dernier élément du caractère humain; c'est le pouvoir d'agir sur une nature donnée, et de compléter l'individualité en l'élevant jusqu'à son terme supérieur, la personnalité. Au premier degré, la statue humaine était encore engagée profondément dans les élémens naturels qui sont comme sa matière, marbre ou argile. A ce second degré, l'artiste, l'homme lui-même, va dégager peu à peu la statue, imprimer à la matière qui lui est donnée la forme de sa pensée propre, convertir la fatalité en liberté : c'est l'œuvre vrai-

ment humaine, devant laquelle se retirent de plus en plus l'hérédité et toutes les influences de ce genre; c'est le triomphe de l'homme sur la nature transformée, c'est-à-dire sur la nécessité domptée.

Tous les hommes, à beaucoup près, n'accomplissent pas cette tâche; il n'en est pas moins vrai que c'est la tâche humaine par excellence. Il suffit d'ailleurs que quelques-uns l'aient virilement faite, que d'autres y travaillent pour que nous la proclamions non-seulement souhaitable, mais possible, réalisable et constituant le but le plus élevé de la vie. La vraie loi, celle qui résume toutes les autres, n'est-elle pas que l'homme doit être tout ce qu'il peut être? — Voyons-le donc à l'œuvre : voyons ce qu'il peut par l'élaboration de son caractère, dans la lutte à soutenir contre le tempérament qui lui impose ses servitudes, contre l'hérédité qui l'assiège de ses influences, contre la nature qui tend toujours à le déposséder de lui-même. C'est aux déterministes eux-mêmes que nous empruntons particulièrement les élémens de notre observation; il semble que leur témoignage, invoqué à ce propos, sera moins suspect que le nôtre, et qu'en les faisant parler nous obtiendrons plus de crédit que si nous parlions en notre nom.

C'est une concession bien importante que nous fait Stuart Mill quand il dit « qu'on agit toujours conformément à son caractère, mais qu'on peut agir sur son caractère. » Cela nous suffit à la rigueur. Le caractère n'est donc pas imposé à l'homme comme une fatalité; il y a quelque fissure à travers la muraille de la prison, par où peut passer un *minimum* de liberté. Or, ce qu'il est possible de faire avec ce peu de liberté, si peu que ce soit, pour agrandir la brèche du déterminisme, seuls les observateurs de la vie morale s'en doutent; seuls ils savent comment, en l'appliquant bien, en l'employant à propos, on peut en tirer parti pour l'augmenter indéfiniment, comment, par une méthode de culture appropriée, on peut lui faire produire des résultats inattendus.

Pour montrer ces résultats et les moyens par lesquels on les obtient, consultons non pas des philosophes, mais des médecins. Leur enseignement est bien curieux : il nous montre comment le traitement moral, appliqué à la folie, consiste essentiellement à éveiller et à soutenir l'attention du malade. Cette même méthode s'applique à l'élaboration du caractère. N'est-ce pas au fond quelque chose d'analogue, et ne sommes-nous pas, tous, plus ou moins, des malades? Ne s'agit-il pas de nous délivrer des hallucinations du tempérament, des penchans ou des habitudes, comme il s'agit, pour les aliénés, de les affranchir des idées fixes? Un très fin psychologue, le docteur Maudsley, a tracé quelques linéamens de cette hygiène morale qui méritent d'être mis en lumière; on y trouve une réfutation décisive du déterminisme héréditaire, bien

que ce ne soit pas assurément là l'objet que s'est proposé le savant docteur.

D'abord il faut considérer que le caractère étant le produit actuel d'un long développement et d'une action persévérante, on ne doit pas attendre, pour agir efficacement, qu'il soit entièrement façonné par les circonstances et par la vie. Si l'on peut prévenir cette époque de formation complète, cela vaut beaucoup mieux. Mais surtout il faut se persuader qu'on n'agit pas par surprise, à l'improviste et comme par un coup de théâtre, sur son caractère. On ne défait pas si facilement une trame si complexe, si fortement tissue et consolidée; on ne peut détruire en un instant l'histoire de toute une vie. On a besoin pour cela de temps et de soins; il y faut employer des procédés; il faut ruser avec son caractère : c'est quelque chose comme une tactique savante ou une diplomatie qu'il faut conduire avec art, sans précipitation, sans mauvaise humeur ni découragement. Non sans doute, on ne réussirait pas, par un pur effort de volonté instantanée, à penser, à sentir d'une certaine façon ou à toujours agir suivant certaines règles qu'on s'imposerait tout d'un coup. Mais ce que peut tout homme, c'est modifier imperceptiblement son caractère en agissant sur les circonstances qui, à leur tour, agiront sur lui; il peut, en appelant à son aide certaines circonstances extérieures, apprendre à détourner son esprit d'une série d'idées ou d'un ordre de sentimens dont, par suite, l'activité s'éteindra; il peut diriger son esprit vers un autre ordre d'idées ou de sentimens qui dès lors reprendront en lui plus de force; par une constante vigilance sur lui-même et un exercice assidu de la volonté dans une direction voulue, il arrivera ainsi à contracter insensiblement l'habitude des actions, des sentimens et des pensées auxquels il souhaitait s'élever. Il peut ainsi grandir par degrés son caractère jusqu'à l'idéal proposé. — Que se passe-t-il quand nous voulons faire un exercice physique quelconque, d'escrime ou de gymnastique par exemple? Nous coordonnons, pour l'ajuster à un but spécial, le jeu des muscles distincts en une action complexe. En faisant cela, nous développons en nous le pouvoir d'avoir des volitions qui commandent les mouvemens nécessaires à cette fin. Nous arrivons ainsi, en acquérant ce pouvoir particulier sur nos muscles, à exécuter des actes compliqués dont nous serions, sans cet entraînement préalable, aussi incapables que de voler en l'air. Il faut un entraînement analogue pour acquérir un pouvoir spécial sur nos sentimens et nos pensées, en les associant en vue d'un acte déterminé. M. Maudsley indique avec une singulière compétence les moyens d'atteindre ce grand résultat, le *self-development*. Sa pensée constante est qu'on ne peut transformer de vive force son caractère en contrariant brusquement toutes ses affinités, en effaçant toute l'œuvre des années de crois-

sance et de formation; mais l'homme est loin de savoir lui-même tout ce qu'il pourrait tirer de ses facultés mentales par une culture rationnelle et logique ainsi que par un exercice continu; pour y parvenir, il est de toute nécessité de donner à sa vie un but élevé et d'avoir en vue ce but défini dans tout ce que l'on fait; suivre une voie contraire, négliger la culture assidue et l'exercice de ses facultés mentales, c'est laisser son esprit flotter à la merci des circonstances extérieures; enfin, pour l'esprit comme pour le corps, cesser de lutter, c'est commencer à mourir (1).

Voilà comment la médecine elle-même nons enseigne les moyens de refaire notre caractère, de le reconquérir sur l'hérédité, en général sur la nature, et d'y marquer notre forte et personnelle empreinte. L'action sur les habitudes, qui sont une part considérable du caractère, est un autre aspect de la même question. Cette action est double, elle opère en deux sens contraires. L'habitude est une force mystérieuse qui enveloppe la vie d'une sorte de fatalité. Oui, sans doute, mais c'est nous qui l'avons créée, et l'ayant créée, nous pouvons la dissoudre. — Quand on dit que le caractère est fait en grande partie d'habitudes, c'est dire qu'en grande partie il est notre œuvre; car dans les habitudes, c'est la liberté qui se lie elle-même. En les contractant, je crée en moi une sorte de solidarité entre mon présent et mon avenir, dont je réponds. Cet avenir que je prépare représentera une somme de *volonté* actuelle où je me reconnais moi-même, et que j'ai convertie *volontairement* en une sorte de fatalité. Je dis une sorte de fatalité, car l'habitude n'imite la fatalité que par sa forme, par son mécanisme extérieur. Ce que la volonté a fait, elle peut le défaire; elle garde, au moins très longtemps, son droit et le pouvoir de l'exercer. On ne peut même jamais dire, à la rigueur, que l'abdication soit définitive; on ne doit jamais croire qu'il soit impossible de dissoudre cette nécessité volontaire que nous avons construite nous-même. Ni la psychologie ni la morale ne donnent raison à ce quiétisme intérieur, à ce fatalisme paresseux qui s'endort si volontiers sur « le mol oreiller » des habitudes prises, en disant : « Je ne puis me refaire. » Dans l'œuvre perpétuelle et toujours à recommencer de la vie, il faut que la personnalité se surveille et soit prête à se ressaisir; elle le peut, elle le doit.

Telle nous paraît être la vérité expérimentale sur la formation du caractère, composé de tous ces élémens divers et successifs : le tempérament, l'humeur, le naturel, les influences sociales, les habitudes individuelles et, par-dessus tout cela, le pouvoir personnel qui s'en empare, qui réduit l'hérédité et qui crée l'homme nouveau,

(1) *Crime et Folie*, conclusion.

l'homme maître de lui en face de la nature non détruite, mais transformée.

Ce n'est donc pas exagérer les choses que de dire que le caractère qui, à l'origine, était une donnée de la nature, peut devenir, au terme de ses évolutions, l'œuvre de l'homme. Il exprime l'empire sur soi-même, et, comme dit Kant, la disposition à agir suivant des principes fixes. Il contient la dignité de l'homme, la résolution de ne pas avilir ou abaisser en soi la personnalité humaine. Il manifeste d'une certaine manière la relation de notre personnalité avec l'idéal; il traduit par de nobles inquiétudes, chez les meilleurs d'entre nous, la nécessité de se proposer un but qui nous élève au-dessus des circonstances extérieures, de toutes les formes de la servitude, qui mette notre cœur à son vrai niveau et qui serve à définir notre vie autrement que par une succession de sensations insignifiantes dans leur pauvre et monotone variété. Que ce but, choisi librement ou en vertu d'une vocation secrète, mais qui n'en exige pas moins l'application et l'emploi de toutes nos forces, que ce terme de nos efforts soit la science, l'art ou l'action, le caractère façonné en vue de cet objet et formé pour ainsi dire à son image devient le signe de notre affranchissement et comme un acte continu de liberté à travers les résistances des hommes ou les obstacles des choses. C'est donc une psychologie fausse qui fait du caractère la résultante des milieux et des influences, une table rase sur laquelle tous les événemens du dehors et toutes les fatalités intérieures mêlent leur empreinte, une réalité purement phénoménale, construite, couche par couche, par des séries d'alluvions accidentelles. Le caractère devient à la longue notre œuvre personnelle, il est l'histoire vivante de chacun de nous, il représente la part de chacun de nous, si humble qu'elle soit, dans les destinées d'une famille ou d'une race, d'un siècle ou d'une nation.

C'est la décadence des caractères qui fait les époques de décadence. Ces tristes jours sont ceux où les volontés s'affaiblissent, où les grandes initiatives baissent, où on laisse prendre l'empire sur soi aux fatalités de nature, où l'on accepte son caractère tout fait de l'hérédité et des influences organiques, sans essayer de le refaire; où se produit une sorte d'abdication indifférente ou molle devant la force, d'où qu'elle provienne; où se manifeste partout une vague disposition à rejeter la responsabilité sur les événemens victorieux, sur les grands courans qui entraînent les masses et dont personne ne veut s'isoler; quand se révèle enfin je ne sais quelle joie lâche à s'abandonner, à ne pas opposer ni aux hommes ni aux choses un effort inutile et solitaire : époques abaissées, dont les deux signes irrécusables sont l'effacement universel et le triomphe du médiocre.

II.

La même illusion qui avait fait croire d'abord qu'on tenait dans l'hérédité la clé de la nature humaine, qu'elle en ouvrait toutes les parties mystérieuses, que la psychologie individuelle n'aurait bientôt plus de secrets, cette illusion s'est étendue à l'organisme social tout entier. Le même principe expliquant la naissance et le développement des sociétés humaines, on a pensé mettre la main sur le ressort universel de la civilisation, sur l'agent infaillible du progrès; et quelques esprits hardis n'étaient pas éloignés de croire que, par une sélection intelligente et continue, combinée avec l'hérédité, on arriverait à diriger presque à coup sûr l'évolution sociale, à l'administrer scientifiquement. On déléguait à la science, dans un rêve grandiose, le soin de pourvoir à la marche du genre humain et à la préparation de l'avenir; elle deviendrait quelque chose comme une Providence terrestre, dont le siège serait le cerveau de quelques savans. Il dépendrait d'eux de faire éclore sur ce pauvre globe un paradis industriel, économique, où l'humanité, épurée par une hérédité toujours progressive, riche de tous les biens accumulés du passé, n'en laissant jamais rien perdre et les augmentant sans cesse, verrait enfin des jours heureux briller sur sa vieillesse, où la guerre s'éteindrait, où la haine sociale se convertirait en amour, où la misère disparaîtrait. Beau rêve de philanthropes darwinistes, qui semble aujourd'hui se dissiper, après quelques années d'illusions, et qui est venu se briser, comme tant d'autres, contre des réflexions tardives et des observations plus précises.

Étudions d'abord les faits qui ont donné lieu à ces grandes espérances et qui d'ailleurs ont leur intérêt dans le présent et dans le passé de l'espèce humaine, en dehors des applications exagérées qu'on a voulu en déduire pour l'avenir.

Parmi les conséquences sociales de la loi d'hérédité se place au premier rang l'institution de familles privilégiées, investies par l'opinion de certaines aptitudes qui avaient désigné à l'origine leurs chefs ou fondateurs pour certaines fonctions supérieures, le gouvernement, le commandement militaire ou simplement une autorité morale de conseil et d'influence. L'hérédité naturelle est la base de l'hérédité instituée. Voilà ce qu'explique très bien M. Ribot dans un chapitre où il ne s'agit que d'histoire et où il nous offre l'occasion et le plaisir trop rares d'être d'accord avec lui (1). Il montre que tous les peuples ont eu une foi, au moins vague, à la transmission des capacités, que

(1) *L'Hérédité psychologique*, IIIe partie, chap. IV.

des raisons sociales, politiques, ou même des préjugés ont dû contribuer à la développer et à l'affermir, mais qu'il serait absurde de croire qu'on l'a inventée. Les institutions qui en dérivent reproduisent logiquement les caractères que l'on reconnaît dans l'hérédité, qui est par essence un principe de conservation et de stabilité : la famille, par exemple. Dès que nous arrivons aux temps historiques, nous trouvons la famille patriarcale fondée sur la base immuable de l'hérédité. L'enfant est regardé comme la continuation immédiate des parens. A l'origine, un chef de la famille, être mystérieux et révéré; puis, une suite de générations, chacune étant représentée par le fils aîné, à la fois dépositaire des traditions, mandataire du patrimoine, représentant du premier père qui revit en lui avec toutes ses lumières et son autorité indiscutable. C'est un être unique qui se perpétue à travers les âges. M. Fustel de Coulanges, dans *la Cité antique*, a mis hors de controverse le caractère de la famille antique, sa participation strictement héréditaire aux mêmes croyances et aux mêmes rites, ce que Platon exprimait à sa manière quand il définissait la parenté : « la communauté des dieux domestiques. » Ce caractère se retrouve identique dans toutes les branches de la race aryenne, chez les Hindous, les Grecs et les Romains.

La même chose se passe pour l'investiture des chefs politiques, qui gouvernent une tribu ou un peuple, comme le père de famille gouverne ses enfans. Au début de la période historique, la souveraineté concentrée en un seul homme est absolue; il est le roi. Les traditions primitives le représentent comme un dieu ou un demi-dieu. S'il fallait une preuve, dit Herbert Spencer, que c'était bien à la lettre qu'on attribuait au monarque un caractère divin ou demi-divin, nous le trouverions chez les races sauvages, qui admettent encore aujourd'hui que les chefs et leurs familles ont une origine céleste, ou que les chefs seuls ont une âme. L'hérédité est la base du pouvoir souverain. La souveraineté étant de source divine, ou par naissance directe, comme chez les races sauvages, ou par délégation, comme chez les civilisés, il est clair qu'elle ne peut se transmettre que par le sang.

Enfin, comme elle a fondé la famille et l'état, l'hérédité fonde les catégories dans les sociétés organisées. Dès que les premières formes de la vie civilisée commencent à se produire chez les aryens, l'institution des castes ou des classes apparaît. Ce qui caractérise la caste, c'est qu'elle repose sur une origine surnaturelle, sur la délégation de dons et d'attributs distincts : on n'y entre que par la naissance, tout l'art ou le mérite ne peuvent en forcer les portes; chaque individu en naissant se trouve fatalement encadré; et c'est ainsi l'ordre de la nature qui décide souverainement des capacités et de la fortune de chacun, selon la loi sacrée de Manou : « Une femme met tou-

jours au monde un fils doué des mêmes qualités que celui qui l'a engendré. — On doit reconnaître à ses actions l'homme qui appartient à une classe vile, qui est né d'une mère méprisable. — Un homme d'une naissance abjecte prend le mauvais naturel de son père ou celui de sa mère, ou tous les deux à la fois; jamais il ne peut cacher ses origines. » Ce n'est que l'application rigoureuse et dans ses dernières conséquences de l'hérédité morale, qui, supposée inflexible, répartit dans des moules immuables les prêtres, les guerriers, les marchands et agriculteurs, les parias. — Contrairement à la caste, la noblesse doit son origine à la sélection, qui est une cause naturelle. Elle suppose au début la supériorité des forces, des talens, des caractères ou l'éclat des services rendus. Souvent elle naît de la conquête. Une race conquérante, inférieure en nombre, supérieure en force, forme une race privilégiée, comme les Normands en Angleterre, chez nous les Francs, les Incas au Pérou. D'autres fois elle s'est établie par le choix du prince, qui récompensait quelque action d'éclat, ou bien par la nature de certaines charges et de certaines fonctions qui anoblissaient. Mais, quelle qu'en soit l'origine, une fois fondée, le caractère de la noblesse est d'être héréditaire. Elle est continue et permanente, sauf le cas de dérogeance. Cette hérédité du sang suppose, comme dans la caste, la foi à l'hérédité du mérite; elle repose sur cette croyance, passée en institution, que tous les genres de supériorité sont transmissibles; qu'on reçoit de ses aïeux le courage, la loyauté, l'honneur, tout aussi bien que la force physique. Toute la hiérarchie sociale du moyen âge, toutes nos épopées féodales, tous nos vieux poèmes représentent les vaillans comme issus de vaillans, et les couards et les félons comme des bâtards, rejetons dégénérés d'une grande race, où ils se sont introduits par violence ou surprise. — A la même croyance se rattachent, par voie de conséquence inverse, les institutions et les lois qui supposent l'hérédité des vices et des crimes; et de là les races maudites, les castes impures, les familles proscrites; de là aussi la vindicte sociale punissant la perversité du père sur les enfans et les petits-enfans. « Les êtres produits par génération, dit Plutarque dans son *Traité sur les délais de la justice divine*, ne ressemblent point aux productions de l'art. Ce qui est engendré provient de la substance même de l'être générateur, tellement qu'il tient de lui quelque chose qui est très justement puni ou récompensé pour lui, car ce quelque chose est lui. »

Toutes les institutions politiques et sociales ne sont, on le voit, que l'application pratique de la croyance originelle à la transmission des aptitudes qui ont fondé une famille et une race. Il arrive ainsi, par une singulière rencontre, que les institutions les plus antiques de l'humanité, contemporaines des sociétés naissantes,

trouvent une confirmation et un appui inattendus dans les théories les plus modernes et particulièrement dans l'école de Darwin. Remarquons, en effet, le caractère aristocratique de ces théories. Tous les partisans de Darwin ne s'y rallient pas ; mais il s'agit seulement de logique ici, non de politique, et il n'est pas douteux qu'au point de vue purement logique, le transformisme ne soit entièrement favorable au dogme de la transmission des privilèges du mérite, de l'intelligence ou des capacités suivant le sang et attachées à certaines familles. N'y a-t-il pas l'une de ces coïncidences étranges ou l'un de ces retours étonnans de doctrines que remarquent les observateurs de l'esprit humain? Parcourons quelques-unes des applications de la théorie nouvelle, telle que les expose, non sans courage, un de ses interprètes les plus fidèles et les plus convaincus (1). Les classes sociales, nous dit-on, se sont formées dans chaque société de la même façon et par l'action de la même loi que les races au sein de l'espèce et que l'homme lui-même au milieu des espèces animales. Il faut avoir l'entendement obscurci par des préjugés de système ou des passions personnelles pour ne pas saisir les mille liens qui unissent ces inégalités innées, originelles, aux inégalités sociales garanties par la loi, en d'autres termes l'hérédité naturelle à l'hérédité instituée. On nous donne ces deux propositions fondamentales comme résumant les conséquences nécessaires de la théorie : 1° il n'est point d'inégalité de droit qui ne puisse trouver sa raison dans une inégalité de fait, point d'inégalité sociale qui ne doive avoir et n'ait à l'origine son point de départ dans une inégalité naturelle ; 2° corrélativement, toute inégalité naturelle qui se produit chez un individu, s'établit et se perpétue dans une race, doit avoir pour conséquence une inégalité sociale, surtout lorsque l'apparition et la fixation de cette inégalité dans la race correspondent à un besoin social, à une *utilité ethnique* plus ou moins durable.

A l'appui de cette double thèse, on cite tous les faits historiques d'hérédité que nous avons énumérés et bien d'autres, comme l'institution de la magistrature et du sacerdoce antiques à côté des aristocraties, des royautés et des castes, en général de toutes les autorités politiques, héréditaires dans l'origine, qui ont pu sans doute exagérer le fait primitif des inégalités naturelles, parfois même le fausser par la ruse, l'hypocrisie ou la violence, mais qui le plus souvent n'ont fait que l'exprimer avec un saisissant relief et le traduire avec éclat sur la scène de l'histoire. Dire que ce fait est fatal, c'est dire qu'il est légitime ; les deux choses ne se distinguent pas dans

(1) Mme Clémence Royer, *Origines de l'homme et des sociétés*, chap. XIII. — Nous avons exposé avec plus de développement ces conséquences du darwinisme dans un chapitre des *Problèmes de morale sociale*, intitulé : *Origine et avenir des sociétés d'après la doctrine de l'évolution.*

l'école de l'évolution. Marquer l'origine et le caractère des inégalités sociales, c'est retrouver leurs titres dans le seul code qui ne soit pas rédigé par l'arbitraire et la fantaisie, le code de la nature.

De là que de conséquences ! L'équité n'est pas l'égalité qui s'établit d'homme à homme dans la démocratie moderne, ce n'est pas l'égalité absolue, c'est la proportionnalité du droit. Il n'est pas vrai que tout homme soit égal à un autre, pas plus que l'animal n'est égal à l'humanité. De même, que dans les organismes les plus élevés, la division physiologique du travail est la condition même de la vie, de même dans l'organisme social qui en reproduit les conditions et les règles, il y a division et hiérarchie des fonctions. C'est l'idée maîtresse de la science nouvelle, la sociologie. Ajoutez-y l'hérédité qui est au fond de la doctrine et, par une série de conséquences, vous pourrez reconstruire toute une société qui ressemblerait fort à la société féodale, sauf que la féodalité avait pour base la force et que la société future aura pour base la science. Mais le principe sera le même : l'inégalité transmise par le sang et garantie par la loi, le privilège scientifique à la place du privilège militaire, la noblesse du laboratoire au lieu de la noblesse de l'épée. Il y avait autrefois le noble et le peuple; il y aura maintenant le savant et la foule. Le savant deviendra caste à son tour; il fera souche de petits savans en herbe avec tous les privilèges de sa sagacité acquise et transmissible; il tendra de plus en plus à prendre au sérieux le dogme de l'inégalité héréditaire et à exclure la multitude du partage de son droit incommunicable et garanti.

Et qu'on ne pense pas que ce soit là une utopie solitaire. Sous des formes variées, ce rêve a été fait plusieurs fois de notre temps. Il nous serait aisé de signaler, chez plusieurs de nos penseurs contemporains, ce germe d'une dictature intellectuelle, déléguée aux savans, ministres et mandataires du progrès, d'avance consacrés par la nature, dont ils sauront mieux que tout autre interpréter et appliquer les lois. Je ne crois pas, en disant cela, m'éloigner beaucoup de la pensée intime de M. Herbert Spencer, qui se trahit en plusieurs endroits de ses livres. Qu'est-ce, en effet, pour lui que le progrès social, sinon la tendance à l'*intégration*, c'est-à-dire à la concentration des élémens du groupe social, « à la consolidation de la masse totale? » Qu'est-ce, au contraire, que le déclin, la dissolution, sinon la tendance des parties à se disperser, « de la masse, à se *déconsolider ?* » Une société est en progrès à mesure qu'elle s'organise en parties distinctes et coopératives, en une hiérarchie coordonnée de mouvemens et de facultés. Le terme de sa croissance est atteint quand les unités sociales se sont agrégées en groupes coordonnés qui accomplissent des fonctions distinctes et harmoniques, c'est-à-dire quand tous les membres qui la composent

sont irrévocablement fixés dans les cadres d'une hiérarchie immobilisée. Telle est la doctrine qui ressort de la *Statique sociale*, de l'*Essai sur le progrès*, de toute la *Sociologie* de M. Spencer. Et, sous des termes techniques, peut-on voir là autre chose qu'une résurrection scientifique des classes formant cette « hiérarchie immobile » qui marque le jour de l'évolution accomplie? Dès lors, grâce à cette distribution des capacités, des forces et des fonctions sociales, le bien parfait régnera sur la terre : « Le progrès ainsi expliqué n'est point un accident, mais une nécessité. Loin d'être le produit de l'art, la civilisation est une phase de la nature, comme le développement de l'embryon ou l'éclosion d'une fleur. Les modifications que l'humanité a subies et celles qu'elle subit encore résultent de la loi fondamentale de la nature organique, et, pourvu que la race humaine ne périsse point et que la condition des choses reste la même, ces modifications doivent aboutir à la perfection. Il est sûr que ce que nous appelons le mal et l'immoralité doit disparaître; il est sûr que l'homme doit devenir parfait (1). » — Il n'importe pas en ce moment de savoir combien de temps doit durer cet équilibre parfait, quel sera le lendemain de ce règne de la perfection sur la terre, et par quel rythme fatal la dissolution doit accomplir son œuvre dans les sociétés d'abord, dans la terre elle-même, dans le monde actuel tout entier. Il nous suffisait de montrer que l'évolution sociale se fera par la prédominance de l'élite scientifique, en vertu de la loi fondamentale « de la hiérarchie coordonnée. » N'est-ce pas proclamer la nécessité de ce qu'un des disciples de cette école appelle « une classe régulatrice, distincte des classes gouvernées, » se formant par un lent et patient travail d'affinage et de perfectionnement, la caste des savans, ouvriers ou plutôt initiateurs de la civilisation, qui doivent concentrer entre leurs mains la fonction sociale par excellence, le pouvoir de faire les lois, c'est-à-dire d'interpréter le vrai droit naturel fondé sur les lois de la vie, d'établir, à tel moment de l'histoire, l'utilité spécifique qui correspond à chacune des phases de l'humanité?

Cette fonction du savant, tout idéale sans doute chez M. Herbert Spencer, prend chez un de nos plus brillans écrivains une consistance singulière, j'allais dire une réalité effrayante, si je ne me souvenais à temps qu'il ne s'agit que d'un rêve. On n'a pas oublié la sensation que produisit, il y a quelques années, cette hypothèse proposée sur l'avenir du monde et sa transformation par la science. « Le but poursuivi par le monde, nous disait-on, loin d'être l'aplanissement des sommités, comme le voudrait la démo-

(1) Herbert Spencer, *Social Statics*.

cratie sectaire et jalouse, doit être, au contraire, de créer des êtres supérieurs, que le reste des êtres consciens adorera et servira, heureux de les servir. La fin de l'humanité, c'est de produire des grands hommes; le grand œuvre s'accomplira par la science, non par la démocratie... L'essentiel est moins de produire des masses éclairées que de produire de grands génies et un public capable de les comprendre. Si l'ignorance des masses est une condition nécessaire pour cela, tant pis. La nature ne s'arrête pas devant de tels soucis; elle sacrifie des espèces entières pour que d'autres trouvent les conditions essentielles de leur vie... L'élite des êtres intelligens, maîtresse des plus importans secrets de la réalité, dominerait le monde par les puissans moyens qui seraient en son pouvoir et y ferait régner le plus de raison possible... Par l'application de la science à l'armement, une domination universelle deviendrait possible, et cette domination serait assurée en la main de ceux qui disposeront de cet armement... L'être en possession de la science mettrait une terreur illimitée au service de la vérité. Les terreurs, du reste, deviendraient bientôt inutiles. L'humanité inférieure, dans une telle hypothèse, serait bientôt matée par l'évidence, et l'idée même de la révolte disparaîtrait. » Ainsi se reconstituera, au profit de la science, une aristocratie formidable dont l'aristocratie du passé ne pouvait donner aucune idée : « Le principe le plus nié par l'école démocratique est l'inégalité des races et la légitimité des droits que confère la supériorité de race. Loin de chercher à élever la race, la démocratie tend à l'abaisser; elle ne veut pas de grands hommes... Il est absurde et injuste, en effet, d'imposer aux hommes, par une sorte de droit divin, des ancêtres qui ne leur sont en rien supérieurs. La noblesse, à l'heure qu'il est, en France, est quelque chose d'assez insignifiant, puisque les titres de noblesse, dont les trois quarts sont usurpés et dont le quart restant provient, à une dizaine d'exceptions près, d'anoblissemens et non de conquête, ne répondent pas à une supériorité de race, comme cela fut à l'origine; mais cette supériorité de race pourrait redevenir réelle, et alors le fait de la noblesse serait scientifiquement vrai et aussi incontestable que la prééminence de l'homme civilisé sur le sauvage, ou de l'homme en général sur les animaux (1). »

Nous ne prendrons pas au pied de la lettre ces spéculations écloses dans toute la liberté du dialogue ou du rêve; nous ne toucherons

(1) *Dialogues et Fragmens philosophiques*, par Ernest Renan. — Troisième dialogue, *Rêves*, p. 100-120.

pas davantage aux droits régaliens vraiment énormes que l'on attribue à cette dynastie d'hommes divinisés. Mais nous trouvons là et nous voulons constater un état de l'imagination contemporaine, une vue sur l'avenir qui n'est ni unique, ni même rare parmi les savans. Comment s'en arrangera la démocratie moderne, si jalouse de liberté et plus encore d'égalité, nous n'en savons rien. Acceptera-t-elle cette loi de sélection scientifique qui rétablit les inégalités sociales dans toute leur rigueur, comme la condition du progrès, avec la sanction d'une fatalité qui est celle des lois de la nature? Il semble bien qu'il y ait antipathie de tempérament comme de doctrine entre l'école démocratique et l'école de Darwin. Si le divorce n'a pas encore éclaté, cela tient, ou bien à une affectation d'ignorance invraisemblable de la part d'une démocratie qui se prétend scientifique, ou bien à une complicité de silence concertée par les habiles pour n'avoir pas à s'expliquer sur des points délicats et laisser croire le plus longtemps possible que l'accord règne entre les maîtres du pouvoir actuel et ceux qu'on proclame comme les maîtres de la pensée contemporaine. Et pourtant, infailliblement, ceci tuera cela, si le darwinisme a raison.

Pour nous, qui ne sommes pas liés par les mêmes engagemens, et qui gardons dans ces grands conflits d'idées la liberté de notre jugement, nous avouons ingénument que, malgré notre goût pour la science, nous ne verrions pas sans terreur l'avènement de cette dictature d'un nouveau genre, quelque atténuée qu'elle fût dans la pratique. Que l'on rende les plus grands honneurs aux savans qui illustrent un pays, qu'on les comble de richesses, si l'on veut, pour les mettre à l'abri des soucis vulgaires, dans les conditions les plus favorables aux grandes expériences dont dépendent les découvertes, et pour lesquelles il ne faut jamais qu'une nation lésine (car ce serait lésiner avec sa fortune ou sa gloire), je l'accorde et de tout cœur j'y applaudis. Sortons de l'abstraction et rentrons dans les faits. Que l'on appelle au sénat quelques-uns d'entre eux qui puissent éclairer le législateur sur des questions spéciales, soit. Mais je me défierais beaucoup d'une chambre uniquement recrutée de cette façon. L'esprit scientifique et l'esprit politique ne marchent pas toujours du même pas : les méthodes diffèrent : la science cherche l'universel et le nécessaire dans les lois; la politique cherche le possible dans les transactions. Les aptitudes diffèrent également. Un esprit excellent dans le laboratoire peut être un esprit incurablement faux dans une commission législative ; il peut y apporter une raideur et une logique absolue qui peuvent faire beaucoup de mal. Supposez une oligarchie scientifique régissant souverainement un peuple : on peut à peine imaginer de quelle expérience elle pourrait s'aviser sur ses

sujets, *in anima vili* (1). La curiosité savante pourrait être désastreuse sur ceux qui y seraient soumis. Ce même désintéressement pratique, qui est une gloire dans la science, serait un grand péril dans le maniement des choses humaines, dont les deux élémens à combiner sont les intérêts et les droits. On ne traite pas ces deux élémens, qui représentent des intelligences et des volontés, par les mêmes procédés d'expérimentation que les substances insensibles d'un laboratoire. S'il s'agit des intérêts, ils ne souffrent pas qu'une intelligence prétendue supérieure les interprète à sa manière et en déclare arbitrairement la convenance ; s'il s'agit des droits, il y a là une réalité vivante, résistante, indomptable, dont la pratique de la science ne donne aucune idée. En toutes ces matières délicates, un homme de simple bon sens, de droite raison, non endoctriné par les systèmes ni fanatisé par les partis, offrirait plus de garanties que le plus illustre algébriste ou le plus grand chimiste de l'Europe.

Les exemples ne manquent pas autour de nous à l'appui de notre opinion. Un des meilleurs écrivains, un des rares critiques que la France possède encore, écrit, jour par jour, un livre, qui sera des plus curieux, pour montrer le dommage que la politique a fait aux lettres depuis un demi-siècle. On pourrait en écrire un autre sur le tort que la politique a fait aux sciences, pour montrer combien elle a dévoyé d'intelligences et troublé de carrières par ses prestiges souvent stériles. — Au fond, les lois et les institutions sociales n'ont pas beaucoup de leçons à prendre des savans, si l'on réserve certains points qui touchent à l'hygiène et au régime industriel. La science positive n'a rien à démêler avec la conscience ; de toutes les sciences réunies on ne pourrait extraire un seul principe juridique, un seul atome de morale.

Quand on parle des savans appelés à régir le monde au nom de la sélection, on pense surtout aux représentans de la physiologie et de la biologie, lesquels auraient pour mission d'appliquer purement et simplement les lois de l'histoire naturelle aux rapports et aux phénomènes sociaux. C'est à ce titre qu'ils devront exercer leur souveraineté. Or, s'il y a une loi évidente qui ressorte de la biologie, c'est celle-ci, que nous trouvons formulée par M. Herbert Spencer en deux propositions : la première, c'est que la qualité d'une société baisse

(1) Veut-on un exemple entre mille? Dans un livre tout récent, *l'Univers invisible*, de MM. Balfour Stewart et Tait, nous trouvons cette idée vraiment neuve sur l'emploi de l'électricité comme mode de châtiment appliqué aux criminels : « On peut, nous disent ces deux savans, appliquer l'électricité de façon à produire, pendant un temps fixé par la loi et sous la direction de physiciens et de physiologistes habiles, une *torture absolument indescriptible*, sans accompagnement de blessures ou de contusions, qui pénétrerait toutes les fibres de la charpente de pareils mécréans. »

sous le rapport physique par la conservation artificielle de ses membres les plus faibles; la seconde, c'est que la qualité d'une société baisse sous le rapport intellectuel et moral par la conservation artificielle des individus les moins capables de prendre soin d'eux-mêmes. On voit d'ici les conséquences immédiates, la condamnation d'une sotte et active compassion, charité ou philanthropie, qui intervient en faveur des infirmes et des incapables pour contrarier le travail salutaire de la nature, ce travail d'élimination par lequel la société, livrée aux lois naturelles, s'épurerait continuellement d'elle-même; l'interdiction du mariage, ou bien « à ceux qui se trouvent dans un état marqué d'infériorité de corps et d'esprit, ou bien à ceux qui ne peuvent épargner une abjecte pauvreté à leurs enfans, car la pauvreté est non-seulement un grand mal en soi, mais elle tend à s'accroître en entraînant à sa suite l'insouciance dans le mariage (1). » Il y a lieu d'aviser, s'écrie M. Spencer, reprenant à son compte cette même idée; si les gens prudens évitent le mariage, tandis que les insoucians s'y précipitent, d'autre part, si une générosité inconsidérée, bornée dans ses vues, arrive, en protégeant les incapables, à produire une plus grande somme de misère que l'égoïsme extrême, il reste qu'il faut à tout prix et le plus promptement possible modifier les arrangemens sociaux de manière qu'au rebours de ce qu'ils font aujourd'hui, ils favorisent à l'avenir la survivance et la multiplication des individus les mieux doués et s'opposent à la multiplication et même à la conservation des autres. — Ce sont là quelques-unes des applications qu'on peut faire de la biologie au gouvernement des sociétés humaines; elles sont graves, elles pourraient devenir redoutables.

Tout cela est très logique; ce sera la matière des prochains décrets que rendra la science dès qu'elle sera devenue la maîtresse de la vie humaine. En même temps que s'établira sur des bases nouvelles une oligarchie très autoritaire, se fondera sous sa direction l'ère de l'humanité renouvelée par ces lois, héritière d'une vigueur, d'une santé, d'aptitudes toujours croissantes, transmissibles avec le sang, destinée à représenter dans tout leur éclat les deux principes sociologiques de l'avenir, la sélection et l'hérédité, qui, bien administrées, procureront à nos descendans une prospérité sans limite. — Mais voici qu'à la loi du progrès par l'hérédité s'oppose une loi toute contraire, celle du déclin amené par la même cause. Sur ce point, comme sur tant d'autres, se produit une de ces apparentes antinomies qui sont le désespoir de la raison. Je crains que les espérances de M. Spencer ne soient trouvées vaines et qu'il ait eu tort de voir dans le progrès une néces-

(1) Darwin, *la Descendance de l'homme*, traduction française, t. II, p. 438.

sité de nature « comme le développement d'un embryon ou l'éclosion d'une fleur; » je crains que la conquête du *mieux* sur la terre, sans parler du bien absolu qui est une chimère, ne redevienne ce qu'elle était avant les beaux rêves du darwinisme, une œuvre difcile et lente, précaire et disputée, sujette à de terribles retours, incomplète et partielle, condamnée à ne se réaliser jamais dans tous les élémens qui la composent, reculant sur un point tandis qu'elle s'avance sur d'autres; œuvre imparfaite toujours, c'est-à-dire humaine. L'ouverture du paradis terrestre est provisoirement ajournée.

Examinons cette loi de la décadence, voyons dans quelles circontances elle produit son effet, qui est non-seulement de suspendre le progrès, mais de le faire rétrograder. La nature organique nous en fournit de nombreux exemples. C'est même pour cela que plusieurs savans, plus ou moins disciples de Darwin, préferent le mot *transformisme* à celui d'*évolution*. Dans un récent écrit, M. de Candolle nous en donne la raison. Ce mot est préférable, dit-il, parce que les changemens successifs de formes ne sont pas toujours dans le sens d'un plus grand développement. Il se fait quelquefois des changemens dans le sens d'une simplification. Ainsi les parasites (animaux ou végétaux) sont des états simplifiés de certaines organisations; de même, les animaux qui vivent dans les cavernes et les plantes aquatiques. On ne sait pas toujours, dans ces structures, ce qui est un non-développement ou un retour vers un état plus simple après plusieurs générations compliquées, mais on peut constater ou présumer dans certains cas ce qu'il en est (1). M. Rey Lankaster a publié dans le même sens, en 1880, un petit volume intitulé : *Dégénérescence* (*Degeneration, a chapter in Darwinism*). Les causes d'une dégénérescence se retrouvent aussi bien dans l'organisme social. Malgré son optimisme et sa foi dans le développement intellectuel, toujours croissant, de l'humanité, M. Galton exprime la crainte que l'amélioration des facultés dans les races de haute culture ne marche pas assez vite pour les besoins croissans d'une civilisation qui grandit énormément. « Notre race est surchargée; elle semble courir le risque de dégénérer, à la suite d'exigences qui dépassent ses moyens. Quand la lutte pour l'existence n'est pas trop grande pour la force d'une race, elle est saine et conservatrice; autrement elle est mortelle (2). »

On cite un exemple frappant à l'appui de cette opinion : la division du travail augmente toujours avec la civilisation; mais il n'est guère douteux qu'en même temps qu'elle simplifie l'œuvre, elle

(1) *Darwin considéré au point de vue des causes de son succès*, 1882.
(2) *Hereditary Genius*, p. 345.

diminue les efforts de l'esprit, chaque individu n'ayant à penser qu'à une chose, ce qui deviendrait à la longue un obstacle au développement intellectuel dans les populations très civilisées. Tout n'est donc pas profit et gain dans le progrès apparent, ni en industrie, ni ailleurs. Et, dans quelques pages excellentes, que je me plais à résumer, M. de Candolle signalait dès 1873 les causes nombreuses qui amènent pour le genre humain ou pour les nations une sélection dans le mauvais sens ou un arrêt de sélection. L'histoire, dit-il, est d'accord avec la théorie pour montrer à quel degré le progrès intellectuel et moral de l'humanité est irrégulier et douteux; il y a à cela bien des causes. Des populations d'élite ont disparu entièrement; des invasions de barbares continuent toujours, sous la forme des émigrations en masse de prolétaires chinois, irlandais et autres dans les pays civilisés d'aujourd'hui. C'est d'ailleurs un fait reconnu que ce sont les familles les moins intelligentes et les moins prévoyantes qui ont le plus d'enfans, et, dès lors, il est à craindre que le progrès de l'intelligence ne subisse des momens d'arrêt. — La marche des faits naturels n'est pas nécessairement conforme à l'idée que nous nous faisons de ce qui est bon ou mauvais. La théorie de M. Darwin sur l'adaptation des êtres organisés au milieu et aux circonstances ne s'accomplit pas toujours dans le sens du perfectionnement de l'organisme physiologique ou social tel que nous l'entendons. Le monde est peuplé aujourd'hui d'une infinité d'espèces végétales et animales peu développées. Ces êtres inférieurs sont tout aussi bien adaptés aux circonstances actuelles, puisqu'ils existent, que d'autres que nous appelons supérieurs. De même pour les races et les familles humaines : les plus grossières sont quelquefois mieux que les autres adaptées aux conditions de la vie. Ainsi les nègres résistent parfaitement aux climats équatoriaux, et, dans nos pays civilisés, certaines populations de prolétaires s'accommodent pour vivre de conditions misérables que d'autres ne pourraient pas supporter. Si donc il arrive à se produire dans l'avenir des hommes plus intelligens et plus clairvoyans qu'aujourd'hui, il y en aura aussi, et beaucoup, de moins intelligens et moins prévoyans, à côté d'eux ou ailleurs, qui convoiteront leurs biens et se moqueront de leurs droits. L'optimisme est très agréable, puisqu'il séduit les hommes les plus positifs, mais il n'est pas conforme aux faits du passé ni aux faits probables pour l'avenir. La sélection et l'hérédité ne peuvent influer dans le sens du progrès, si l'on s'en rapporte aux conditions connues et vraisemblables, que d'une manière douteuse, temporaire et extrêmement lente (1). Ce serait donc une

(1) A. de Candolle, *Histoire des sciences et des savans depuis deux siècles. — La Sélection dans l'espèce humaine*, p. 422-426.

illusion de reconstruire sur la base des idées modernes la théorie du perfectionnement indéfini de certains philosophes français du siècle dernier, à la façon de Condorcet.

Voila, certes, des faits qui contrarient, sinon le texte même de Darwin, du moins les idées que sa doctrine a fait naître dans les esprits, les espérances qu'elle a suscitées, et particulièrement le dogme du progrès total et nécessaire, cher à M. Spencer. A la suite des théories transformistes et de l'étonnante fortune qu'elles ont faite, il s'était créé dans les esprits une sorte d'habitude de considérer la sélection comme un moyen infaillible de réaliser le progrès, que l'hérédité se chargeait de fixer, de conserver et de transmettre. Quoi de plus naturel à concevoir? La nature elle-même nous enseignait le perfectionnement des espèces par la sélection. Si l'homme se substitue à la nature, s'il arrive à diriger, avec toutes les lumières de l'expérience et de la raison, cet instrument déjà si puissant, quels résultats ne doit-il pas obtenir! Et la faculté de transmission venant s'y joindre, voilà l'idée du perfectionnement indéfini qui recommence dans l'imagination de l'homme, mais, cette fois, sur des bases scientifiques, et avec ces deux pouvoirs merveilleusement adaptés à la réalisation de cette grande espérance : la sélection qui acquiert toujours et l'hérédité qui conserve.

Mais aussitôt M. de Candolle se met en travers de ce mouvement des esprits avec de sérieuses objections, prouvant que, s'il y a progrès, ce progrès est bien lent, bien incertain. Et voici quelque chose de plus. Le docteur Jacoby arrive avec un formidable dossier pour nous démontrer que la conséquence finale de toute sélection, ce n'est pas, comme on l'avait cru, le perfectionnement de l'espèce; c'est la dégénérescence (1). Ce qui nous paraissait l'instrument le plus actif du progrès devient un agent de décadence infaillible. Nous sommes loin de compte. Et voilà l'idée du progrès rejetée au péril des vents et des flots, dans l'océan des contradictions.

C'est un terrible homme que le docteur Jacoby. Quel massacre d'illusions et de vanités dans ce livre! C'est le nécrologe de la gloire humaine. Quelles conclusions désespérantes pour tous ceux qui tiennent à la grandeur de l'esprit humain, aux manifestations éclatantes du génie, aux illustrations du patriotisme, de la science et de l'art! Tous les grands hommes sont des élémens funestes; ils détruisent d'avance leur race par la consommation qu'ils font de la réserve de force nerveuse qui devait suffire à plusieurs générations. Leur génie, qui n'est qu'un prodigieux égoïsme, dévore la substance de leur postérité; ce sont des semeurs de folie ou de mort. Du reste, leur race dure peu; elle est destinée à s'éteindre, à très courte

(1) *Études sur la sélection dans ses rapports avec l'hérédité chez l'homme*, 1881.

échéance, dans l'aliénation mentale ou la stérilité. Le talent est, presque au même degré, la condamnation d'une famille; il pèse comme un lourd anathème sur une race. L'intelligence même, quand elle est très cultivée, est un signe fatal. « La noblesse guerrière de Ninive, le clergé savant de Babylone, nous dit-on, la bourgeoisie intelligente de Thèbes aux cent portes, de Memphis, sont mortes et ont disparu complètement de la face de la terre. Le fellah qui cultive le champ de cotonniers n'est pas le descendant dégénéré de quelque gouverneur de Rome, de quelque pontife du lumineux Râ, c'est l'arrière-neveu de quelque batelier du Nil; et quand la civilisation, dans sa marche de l'est vers l'ouest, aura fait le tour du globe, elle trouvera sur les bords de la Seine, errant dans les ruines de la grande cité, des descendans, non de nobles du faubourg Saint-Germain, non de savans du Collège de France, non de riches banquiers, de bourgeois lettrés, pas même d'ouvriers parisiens, si ingénieux et si intelligens, mais peut-être de charbonniers auvergnats, de gargotiers de banlieue. « Le grand Patrocle n'est plus et le méprisable Thersite vit encore! » — On se prend à rêver quand on lit des prédictions comme celle-ci : « En cherchant à nous élever au-dessus du niveau commun, nous condamnons par là même à mort notre race, et nous échangeons la vraie immortalité, l'immortalité physiologique, contre l'immortalité de convention qu'on appelle la célébrité; nous payons de la vie des générations futures et de notre propre existence dans l'infini des siècles quelques lignes dans les dictionnaires biographiques. Ce ne sont pas les descendans des puissans, des riches, des savans, des énergiques, des intelligens qui constitueront l'humanité future, ce sera la postérité des paysans travailleurs, des bourgeois nécessiteux, des humbles et des petits; *l'avenir est aux médiocrités* (1). » Singulière manière de concevoir cette société de l'avenir, triomphante par l'élimination progressive du talent et du génie!

L'auteur étudie particulièrement deux formes de la sélection, celle qui s'opère par le pouvoir et celle qui se fait par le talent, la souveraineté et l'aristocratie, en donnant à ce dernier terme le sens le plus étendu, aristocratie intellectuelle, industrielle, commerciale et nobiliaire. — Et d'abord la souveraineté, qui est évidemment un type de sélection, puisque le pouvoir représente à l'origine une supériorité de caractère ou d'intelligence, se combinant avec l'hérédité par suite de la position exclusive et anormale qu'elle crée à ses représentans et qui restreint singulièrement le choix des unions possibles. L'auteur prend comme sujet de son expérimentation la famille d'Auguste, et, rassemblant avec une

(1) *Préface*, p. XII.

érudition facile, mais d'une critique peu sévère, les témoignages des annalistes, des moralistes, des poètes, il soumet chacun des membres de cette famille à un examen médical dont le résultat est désastreux. Quelle conclusion que celle qui embrasse l'histoire phisiologique de cette dynastie depuis Octave jusqu'à Néron! Voici une famille où se rencontrent tous les dons de la nature, beauté, intelligence hors ligne, talens militaires, éloquence, goût de l'esprit et de l'art, éducation incomparable, avec cela une situation privilégiée au-dessus de l'humanité. Et, dès la quatrième génération, cette famille n'est plus représentée que par un histrion monstrueux et grotesque, souillé de tous les vices et de tous les crimes. Et, pour en arriver là, que de hontes de tout genre, que de maladies et de forfaits partagés entre les divers membres de cette famille : l'imbécillité, l'épilepsie, toutes les formes de la névropathie, le fratricide, les débauches infâmes, les morts prématurées, la stérilité dans certaines branches, le germe des maladies nerveuses dans les autres! Tibère, le plus intelligent de tous, avant d'accepter le pouvoir que lui offrait le sénat, s'était écrié un jour que ses amis ignoraient *quanta bellua esset imperium!* Cette bête féroce, l'*imperium*, il en devinait la puissance funeste; la famille d'Auguste est demeurée dans l'histoire la preuve effroyable de cette force de destruction.

Cette même thèse avait été déjà soutenue avant M. Jacoby par M. Wiedemeister dans une étude analogue sur *la Folie des Césars*. — M. Jacoby poursuit son analyse, mais plus brièvement et superficiellement, sur les principales dynasties de l'Europe occidentale du XIVe au XVIIIe siècle, et il arrive à des conclusions analogues, mais qui, sur plus d'un point, semblent forcées. — L'aristocratie, fondée sur le talent en quelque genre que ce soit, est soumise à la même loi de déclin rapide et fatal. « Toutes les classes privilégiées, toutes les familles qui se trouvent dans des positions exclusivement élevées partagent le sort des familles régnantes, quoiqu'à un degré moindre, et qui est toujours en rapport direct avec la grandeur de leurs privilèges et la hauteur de leur situation sociale. » Le fait principal sur lequel cette thèse s'appuie, c'est que les aristocraties semblent frappées de stérilité croissante, que ces populations privilégiées diminuent très rapidement, et qu'elles ne se maintiennent qu'en se recrutant d'élémens nouveaux sous peine de périr, comme elles périrent en France et dans les pays démocratiques où le recrutement ne se fait plus. A Rome, dès la fin de la royauté, il restait si peu de familles nobles des premiers temps que Brutus dut instituer une nouvelle noblesse *minorum gentium*. En Grèce, l'extinction graduelle des Spartiates, qui étaient la noblesse du pays, dans l'Europe moderne, la disparition si rapide de l'aristo-

cratie anglaise sont des faits connus. Certains titres nobiliaires de la Grande-Bretagne ont été portés successivement par six, sept, huit familles, quelquefois plus. Le *peerage* actuel n'est généralement pas de date ancienne; les deux tiers des lords (deux cent soixante-douze sur trois cent quatre-vingt-quatorze) datent de 1760. Les mêmes observations ont été faites pour l'aristocratie vénitienne et pour la noblesse française. La conclusion est identique pour tous ces cas : la dégénérescence et la stérilité, qui n'en est qu'une des manifestations, l'extinction des familles privilégiées, ne sont, à ce que prétend l'auteur, que le résultat direct de leur position exclusive, en vertu de laquelle ces familles s'unissent entre elles et, sans faire précisément des mariages consanguins, choisissent les conjoints toujours dans le même milieu social, élevés identiquement, ayant subi les mêmes influences, vivant de la même vie et s'épuisant ainsi réciproquement par une sélection continuée.

Des phénomènes non moins significatifs s'accomplissent dans la population des grandes villes, qui représentent une sorte d'aristocratie intellectuelle à l'égard des campagnes par l'attraction qu'elles exercent sur tous les hommes, non-seulement de talent, de capacité, mais simplement plus actifs ou plus avisés qui arrivent de tous les points du pays. C'est donc là une sélection véritable qui s'opère dans la nation, un triage d'intelligence et d'activité, et une sélection qui se complique d'hérédité, puisqu'il est rare que les habitans des villes aillent se marier à la campagne. C'est par là que l'on explique les manifestations les plus nombreuses et les plus aiguës de l'excitation mentale, suicides, crimes, folies, développemens multiples de la névropathie, stérilité. On a prouvé par des calculs très exacts que l'extinction des familles est un fait général à Paris. La population de cette capitale serait vite éteinte sans l'immigration venant des provinces. C'est une autre forme tragique de la même loi, la dégénérescence par la sélection. A la suite de toutes ces expérimentations poursuivies à travers l'histoire des races et des peuples et toutes convergentes vers le même résultat, l'auteur conclut par des paroles tristes. Une sorte de pessimisme inspire ses dernières pages. Toute supériorité se paie : les familles privilégiées, souveraines, aristocratiques, intelligentes, savantes, riches, actives, disparaissent fatalement. La science, l'art, les idées, pour naître et se développer, consomment des générations et des peuples. Les lois de la nature sont immuables et malheur à qui les viole! Chaque privilège que l'homme s'accorde ou qu'il prend par la supériorité de son esprit ou de son mérite est un pas vers la décadence. Toute distinction intellectuelle et sociale amène comme compensation infaillible un retour en arrière. La nature semble avoir tout organisé pour l'égalité. Par le moyen de la mort, elle nivelle

tout; en anéantissant tout ce qui s'élève, elle *démocratise l'humanité* (1).

Nous ne saurions nous associer à de pareils pronostics, qui n'impliquent rien moins que l'égalité future des hommes dans la barbarie, l'ignorance et la misère. La loi de l'histoire y donne un absolu démenti. Nous repoussons de toutes nos forces de pareils enseignemens qui ne s'attachent qu'à certains faits spéciaux, négligeant tous les autres faits qui les restreignent ou les nient, s'appliquant à en donner une interprétation systématique que l'on porte à la dernière outrance, créant des illusions de statistique et de logique mêlées dont l'esprit devient facilement dupe. Pour ne prendre que quelques exemples et sans entrer dans la discussion d'une thèse si étendue, assurément il résulte une impression sinistre et fortement motivée du tableau de la décadence des Césars, que l'on nous présente avec tous les traits les plus violens qu'on a pu extraire des historiens, des pamphlétaires et des satiriques romains. Mais qu'on veuille bien y réfléchir : est-ce la sélection qui est vraiment coupable ici? Est-ce elle qui a si vite détruit cette dynastie, fatalement et sans autre cause que l'accumulation de tous les biens de la naissance, de l'intelligence et de la fortune sur quelques têtes privilégiées? Assurément non, c'est une cause morale qui a le plus puissamment agi dans cette œuvre de décadence; une cause que l'on aperçoit très distinctement dans les analyses de M. Jacoby, mais qui méritait d'être mise en première ligne, au-dessus de toutes les fatalités physiologiques : — c'est l'exercice d'une volonté sans contrôle et sans frein, que rien ne limitait, qui ne reconnaissait aucune loi qu'elle-même, qui épuisait sa toute-puissance dans des rêves et dans des fantaisies pour lesquelles l'impossible n'existait pas, pour lesquelles le monstrueux était une tentation de plus. La plus infaillible, la plus certaine et la pire des dégradations, c'est celle d'une volonté qui ne sent de limites, ni autour d'elle, ni au-dessus d'elle. Ce fut là l'inévitable corruption des Césars, comme plus tard ce fut celle de Louis XV, mettant à profit pour son épouvantable égoïsme la monarchie absolue de Louis XIV, et devenant ainsi le plus lamentable exemple de ce que peut faire dans une âme originellement noble l'influence dissolvante du pouvoir. Car si Louis XVI en a été la victime tragique, Louis XV en a été la victime morale. — Partout, dans cette histoire, et dans bien d'autres que l'on pourrait citer de décadences royales, c'est à l'âme qu'il faut regarder d'abord et à sa corruption secrète par l'abus de la puissance; c'est elle qui est la vraie cause de tous les autres malheurs, de toutes les autres forme

(1) Ouvrage cité, pages 606-608.

de la dégénérescence. L'hérédité en transmet l'influence fatale, quand cette influence est devenue une sorte de délire chronique; mais je ne vois pas très clairement ce que la sélection vient faire là. En tout cas, il est assez étrange que, si la sélection est coupable, ses effets s'arrêtent là où le pouvoir monarchique est limité, dès qu'il reconnaît des bornes dans des lois, dans des parlemens, dans des institutions nettement définies, dans l'opinion du pays; ce qui prouve bien que la vraie raison des troubles pathologiques d'un souverain, c'est sa souveraineté même, quand elle est sans frein. La vraie maladie des Césars, celle de Napoléon dans les dernières années de son règne, c'est l'hallucination de la toute-puissance, c'est le vertige de l'impossible.

Et de même, n'y aurait-il pas bien des observations à présenter, à propos des faits qui établissent le rapide déclin des aristocraties, et des commentaires que ces faits ont suggérés? Est-ce vraiment la sélection qui cause tous ces désastres, qui amène l'extinction graduelle des classes privilégiées et les condamne à périr là où manque la ressource de l'anoblissement des roturiers? Bien d'autres causes, plus actives et plus directes, contribuent à la production de ce fait très complexe et d'une observation très délicate. M. A. de Candolle présente, à ce sujet, une réflexion bien simple sur l'extinction inévitable de tous les noms de familles, roturiers aussi bien que nobles. Évidemment, dit-il, tous les noms doivent s'éteindre, et d'autant plus vite qu'ils sont portés par moins d'individus du sexe masculin, car les familles sont désignées par les mâles, et de temps en temps un père ne laisse point d'enfans ou seulement des filles. Supposez une population qui resterait la même dans sa totalité de siècle en siècle, et qui ne changerait pas même par le fait d'émigrations ou d'immigrations, il arriverait forcément chez elle que le nombre des familles désignées par des noms ou par des titres héréditaires dans les mâles diminuerait graduellement. Un mathématicien pourrait calculer comment la réduction des noms ou titres aurait lieu, d'après la probabilité des naissances toutes féminines, ou toutes masculines, ou mélangées, et la probabilité d'absence de naissances dans un couple quelconque (1). Et maintenant, que dans une chambre des pairs, comme en Angleterre, où chacun arrive seul de son nom, ou dans les portions privilégiées d'une nation, comme la noblesse, l'extinction du nom de famille soit plus rapide que partout ailleurs, cela est tout naturel, mais je ne vois là qu'un phénomène économique très simple, non un effet tragique de la sélection.

(1) *Histoire des sciences et des savans*, etc., *la Sélection dans l'espèce humaine*, page 389 et suiv.

Beaucoup d'autres raisons de ce genre pourraient être alléguées pour expliquer ce fait, tout autrement que ne le fait le docteur Jacoby sous l'empire d'une idée unique.

De même, quand on vient nous dire que non-seulement les aristocraties sont condamnées à une disparition rapide, mais que dans le temps très court qui leur reste à vivre, elles sont vouées à une sorte de décadence intellectuelle et morale, et qu'après avoir donné à un pays la fleur brillante des plus belles vertus militaires et les fruits substantiels des plus grandes capacités politiques, elles descendent, par une sorte d'épuisement fatal, à un rôle inutile et de pur apparat, je reconnais là une fatalité. Mais d'où vient-elle? Est-ce une conséquence de ce patrimoine intellectuel et moral, accumulé dans une race et qui l'épuise? Ne serait-ce pas plutôt l'effet des conditions de la société nouvelle où ces aptitudes ne trouvent pas leur usage ni ces dons leur emploi? Pense-t-on que les démocraties soient très encourageantes et très hospitalières pour les races nobles qui ont joué un si grand rôle autrefois dans l'histoire de la nation? Est-ce s'aventurer trop que de dire que cela même qui les rendait jadis si chères et si précieuses à d'autres régimes les rend suspectes aux régimes nouveaux, et qu'il n'est pas de cause plus dissolvante pour des mérites héréditaires que d'être rejetés par une sorte de défiance ou de jalousie sociales, d'être paralysés par les circonstances et de se sentir inutiles? — Il se passe quelque chose de spécial qui mérite d'être signalé pour l'aristocratie du talent. On s'étonne que la famille d'un grand poète ou d'un grand savant descende rapidement du sommet où l'a élevée un effort superbe et solitaire du talent ou du génie. On veut expliquer cela par une dépense excessive de la substance nerveuse qu'un seul a consommée pour lui et qui amène une irrémédiable décadence dans sa race. Ce sont là des raisons bien hypothétiques, bien vagues, et qui ne doivent pas se substituer aux causes directement observables et manifestes. D'abord, c'est un fait, et nous en avons démontré l'exactitude, que ni le talent ni le génie ne sont héréditaires. Et puis, quand un niveau élevé a été atteint dans une famille par suite de quelque accident heureux, il faut pour le maintenir presque autant d'énergie morale qu'il en a fallu pour y atteindre. Mais qui peut répondre que cette énergie se perpétue longtemps au même degré, et que les grands efforts durent au-delà d'une génération ou de deux? La volonté ne serait pas ce qu'elle est, si elle était toujours égale à elle-même, toujours tendue dans un effort égal, toujours également heureuse avec les hommes ou avec les choses. Il est de son essence même d'avoir des caprices, des défaillances, des retours en arrière. Elle est une faculté humaine, souple, diverse,

inégale parce qu'elle est humaine, et c'est toujours là qu'il en faut venir pour expliquer la plupart des décadences, comme c'est là aussi qu'il faut en venir pour expliquer les grandeurs momentanées ou les relèvemens admirables du pauvre être, tour à tour si infime et si grand, qui est l'homme.

Nous n'acceptons aucune de ces deux thèses contraires issues de l'école nouvelle : l'une qui établit le progrès nécessaire, l'autre qui proclame la décadence fatale par la sélection et l'hérédité. Il nous suffit de les placer en face l'une de l'autre pour montrer combien il y a de fantaisie et d'arbitraire dans ces ambitieuses synthèses, dans cet ensemble de conclusions prématurées qu'on veut tirer de faits très curieux, mais encore imparfaitement étudiés et incomplètement connus. Le trait commun à ces théories, c'est qu'elles se donnent un tort égal en négligeant les causes morales, hors desquelles tout reste obscur, énigmatique dans les lois du progrès ou de la décadence, et qui seules en contiennent la raison suffisante, sans exclure pourtant les autres causes, qui sont la matière physiologique ou historique imposée à la liberté.

III.

Je voudrais resserrer les conclusions de cette longue étude, les ramasser sous les yeux du lecteur en quelques propositions très simples et très nettes :

Dans l'ordre psychologique, l'hérédité est une influence, elle n'est pas une fatalité. Elle pénètre jusqu'au centre de notre vie intérieure par les instincts, les habitudes de race, les impulsions et entraînemens physiologiques; mais, sauf les cas morbides, elle ne domine pas la personne morale au point de la déposséder d'elle-même et de créer l'irresponsabilité.

Bien qu'elle ne soit qu'une influence, ou mieux qu'un ensemble d'influences, l'hérédité doit être surveillée avec grand soin, combattue et réprimée là où cela est possible pour qu'elle ne pèse pas d'un poids trop lourd sur la vie de nos successeurs. Elle crée entre les générations une loi de solidarité qui double nos devoirs envers nous-mêmes de devoirs envers nos descendans. Nous sommes responsables dans une certaine mesure envers eux. Un homme peut compromettre la santé morale de ses fils ou de ses petits-fils de bien des manières, non-seulement par une folie véritable et involontaire qui a bien des chances de se transmettre, mais par quelque germe de maladie mentale qu'il aurait pu efficacement combattre; par des mariages effectués contre les lois d'une saine physiologie; par des habitudes d'intempérance qui sont des causes de pertur-

bations profondes et comme une dépravation anticipée pour l'enfant conçu dans de telles conditions; soit même par des excès de travail ayant amené la fatigue du cerveau; enfin par la culture trop complaisante de sentimens singuliers, par une exaltation ou une mélancolie habituelle, où l'on se complaît à jouer, comme Hamlet, avec la folie (1). Il y a de quoi trembler en pensant à toutes ces formes diverses de responsabilité qui nous incombent dans l'histoire future d'une race. Un vice, un penchant contracté, peuvent avoir un retentissement considérable dans un avenir qui nous échappe. Et, de même, l'habitude du bien, le goût des sentimens nobles et délicats, une culture élevée de l'esprit et assidue de la volonté, peuvent modifier la nature d'une manière heureuse, même le tempérament, lequel est transmissible. Il y a donc un élément de transmission du mal qui dépend de nous, une sorte de péché originel, physiologique ou instinctif, que nous pouvons transmettre diminué ou affaibli. Ancêtres qui resteront inconnus à leurs descendans et qui, à leur tour, ne les connaîtront pas, les hommes de chaque génération n'en sont pas moins tenus à leur égard par des devoirs de justice et de charité. Il faut absolument que cet ordre de considérations entre dans notre éducation morale. On a eu raison de dire que, parmi les influences diverses qui mènent l'homme, une des plus puissantes est celle des morts. Un long passé pèse sur nous. Il dépend de nous que le présent que nous faisons pèse d'un poids moins lourd sur nos descendans, ou que, du moins, nous leur fassions la tâche moins difficile qu'elle ne nous a été faite à nous-mêmes en améliorant, autant que cela est possible, toute chose autour de nous et la nature morale en nous.

Sans rien nier de ces influences, nous les avons regardées en face, mesurées du regard, et après avoir marqué leur place dans la vie, nous avons essayé de les limiter. Nous avons montré qu'il y a en chaque être vivant un élément d'individualité qui échappe à la loi d'hérédité, et qui chez l'homme s'élève jusqu'à la personnalité. La création de l'homme libre est le but de la vie. L'homme est donc autre chose qu'un produit fragile de l'entre-croisement des forces cosmiques. Il est un être distinct de tout autre être et capable de développement indéfini par la conscience et la liberté. En dépit de toutes les fatalités que nous subissons du dehors ou que nous portons au dedans de nous, l'école biologique n'a jamais pu réussir que par des artifices de logique et d'analyse à se débarrasser de ce pouvoir personnel. Cet élément, irréductible à tout autre, se manifeste dans chaque acte libre, qui

(1) *Psychologie morbide dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire*, par le docteur Moreau (de Tours), page 116 et seq.

est une protestation contre la loi d'hérédité, qui la suspend ou la supprime dans les circonstances vraiment morales de la vie, qui commence de nouvelles séries de phénomènes non prévus, qui crée enfin la responsabilité, en rejetant les excuses trop faciles d'un fatalisme paresseux. — Il se manifeste dans l'éducation, celle que l'on se donne à soi-même et aussi celle que l'on reçoit des autres, et qui est un double acte de volonté, l'action d'une volonté étrangère sur la nôtre. — Il se montre dans la formation du caractère, qui est en partie l'œuvre de l'homme, l'expression de sa vie morale, l'histoire vivante de ses luttes et de ses épreuves. — Il a sa part dans l'institution des classes privilégiées, dans la sélection de courage ou de mérite qui les fonde, et aussi dans le déclin qui les entraîne à leur ruine et où il est rare qu'il n'y ait pas quelques fautes graves et quelques défaillances à noter dans ceux qui les composent. — Enfin, la manifestation la plus irrécusable et la plus éclatante de cet élément de la personnalité humaine, sa révélation sociale, c'est l'histoire même du progrès. L'hérédité toute seule n'explique que la transmission d'un état acquis; le phénomène collectif le plus considérable dont elle puisse rendre compte, c'est la civilisation, c'est-à-dire, comme on l'a très bien définie, le bilan d'une société à un moment donné, ce qu'elle a de solide, de fixe, d'emmagasiné en fait d'idées, de sentimens, d'institutions, son capital industriel, scientifique et moral. L'hérédité est une puissance de stabilité et de conservation, non d'acquisition; elle est l'instrument par excellence de la civilisation, elle n'est pas la faculté du progrès. Ce qui explique le progrès, au contraire, c'est-à-dire l'acquisition d'un état nouveau, d'une forme nouvelle de l'art, de l'industrie, de la science, c'est l'effort de chacun et de tous déterminant une marche en avant, un mouvement, c'est une grande initiative qui a réussi. Les civilisations qui n'avancent plus sont des civilisations saturées à l'excès d'hérédité, de tradition et de routine. Dès que l'effort s'arrête, la mobilité et la vie cessent, la stagnation commence, la décadence est proche. Le rôle des deux principes est par là nettement marqué. Dans l'ordre intellectuel et social, l'hérédité conserve, c'est la liberté qui crée; dans la lutte pour la vie, l'avenir est aux individus et aux peuples qui savent combiner ces deux forces et les associer dans une action durable, la faculté d'initiative et le respect du passé.

E. Caro.

LA

CONSTITUTION DE LA MATIÈRE

D'APRÈS LES INVESTIGATIONS RÉCENTES

I. *L'Architecture du monde des atomes*, par M. M.-A. Gaudin, 1873. — II. *Anatomie et physiologie cellulaires*, par M. Ch. Robin, 1873. — III. *Essai sur la constitution de la matière*, par M. L. Debat, 1872. — IV. *Le Mouvement organique dans ses rapports avec la nutrition*, par Robert Mayer, trad. par L. Pérard, 1872. — V. *Spiritualisme et matérialisme*, par M. Paul Ribot, 1873. — VI. *Ontologie et physiologie philosophiques*, par M. Durand de Gros, 1872.

Quoi qu'en disent les empiriques et les utilitaires, il y a des certitudes en dehors de la méthode expérimentale, et des progrès en dehors des applications brillantes ou bienfaisantes. L'esprit humain peut employer son énergie, travailler d'accord avec la raison et découvrir des vérités réelles dans une sphère aussi supérieure à celle des laboratoires ou de l'industrie que celle-ci l'est elle-même à la région des arts les plus grossiers. Bref, il y a un temple de lumière dont ni le calcul ni l'expérience n'ouvrent les portes à l'âme, et où pourtant l'âme pénètre avec autorité et sûreté, quand elle a gardé la conscience de ses souveraines prérogatives. Quand les savans de profession, mieux renseignés sur l'intime association de la métaphysique et de la science, d'où est sortie la connaissance moderne de la nature, mieux instruits des lois nécessaires du conflit de la raison avec l'immense inconnu, conviendront-ils qu'il y a des réalités en dehors de celles qu'ils atteignent? Quand la science, au lieu de la prétentieuse indifférence qu'elle affecte en face de la phi-

losophie, confessera-t-elle l'inappréciable fécondité de celle-ci? Peut être l'heure de cette conciliation si désirable est-elle moins éloignée que beaucoup de personnes ne le croient; du moins chaque jour nous en rapproche. L'esprit de Descartes ne pourra manquer de susciter bientot quelque génie assez puissant pour restaurer chez nous le goût et le crédit de la pensée dans tous les départemens de l'activité scientifique. Si délaissées qu'y soient aujourd'hui les grandes abstractions, elles ne le sont pas assez, Dieu merci, pour empêcher l'ardeur des études et le succès des écrits relatifs au problème de la constitution de la matière. De fait, voilà une question qui depuis un certain nombre d'années préoccupe quelques-uns de nos savans et de nos penseurs aussi vivement que la majorité de ceux du reste de l'Europe, une question qui atteste avec une éloquence toute particulière que, si les philosophes sont tenus de faire des emprunts nombreux à la science, celle-ci ne s'épure, ne s'élève et ne se fortifie qu'en s'inspirant et en reconnaissant combien elle est inséparable de la considération abstraite des causes cachées et des premiers principes.

I.

La matière se présente sous des aspects très divers. Considérons-la dans sa plus grande complexité, dans le corps humain par exemple. La dissection ordinaire y distingue des organes, lesquels peuvent être résolus en tissus. La dissociation de ces derniers fournit des élémens anatomiques dont l'analyse immédiate extrait un certain nombre de principes chimiques. L'œuvre de l'anatomiste s'arrête ici. Le chimiste intervient et reconnaît dans ces principes des espèces définies provenant de la combinaison, en proportions déterminées et invariables, d'un certain nombre de principes indécomposables, substantiellement indestructibles, et auxquels il donne le nom de corps simples. Le carbone, l'azote, l'oxygène, l'hydrogène, le soufre, le phosphore, le calcium, le fer, qui marquent ainsi la limite de l'analyse expérimentale des êtres les plus complexes, sont des corps simples, c'est-à-dire les radicaux primordiaux et irréductibles de la trame des choses.

On sait aujourd'hui que la matière n'est pas indéfiniment divisible, et que les plus petites parties des différens corps simples qui existent dans les composés naturels n'ont pas toutes la même dimension, ni le même poids. La chimie est arrivée, par une série d'analyses et de mesures, à déterminer les poids respectifs des atomes des différens élémens, c'est-à-dire à fixer, en prenant pour unité l'atome de l'élément le plus léger, l'hydrogène, les poids des

atomes qui équivalent dans les diverses combinaisons à cette unité conventionnelle. Bien que quelques savans persistent à considérer les poids atomiques comme de simples rapports et l'existence des atomes comme un pur artifice logique, il semble plus rationnel d'admettre, avec la majorité de ceux qui ont examiné de près ce difficile problème, que ces atomes sont des réalités effectives, encore qu'il soit très malaisé d'en évaluer exactement les dimensions absolues. En tout cas, on peut affirmer que ces dimensions sont de beaucoup inférieures à celles que présentent les particules de la matière soumise aux procédés de division les plus puissans et les plus subtils, ou décomposée par l'imagination dans ses élémens les plus ténus. « Que l'homme, dit Pascal, recherche dans ce qu'il connaît les choses les plus délicates : qu'un ciron par exemple lui offre dans la petitesse de son corps des parties incomparablement plus petites, des jambes avec des jointures, des veines dans ces jambes, du sang dans ces veines, des humeurs dans ce sang, des gouttes dans ces humeurs, — que, divisant encore ces dernières choses, il épuise ses forces et ses conceptions, et que le dernier objet où il puisse arriver soit maintenant celui de notre discours; il pensera peut-être que c'est là l'extrême petitesse de la nature. Je veux lui faire voir là dedans un abîme nouveau. Je veux lui peindre non-seulement l'univers visible, mais encore tout ce qu'il est capable de concevoir, l'immensité de la nature dans l'enceinte de cet atome imperceptible ! » Pascal montre ici un sentiment aussi juste que profond de l'infiniment petit, et il est intéressant de remarquer combien les révélations étonnantes du monde microscopique ont justifié ses prévisions éloquentes; mais combien ce monde microscopique, dont les plus petits représentans, tels que les vibrions et les bactéries, n'ont guère moins d'un dix-millième de millimètre, combien ce monde est grossier en comparaison des particules qu'exhalent les corps odorans et des quantités extraordinairement petites que la chimie, la physique et la mécanique mesurent aujourd'hui sans les voir, ou dont elles rendent l'existence manifeste sans les saisir ! Il convient de citer quelques exemples qui en donneront une idée.

D'après M. Tyndall, quand des particules solides très petites, plus petites que les ondes lumineuses, sont répandues dans un milieu traversé par la lumière, celle-ci est décomposée de telle sorte que les moindres ondes (ondes bleues) prédominent dans les rayons réfléchis, et les plus grandes ondes (ondes rouges) dans les rayons transmis. Cet ingénieux physicien explique ainsi que la couleur bleue du ciel doit tenir et tient à l'existence de particules solides, extrêmement ténues, répandues en nombre infini dans l'atmosphère. M. Tyndall n'est pas éloigné de penser que ces parcelles imper-

ceptibles pourraient bien n'être que les germes des organismes microscopiques dont les travaux de M. Pasteur ont démontré la présence dans l'atmosphère et le rôle dans les phénomènes de putréfaction et de fermentation. Les œufs de ces êtres, qui, parvenus à leur complet développement, sont à peine visibles au microscope, et dont le nombre, révélé par les témoignages les plus décisifs, déconcerte l'imagination la moins timide, — tels seraient les élémens de cet éther vital, comme nous l'avons nommé, de cette poussière qui donne à la coupole du ciel sa douce teinte d'azur. « Il existe, dit en résumé M. Tyndall, dans l'atmosphère des parcelles matérielles qui échappent au microscope et à la balance, qui n'obscurcissent pas l'air, et s'y trouvent néanmoins en si grande multitude que l'hyperbole israélite du nombre des grains de sable de la mer devient insignifiante en comparaison. » Et pour donner une idée de la petitesse de ces parcelles, M. Tyndall ajoute qu'en les condensant on pourrait les faire tenir toutes dans une valise de dame. Évidemment ces particules échappent à toute sorte d'observation et de mensuration directes. On n'en peut pas plus démontrer la réalité objective qu'on ne peut rendre manifeste celle des particules d'éther. Voici cependant des faits qui permettent de la concevoir nettement. Dissolvons 1 gramme de résine dans une centaine de grammes d'alcool, puis versons la dissolution limpide dans un grand flacon plein d'eau claire que nous agiterons vivement. La résine est précipitée sous forme d'une invisible et impalpable poussière qui ne trouble pas sensiblement le liquide. Si l'on vient ensuite à placer une surface noire derrière le flacon, et à faire arriver de la lumière soit par en haut, soit par devant, le liquide paraît bleu de ciel. Cependant, lorsqu'on examine avec les plus puissans microscopes ce mélange d'eau et d'alcool rempli de poussière résineuse, on n'aperçoit rien. La dimension des grains de cette poussière est de beaucoup inférieure à un dix-millième de millimètre. M. Morren a fait une autre expérience qui atteste d'une façon plus saisissante encore l'extrême divisibilité de la matière. Le soufre et l'oxygène forment une combinaison intime que les chimistes appellent le gaz acide sulfureux. C'est ce gaz incolore et suffocant qui se dégage quand on brûle une allumette soufrée. M. Morren enferme une certaine quantité de ce gaz dans un récipient, place le tout dans un milieu obscur, et fait passer au travers un rayon de lumière vive. Tout d'abord on ne voit rien. Bien ôt cependant, sur le passage du rayon lumineux, on observe une belle couleur bleue. C'est que le gaz est décomposé par les ondes lumineuses et que des parcelles invisibles de soufre sont mises en liberté, lesquelles à leur tour décomposent la lumière. La vapeur bleuit de plus en plus,

puis elle devient blanchâtre, enfin un nuage blanc prend naissance. Les parcelles qui constituent ce nuage sont encore individuellement invisibles, même avec de forts microscopes, et cependant elles sont infiniment plus grosses que les atomes primitifs auxquels était dû le bleu de firmament qui s'est montré tout d'abord dans le récipient. On passe, dans cette expérience, avec une continuité parfaite, de l'atome libre de soufre séparé de l'atome d'oxygène par les ondes de l'éther, à une masse qui tombe sous les sens; mais, si cette masse est composée de molécules libres qui défient les plus puissans grossissemens, que devaient être les parcelles qui ont engendré ces molécules elles-mêmes!

Un dernier fait d'un autre ordre complétera ces preuves de la petitesse des élémens matériels. Lorsqu'on verse dans une solution limpide de sulfate de potasse une solution également claire de sulfate d'alumine, le mélange se trouble aussitôt, et au bout de quelques secondes on voit apparaître dans la liqueur des myriades de petits cristaux scintillans comme des diamans, et qui ne sont autre chose que des cristaux d'alun. Si l'on suppose le diamètre de ces cristaux égal à 1 millimètre, il résultera de cette expérience que dans l'espace de quelques secondes il a pu se produire des cristaux contenant des milliards de molécules composées chacune de quatre-vingt-quatorze atomes et groupées avec une admirable harmonie. Les mouvemens des atomes chimiques se font sous l'influence des mêmes forces que les mouvemens des énormes agglomérations atomiques qu'on appelle des astres. La révolution d'un soleil autour d'un autre soleil dure mille ans, tandis que les atomes en voie de combinaison en exécutent des centaines de millions dans la millionième partie d'une seconde.

M. Thomson est arrivé, par des considérations et des calculs variés et délicats, à reconnaître que, dans les liquides et les solides transparens ou translucides, la distance moyenne des centres de deux atomes contigus est comprise entre un dix-millionième et un deux-cent-millionième de millimètre. Il est difficile de se représenter exactement d'aussi petites dimensions dont rien, parmi les objets qui affectent notre sensibilité, ne saurait nous donner une idée. M. Thomson pense que la comparaison suivante peut servir à les apprécier. Si l'on se figure une sphère du volume d'un pois grossie presqu'à égaler le volume de la terre, et les atomes de cette sphère grossis dans la même proportion, ceux-ci auront alors un diamètre supérieur à celui d'un grain de plomb et inférieur à celui d'une orange. En d'autres termes, un atome est à une sphère de la dimension d'un pois ce qu'une pomme est au globe terrestre. Par des argumens tout différens, les uns tirés de l'étude des molécules

chimiques, les autres déduits des phénomènes de capillarité, M. Gaudin a établi, pour la dimension des plus petites particules matérielles, des chiffres très voisins de ceux de M. Thomson. La distance maximum des atomes chimiques entre eux dans les molécules est un dix-millionième de millimètre. M. Gaudin essaie, comme M. Thomson, de donner quelque idée sensible de la petitesse vraiment étourdissante d'une semblable dimension. Il calcule, d'après ce chiffre, le nombre des atomes chimiques contenus dans le volume d'une tête d'épingle à peu près, et il trouve que ce nombre doit être représenté par le chiffre 8 suivi de vingt et un zéros, — de sorte que, si l'on voulait compter le nombre des atomes métalliques contenus dans une grosse tête d'épingle, en en détachant chaque seconde par la pensée un milliard, il faudrait continuer cette opération pendant plus de deux cent cinquante mille ans.

Il y a donc des atomes dans la matière, et l'atomisme est une vérité du moment où il se contente d'affirmer l'existence des atomes; mais ceux-ci ne sont pas les vrais principes, les ingrédiens simples et irréductibles du monde. Après avoir décomposé la matière sensible en atomes, il faut soumettre ces derniers à une analyse du même ordre. Considérons donc deux atomes hétérogènes quelconques, un atome d'hydrogène et un atome de fer par exemple, et recherchons en quoi ils peuvent réellement, essentiellement différer l'un de l'autre. Qu'est-ce qui au fond distingue vraiment ces deux atomes, en tant qu'atomes? Ce ne sont ni les propriétés de figure, de solidité, de liquidité, de dureté, de sonorité, d'éclat, puisque ces propriétés dépendent manifestement de l'arrangement et de la disposition des atomes entre eux, c'est-à-dire puisqu'elles sont relatives non pas à l'individualité de chacun des atomes, mais à celle de l'ensemble qu'ils forment en s'agglomérant. Ce ne sont pas non plus les propriétés calorifiques, optiques, électriques, magnétiques, puisque ces propriétés résultent des mouvemens de l'éther, au sein du groupement plus ou moins compliqué des atomes respectifs de ces deux substances. Or, si ces atomes, pris individuellement, ne diffèrent l'un de l'autre par aucune des propriétés qui viennent d'être énumérées, ils ne peuvent être dissemblables que sous le rapport de deux attributs, la dimension et le poids; mais la différence de poids résulte de la différence de dimension, et celle-ci est non pas qualitative, mais simplement quantitative (1). Par conséquent, deux atomes hétérogènes quelconques comparés l'un à l'autre, comme atomes, n'ont presque aucun des attributs différentiels propres

(1) Nous laissons de côté à dessein les forces chimiques, qui ne peuvent être considérées que comme des attractions, et qui par conséquent ne s'expliquent que par des forces agissant extérieurement à l'atome lui-même.

aux groupemens qu'ils constituent en s'agrégeant, et ne représentent que deux fonctions distinctes, deux valeurs différentes d'une même matière initiale, d'une même qualité ou énergie primitive. Cette démonstration simple établit l'unité de substance non comme une hypothèse physique plus ou moins plausible, mais comme une certitude métaphysique aussi indéniable que nécessaire. Si maintenant nous ajoutons, quitte à en donner plus tard la démonstration, que la dimension, l'étendue corporelle elle-même, ainsi que l'avait dit Leibniz et que l'a récemment démontré M. Magy, n'est qu'une résultante de la force, il sera évident que la matière se réduit en dernière analyse à de la force.

M. Tyndall, dans sa biographie de Faraday, nous dit qu'une des expériences favorites de ce physicien fournit une image fidèle de ce qu'il était. « Il aimait à faire voir que l'eau, en cristallisant, élimine toutes les matières étrangères, si intimement mêlées qu'elles puissent être avec elle. Séparé de toutes les impuretés, le cristal devient clair et limpide. » Cette expérience est surtout l'image fidèle de ce qu'était Faraday comme métaphysicien. Rien n'avait pour lui le charme de ces régions claires et limpides où la science, débarrassée d'impuretés, apparaissait à son grand esprit dans tout l'éclat de sa splendeur et de sa puissance. Il s'y abandonnait avec une spontanéité absolue. Il aimait particulièrement à méditer le problème qui nous occupe en ce moment. « Que savons-nous de l'atome en dehors de la force? s'écrie-t-il. Vous imaginez un noyau qu'on peut appeler *a*, et vous l'environnez de forces qu'on peut appeler *m*; pour mon esprit, votre *a* ou noyau s'évanouit et la substance consiste dans l'énergie de *m*. En effet, quelle idée pouvons-nous nous former du noyau indépendant de son énergie? » D'après lui, la matière remplit tout l'espace, et la gravitation n'est pas autre chose qu'une des forces essentiellement constitutives de la matière, peut-être même la seule. Un chimiste éminent, M. Henri Sainte-Claire Deville, a déclaré tout récemment que, lorsque les corps réputés simples se combinent les uns avec les autres, ils disparaissent, ils sont individuellement anéantis. Par exemple, il n'y a selon lui, dans le sulfate de cuivre, ni soufre, ni oxygène, ni cuivre. Soufre, oxygène et cuivre sont constitués chacun par un système distinct de vibrations définies d'une énergie, d'une substance unique. Le composé sulfate de cuivre répond à un système différent dans lequel se confondent les mouvemens qui engendraient les individualités respectives des élémens soufre, oxygène et cuivre. Il y a longtemps d'ailleurs que M. Berthelot s'était exprimé d'une façon identique. Dès 1864, ce savant disait que les atomes des corps simples pourraient être con-

stitués d'une même matière, distinguée seulement par la nature des mouvemens qui l'animent. Cette parole si nette, un grand nombre de savans et de philosophes en France et à l'étranger l'ont répétée et la répètent encore, avec raison, comme l'expression d'une vérité solide.

Si les plus petites parties que nous puissions concevoir et distinguer dans les corps ne diffèrent les unes des autres que par la nature des mouvemens auxquels elles sont soumises, si le mouvement seul règle et détermine la variété des attributs divers qui caractérise ces atomes, si en un mot l'unité de matière existe, — et il faut qu'elle existe, — qu'est-ce que cette matière fondamentale et première, d'où procèdent toutes les autres? Comment nous la représenter? Tout porte à croire qu'elle ne se distingue pas essentiellement de l'éther, qu'elle consiste en atomes d'éther plus ou moins fortement agrégés. On objecte que l'ether est impondérable; mais c'est là une objection sans fondement. Sans doute on ne peut pas le peser : pour cela, il faudrait comparer un espace plein d'éther avec un espace vide d'éther; or nous sommes dans une manifeste impuissance d'isoler ce subtil agent, dont les atomes s'entre-équilibrent avec une parfaite égalité dans tout l'univers. Beaucoup de faits cependant en attestent la prodigieuse élasticité. La foudre qui éclate n'est pas autre chose qu'une perturbation dans l'équilibre de l'éther, et qui oserait prétendre que la foudre n'accomplit pas un travail énorme? Quoi qu'il en soit, il est impossible de concevoir les énergies qui constituent l'atome autrement que comme de la force pure, et l'éther lui-même, dont la physique tout entière démontre indubitablement l'existence, ne peut pas être défini autrement que par les attributs de la force (1). Il en résulte que les atomes, dernière conclusion de la chimie, et l'éther, dernière conclusion de la physique, sont substantiellement similaires, bien que constituant deux degrés distincts, deux valeurs inégales de la même activité originelle. Toutes ces énergies physico-chimiques aussi bien que les énergies analogues de la vie n'apparaissent à nous, à de rares exceptions près, que revêtues de cet uniforme qu'on appelle la matière. Une seule de ces énergies se montre dépouillée de ce vêtement et nue. Elle domine toutes les autres, parce qu'elle les connaît toutes, sans que celles-ci le sachent. Elle n'est pas seulement puissance, mais encore conscience. C'est l'âme. Comment la définir autrement que la force en sa plus pure essence,

(1) « Toute théorie mise à part, il serait difficile de trouver dans tous ces mots, dilatation, propagation, radiation, vibration, réflexion, réfraction, attraction, répulsion, polarisation, etc., autre chose que des phénomènes de mouvement. » Ch. de Rémusat, *Essais de philosophie*, 1842, t. II, *De la Matière*.

puisque nous la contemplons comme un marbre antique, dans une superbe nudité, qui est aussi une beauté radieuse?

Que l'on considère la matière la plus grossière, pesante et sensible, ou cette matière plus subtile, plus vive, plus active, qu'on appelle éther, ou encore le principe spirituel qui est l'énergie dans sa simplicité, on n'a donc toujours en face de soi que des collections harmonieuses de forces, des activités symétriques, des puissances ordonnées et plus ou moins conscientes du rôle qu'elles jouent dans le concert infini dont le Créateur a écrit la musique splendide. Faisons abstraction pour un moment de la variété des groupemens qui déterminent la hiérarchie et les aspects multiples de ces forces, il ne restera plus comme principes constitutifs de la trame de l'univers, comme ingrédiens irréductibles et primordiaux du monde, que des points dynamiques, des monades.

Le terme de l'analyse rigoureuse des phénomènes est en définitive la conception d'une infinité de centres de forces similaires et inétendus, d'énergies sans figures, simples et éternelles. On demande ce que sont ces forces, et on prétend qu'il est impossible de les distinguer du mouvement. La force se conçoit, mais ne s'imagine point. Ce qu'on en peut dire de plus clair et de plus vrai, c'est qu'elle est une énergie analogue à celle dont nous sentons au plus profond de nous-mêmes la constante et indéniable présence. « La seule force dont nous ayons conscience, dit M. Henri Sainte-Claire Deville, c'est la volonté. » Notre âme, qui nous donne la conscience de la force, en est aussi le type en ce sens que nous sommes impérieusement contraints, si nous voulons pénétrer dans les mécanismes élémentaires du monde, d'en comparer les activités primitives à la seule activité dont nous ayons une intuition et une connaissance immédiates, c'est-à-dire à ce ressort admirable, tant la spontanéité en est sûre, qui nous permet à chaque instant de créer et en même temps de régler le mouvement.

Le mouvement peut servir à mesurer, non à expliquer la force. Il est aussi subordonné à celle-ci que la parole l'est à la pensée. En effet, le mouvement n'est autre chose que la suite des positions successives d'un corps dans différens points de l'espace. La force au contraire est la tendance, la tension qui détermine ce corps à passer continuellement de l'un à l'autre de ces points, c'est-à-dire la puissance par laquelle ce corps, considéré en un moment quelconque de sa course, diffère d'un corps identique en repos. Évidemment ce quelque chose qui est dans l'un de ces deux corps et qui n'est pas dans l'autre, ce quelque chose que les mathématiciens appellent la quantité de mouvement, et qui se transforme, si le mobile vient à s'arrêter brusquement, en une certaine quantité de

chaleur, ce quelque chose est une réalité distincte de la trajectoire elle-même, et cependant rien, absolument rien, en dehors de la révélation intérieure de notre âme, ne nous donne le moyen de comprendre ce que peut être cette raison initiale des vertus motrices. L'illustre fondateur de la théorie mécanique de la chaleur, Robert Mayer, définit la force : tout ce qui peut être converti en mouvement. Aucune formule n'exprime aussi bien le fait de l'indépendance et de la prééminence de la force, et ne renferme un aussi ferme aveu de la réalité essentielle d'une cause préexistante de mouvement. L'idée de force est une de ces formes élémentaires de penser à laquelle nous ne pouvons nous soustraire parce qu'elle est la conclusion nécessaire, le résidu fixe et indestructible de l'analyse du monde dans le creuset de notre esprit. L'âme ne la découvre point par des raisonnemens discursifs, et ne se la démontre point à elle-même par voie de théorème ou d'expérience, elle la constate, elle y adhère par une naturelle et invincible affinité. Il faut dire de la force ce que Pascal disait de certaines notions fondamentales du même ordre : « En poussant les recherches de plus en plus, on arrive nécessairement à des mots primitifs qu'on ne peut plus définir, ou à des principes si clairs qu'on n'en trouve plus qui le soient davantage. » Quand on est arrivé à ces principes, il ne reste plus qu'à se contempler soi-même dans un recueillement profond, sans vouloir donner une image à des choses dont l'essence est de ne pouvoir être imaginées. Au point de vue le plus général et le plus abstrait, la matière est donc tout à la fois forme et force, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de différence essentielle entre ces deux modes de la substance. La forme n'est que de la force circonscrite, condensée. La force n'est que de la forme indéfinie, diffuse. Tel est le résultat net des investigations méthodiques de la science moderne, et qui s'impose à l'esprit en dehors de toute préméditation systématique. Il n'est pas indifférent d'ajouter que le mérite de l'avoir très distinctement formulé et d'en avoir marqué l'importance revient à des philosophes français contemporains, et surtout à MM. Charles Lévêque et Paul Janet (1).

II.

Si la trame des choses, si l'essence de la matière est une substance unique, à l'appel et sous le charme de quel Orphée ces matériaux se sont-ils rangés, groupés, diversifiés en natures de tant

(1) Voyez les études de M. Charles Lévêque, *la Nature et la philosophie idéaliste*. — *Revue* du 15 janvier 1867 ; — *l'Atome et l'esprit*, — *Revue* du 1er juin 1869. — Voyez aussi *le Matérialisme contemporain*, par M. Paul Janet, in-18, 1865.

d'espèces ? Et d'abord comment l'étendue des corps peut-elle provenir d'un assemblage de principes inétendus ? La réponse à cette première question ne nous paraît pas difficile. L'étendue existe antérieurement à la matière. Ce sont deux choses distinctes, sans aucune relation de causalité ou de finalité. La matière ne procède pas plus de l'étendue que l'étendue ne procède de la matière. Cette simple remarque suffit à résoudre la difficulté de concevoir comment la dimension des objets résulte d'un ensemble de points dynamiques qui n'en ont aucune. L'étendue préexistant à tout, il est clair en effet que quand des énergies primitives s'associent pour donner naissance, par mille complications successives, aux phénomènes et aux corps, ce qu'elles engendrent vraiment est non pas l'apparence extensive, qui n'est que l'ombre de la réalité, mais bien ce faisceau d'activités variées et diverses qui nous servent à caractériser et à définir les phénomènes et les corps.

Que l'étendue soit une apparence et une image plutôt qu'une propriété essentielle et constitutive des corps, c'est ce qui ne fait plus aujourd'hui l'objet d'aucun doute pour les savans qui sont sortis de l'empirisme. L'étendue des corps est un phénomène qui naît du conflit de la force avec notre esprit. M. Ch. de Rémusat en a donné dès 1842 une première et remarquable démonstration. D'après lui, la force est la cause de l'étendue, c'est-à-dire la sensation de l'étendue est une modification de notre sensibilité, déterminée par des forces analogues à celles qui produisent des sensations d'un ordre plus complexe. Quand vous éprouvez une commotion électrique, vous êtes frappé. La percussion, c'est la sensation d'un contact, en d'autres termes, de l'impulsion de quelque chose d'étendu. Or dans cet exemple, dit M. de Rémusat, la cause de la percussion, l'électricité, n'a pas d'étendue. Donc, ajoute-t-il, ou l'électricité n'est rien, ou elle est une force qui nous affecte d'une façon comparable à l'étendue. Une force dénuée des apparences ordinaires de l'étendue peut donc produire sur nous les effets d'un solide en mouvement (1). Dans ces dernières années, un profond métaphysicien, M. Magy, a fait voir par des argumens nouveaux que l'étendue corporelle n'est qu'une image qui naît de la réaction interne de l'âme contre l'impression sensorielle et que l'âme transfère aux corps extérieurs par une loi analogue à celle qui lui fait localiser dans chaque organe des sens l'impression que cependant elle n'a pu percevoir que dans le cerveau. Toute sensation de saveur, d'odeur, de lumière ou de son est un phénomène de réaction psychologique qui se produit dans l'âme quand elle est solli-

(1) *Essais de philosophie*, t. II. — *De la Matière*, p. 281 et suiv.

citée avec une certaine énergie par l'action nerveuse, laquelle à son tour dépend d'une action extérieure; mais il n'y a aucun rapport de ressemblance entre celle-ci et la sensation qu'elle détermine. L'éther, qui, en vibrant à l'unisson des élémens de notre rétine, provoque en nous des sensations lumineuses, n'a par lui-même rien de lumineux. La preuve, c'est que deux rayons de lumière qui se rencontrent dans certaines conditions peuvent s'annuler mutuellement et produire de l'obscurité. Or, d'après M. Magy, la subjectivité de l'étendue est du même ordre que celle de la lumière. L'étendue en général s'explique par des raisons purement dynamiques, aussi aisément que l'étendue particulière qui sert en quelque sorte de support aux phénomènes lumineux, lesquels résultent manifestement de la vibration des principes inétendus. M. Helmholtz, dans ses dernières publications, adopte complétement cette doctrine de l'étendue corporelle.

On voit ainsi qu'il n'y a pas de difficulté à composer l'étendue avec des forces inétendues et les phénomènes d'extension avec des principes d'action; mais ce n'est que la première partie du problème, et il importe de remonter maintenant de ces forces inétendues, de ces principes d'action aux manifestations plus ou moins complexes qui, décorations éternelles de l'espace, constituent l'univers infini. Imaginons cet univers rempli d'un nombre aussi grand que l'on voudra de principes actifs, identiques les uns aux autres, uniformément répandus dans l'immensité, et par suite en état d'équilibre parfait. Tout sera endormi dans un sommeil absolu, où la forme sans figure et la force sans ressort seront comme si elles n'étaient pas. Entre une substance homogène, immobile et identique à elle-même dans tous les points de l'espace, et le néant, la raison n'aperçoit aucune différence. Dans un pareil système, rien ne pèse, puisqu'il n'y a pas de centre d'attraction; la chaleur n'y est pas plus possible que la lumière, puisque ces deux formes de l'énergie sont liées à l'existence de systèmes de vibrations inégaux, de milieux diversifiés et de groupemens moléculaires variés. *A fortiori* les phénomènes de la vie seront-ils incompatibles avec cette universelle unité de substance, avec cette invariable identité dynamique.

L'existence objective des choses, la réalisation des phénomènes ne peut donc être conçue que comme l'ouvrage d'un certain nombre de différentiations survenant au sein de l'énergie universelle de la matière primitive, qui est le terme de l'analyse du monde. Le mouvement à lui seul suffit à expliquer un premier attribut de cette énergie, à savoir la résistance et par suite l'impénétrabilité, mais à la condition que ce mouvement se fera dans des directions va-

riées (1). Deux énergies dirigées en sens contraire et qui viennent à se rencontrer résistent évidemment l'une à l'autre. Il est probable que ce sont des rencontres de ce genre qui ont déterminé les condensations variables de la matière et les agglomérations hétérogènes dont le monde nous offre le spectacle. Le mouvement de rotation imprimé à une masse sans pesanteur ne peut engendrer que des sphères concentriques, lesquelles gravitent les unes vers les autres par suite de la pression de l'éther interposé. Les expériences célèbres de M. Plateau sont à cet égard décisives. Ce savant physicien introduit de l'huile dans un mélange d'alcool et d'eau ayant exactement la même densité que l'huile elle-même. Il introduit une tige métallique au sein de cette masse d'huile, qui n'est soumise à l'action d'aucune force, et la fait tourner. L'huile prend la forme d'une sphère, laquelle au moment où la rotation devient très rapide se brise et se divise en un certain nombre de sphères plus petites. Les sphères célestes se sont probablement formées de la même façon, et c'est par un mécanisme identique que se produisent les gouttes limpides de rosée qui brillent comme des diamans sur les feuilles des plantes.

Tous les phénomènes physiques, quelle qu'en soit la nature, ne sont au fond que les manifestations d'un seul et même agent primordial. On ne saurait plus méconnaître, dit expressément Sénarmont, cette conclusion générale de toutes les découvertes modernes, quoiqu'il soit impossible encore d'en formuler nettement les lois et les particularités conditionnelles. Si cela est vrai, et nous espérons avoir démontré qu'il en est ainsi, il est clair que les particularités conditionnelles dont parle Sénarmont, c'est-à-dire les manifestations variées de l'agent unique auquel il fait allusion, ne peuvent tenir qu'à des différences dans les mouvemens qui l'animent. Or l'existence même de ces différences implique nécessairement une cause ordonnatrice et régulatrice; mais combien plus une cause pareille devient nécessaire dans les phénomènes chimiques, qui nous montrent tant de complications émanées de l'énergie primitive à laquelle tout se ramène en dernière analyse! On a vu que la variété des énergies stables et homogènes connues sous le nom de corps simples, et dont le nombre s'élève aujourd'hui à une soixantaine,

(1) « Toute relation d'action implique au moins la duplicité. C'est déjà une dissemblance, et il y aurait plus de vérité à dire : il n'y a d'action qu'entre les différens. Il faut au moins une différence de lieu entre les mêmes, et encore, en différant de lieu, les mêmes agissent peu les uns sur les autres. Il faut supposer entre eux des forces contraires pour qu'un tel phénomène s'accomplisse. En chimie, il n'y a que les différens qui agissent les uns sur les autres. Le spectacle de toute la nature atteste qu'un certain degré de différence entre les corps est nécessaire à l'action des uns sur les autres. » Ch. de Rémusat, *Essais de philosophie*, t. II, p. 33.

dépendait de la variété des vibrations qu'exécute chacun de ces petits mondes. Voilà une première intervention d'un principe de différence. Ce principe ne détermine pas seulement la multiplicité des corps simples; il agit dans un même élément avec une telle intensité que ce même élément peut revêtir des propriétés et des attributs fort dissemblables. Quoi de plus hétérogène que le diamant et le charbon, le phosphore ordinaire et le phosphore amorphe? Cependant le diamant et le charbon sont chimiquement identiques, de même pour le phosphore ordinaire et le phosphore amorphe. Ces cas d'isomérie, dont le nombre est considérable, témoignent avec la dernière évidence de l'extrême variabilité dont les groupemens de la force sont susceptibles. Quand on voit les mêmes élémens, unis dans les mêmes proportions de poids, donner lieu tantôt à des matières innocentes, tantôt à des poisons terribles, engendrer dans un cas des produits incolores ou pâles, dans l'autre des couleurs brillantes, on acquiert la conviction que l'étoffe primordiale est peu de chose à côté de la puissance du tisserand qui en arrange les fils, et qui sait d'avance quelle sera la physionomie de la trame. D'ailleurs le principe formel n'éclate pas que dans l'ensemble, il éclate aussi dans les élémens considérés individuellement, puisque chacun de ceux-ci manifeste des tendances, des affinités électives, qui attestent un obscur instinct de l'harmonie finale.

Non-seulement il y a une variété prodigieuse dans l'arrangement des atomes qui constituent les molécules et dans la disposition des molécules entre elles, mais encore cet arrangement est soumis aux lois d'une admirable géométrie. Les atomes qui constituent les molécules n'y sont point tassés et confondus sans règle et sans ordre; ils n'y entrent que dans de certaines proportions et dans de certaines *directions*. M. Marc-Antoine Gaudin a établi dans un ouvrage récent, qui traite spécialement de ces questions délicates, quelques-unes des lois les plus importantes de la géométrie des atomes. Cet ingénieux et persévérant auteur y démontre que toutes les molécules chimiques, qu'elles soient aptes ou non à engendrer des cristaux, sont formées par une agrégation symétrique d'atomes. Ces derniers se disposent en équilibre dans deux directions perpendiculaires entre elles, l'une parallèle à l'axe du groupement et l'autre perpendiculaire à cet axe de façon à constituer toujours une figure symétrique. Les corps les plus compliqués, dès l'instant où ils sont soumis à la loi des proportions définies et constituent des espèces chimiques, sont composés de molécules où les atomes sont groupés en prismes, en pyramides, bref en polyèdres plus ou moins multiples, mais constamment d'une parfaite régularité. La

différentiation est donc ici déterminée avec une harmonie merveilleuse.

Il faut franchir maintenant un nouvel échelon et passer de la matière inorganique à la matière vivante. Qu'est-ce qui distingue la seconde de la première? Lorsqu'on prétend s'en tenir aux résultats de l'expérience immédiate, rien de plus aisé que d'établir les caractères différentiels de la matière vivante. D'abord elle est organisée, c'est-à-dire que les élémens anatomiques, au lieu d'être homogènes et symétriques dans tous les points de leur masse, sont constitués par l'association d'un certain nombre de substances diverses où le carbone prédomine, et qu'on appelle des principes immédiats organiques (1). Ensuite ces élémens se nourrissent. Jamais identiques à eux-mêmes quant à la substance qui les compose, ils sont dans un état d'incessant renouvellement moléculaire, de permanente métamorphose, d'assimilation et de désassimilation simultanées et constantes. Les propriétés diverses que ces élémens peuvent manifester (contractilité, névrilité, etc.) sont enfin, par suite de l'état de nutrition qui les caractérise, dans un état d'équilibre tellement instable que la moindre variation du milieu ambiant suffit à déterminer quelque changement dans l'expression de leur activité; en d'autres termes, elles sont d'une excitabilité, d'une irritabilité excessives. Tel est du moins le domaine dans lequel est enfermée la physiologie; mais ce qu'elle ne constate pas assez, et ce qui pourtant est le trait distinctif de la vie, c'est l'appétition harmonique de toutes les monades vitales, la tendance des énergies biologiques à constituer les groupemens dont la fin et la raison se trouvent dans ce qu'on appelle l'*individu*. Les différentiations de la matière inorganique se réalisent dans des molécules qui sont spécifiques, sous quelque masse qu'on les considère. Les différentiations de la matière vivante ne se réalisent que dans des individus dont l'architecture et les proportions sont rigoureusement déterminées. Une barre de fer, un cristal de fer et de la poussière de fer sont toujours du fer. Une substance organique apte à la vie n'est rien tant qu'elle est destituée de connexion avec un organisme. Elle ne peut manifester son activité, elle ne peut agir, c'est-à-dire être, en tant que substance vivante, qu'autant qu'elle a pris place et rang dans un certain ensemble, et contracté certaines solidarités avec d'autres substances plus ou moins analogues. Par elle-même,

(1) « La structure des composés chimiques n'est soumise qu'à la loi mathématique, tandis que, dans la matière organisée, la loi mathématique a été éludée. Dans les germes et dans leurs produits, il existe un manque de symétrie dans l'axe qui dénote une intention formelle, ou pour mieux dire une *toute-puissance créatrice*. » Gaudin, *Architecture du monde des atomes*, p. 3.

elle ne se distingue point essentiellement de la matière brute. Elle ne reçoit l'investiture et la dignité du rôle vital que du moment où elle est élue dans l'assemblée dont toutes les démarches tendent vers un même but, qui est le fonctionnement de l'organisme et la perpétuité de l'espèce.

Ce qui se passe dans l'ovule est une image réduite de ce qui se passe dans l'univers. Les différentiations qui s'accomplissent dans cette goutte muqueuse sont une copie des différentiations qui se déploient et se déroulent dans l'océan du monde. C'est tout d'abord une masse microscopique, homogène, uniforme dans toutes ses parties, une collection d'énergies identiques les unes aux autres, et dont l'ensemble ne se distingue pas sensiblement d'une goutte de gélatine qui pendrait imperceptible à la pointe d'une aiguille. Cependant bientôt un mouvement sourd agite spontanément ces atomes presque inertes, et ce mouvement se traduit par une première condensation de la matière ovulaire ou vitelline, qui est la vésicule germinative. Celle-ci disparaît, mais en même temps de nouvelles vibrations disposent les molécules de ce microcosme diaphane et amorphe selon des groupemens plus complexes. La substance vitelline se gonfle vers la périphérie, où elle constitue les globules polaires, tandis qu'au centre elle se concrète pour donner naissance au noyau vitellin. Celui-ci à son tour se partage, se segmente en un grand nombre de noyaux secondaires, autour de chacun desquels la masse ovulaire se répartit en se contractant. Au lieu d'une seule cellule, l'ovule, qui a grandi, se trouve en contenir maintenant un grand nombre. Ces cellules dites blastodermiques tendent alors à se disposer en deux couches, en deux feuillets adossés, au sein desquels apparaissent et se développent peu à peu les élémens de l'embryon, conformément à un processus où les forces devenues formes vont engendrant et multipliant sans cesse de nouvelles forces et de nouvelles formes.

Or les séparations, les distributions, les ordinations, les hiérarchies, les harmonies qui s'établissent dans l'ovule pour constituer peu à peu l'édifice de l'embryon, révèlent un principe de différentiation analogue à celui qui, de la masse confuse des énergies cosmiques, a fait sortir la variété infinie des spectacles actuels. Il y a, comme beaucoup de biologistes l'avaient pressenti et comme a eu la gloire de l'établir définitivement M. Coste dans un ouvrage qui est un des plus beaux monumens scientifiques de ce siècle, il y a une force qui réalise, dirige, anime les formes de la matière organisée dans l'œuf. Tous les œufs se ressemblent à l'origine. Il y a, entre ceux qui donneront un lion et ceux qui donneront une souris, similitude absolue de structure et de substance. La forme est iden-

tique, quoique l'avenir de cette forme soit différent. C'est que, comme le dit très-bien M. Coste, « sous cette forme et au-delà de ce que l'œil saisit, il y a quelque chose que l'œil ne peut atteindre et qui renferme en soi la raison suffisante de toutes les différences que l'unité de configuration nous dissimule, différences qui plus tard seulement se trouveront visibles (1). » Cette idée directrice, que M. Coste a mise en lumière et qui est acceptée aujourd'hui par tous les physiologistes, procède aussi peu des énergies élémentaires de la nutrition que le tableau du peintre des couleurs de sa palette. Cependant rien dans l'ovule n'en trahit la secrète et puissante virtualité. M. Claude Bernard, qui a reproduit à ce sujet les idées de M. Coste, insiste beaucoup sur la force ordonnatrice qui est dans l'œuf, et les savans qui, comme M. Robin, n'admettent pas cette force en tant qu'agissant sur l'ensemble des élémens de l'embryon la considèrent du moins comme divisée, répartie et agissant dans chacun de ces élémens, ce qui au fond est identique. On voit en tout cas qu'il y a, au plus profond et dès l'ébauche la plus rudimentaire de l'être organisé, le concept défini et assuré des différences électives et des solidarités synergiques dont le système constituera l'individu. Le coefficient différentiel de la matière organisée est donc d'un ordre plus élevé que celui de la matière minérale. C'est ce qui ressort, avec une évidence particulière, de l'impuissance chaque jour plus manifeste de la science expérimentale à convertir en énergies d'ordre vital les activités physico-chimiques. Quand même cette conversion pourrait être réalisée, et il n'est pas métaphysiquement impossible qu'elle le soit, l'existence d'un principe spirituel de différentiation n'en serait nullement ébranlée. Jusqu'ici du moins elle paraît hors de la portée des hommes.

Ce qui échappe bien plus encore à leur industrie et ce qui leur commande en même temps la plus profonde admiration, c'est ce degré suprême à la fois de complication et d'épuration de l'énergie qui est l'âme. La pensée humaine est le résumé de toutes les énergies de la nature, puisqu'elle les assimile toutes, en les distinguant, par le travail qu'elle opère sur les sensations. Les sensations sont à la pensée ce que les alimens sont à la nutrition. La nutrition n'est pas un résultat de l'alimentation; la pensée n'est pas un résultat des sensations. L'une, en façonnant les organes vivans, détermine la différentiation des formes concrètes de la substance de l'individu; l'autre, en façonnant les idées générales, détermine la différentia-

(1) *Histoire générale et particulière du développement des êtres organisés*, 1847, Introduction, p. 31.

tion des forces abstraites du monde. C'est ainsi que l'énergie pensante est aussi supérieure aux sensations que l'énergie nutritive l'est elle-même aux alimens. On pourrait, dans un autre ordre, comparer l'âme à un papier couvert de caractères tracés avec cette encre qu'on appelle sympathique. A la température ordinaire, ces caractères sont invisibles; mais sitôt qu'on les approche du feu, ils apparaissent avec une belle couleur. De même l'âme a en soi des traits obscurs et des figures confuses que la sensation colore et fait resplendir. On a vu que dans cette goutte muqueuse, d'un dixième de millimètre de diamètre, qu'on appelle l'ovule, sont endormies et enchaînées les forces et les tendances de toute la vie nutritive et intellectuelle de l'homme. Semblablement dans cette énergie sans figure et sans étendue qui est l'âme réside un exemplaire en miniature de l'univers entier, et, par je ne sais quelle grâce de Dieu, comme un songe de ce Dieu lui-même! La pensée consiste à reconnaître tous les détails de cette miniature et à en découvrir la signification. Ainsi ce qui fait toute la réalité des choses matérielles, c'est la forme, et la forme, telle qu'elle nous apparaît dans le monde, est à la fois un principe de différentiation et un principe d'harmonie, c'est-à-dire l'ouvrage d'une intelligence. Le corps et le mouvement sont de purs phénomènes. Le premier n'est qu'une image de la substance, le second une image de l'action; mais substance et action ne sont l'une et l'autre que des effets de la force intelligente, c'est-à-dire de l'activité qui agit en vue d'un résultat. Seulement cette activité présente des degrés infiniment variés de concentration, et l'on peut dire, avec M. Maudsley : un équivalent de force chimique correspond à plusieurs équivalens de force inférieure, et un équivalent de force vitale à plusieurs équivalens de force chimique. C'est ainsi que la science moderne délie le nœud gordien de la constitution de la matière.

III.

Une première vue du monde, exclusivement analytique, nous a conduits à une première et indéniable certitude, l'existence d'un principe d'énergie et de mouvement. Une seconde vue de l'univers, exclusivement synthétique, nous conduit, comme on vient de le voir, à une seconde certitude qui est l'existence d'un principe de différentiation et d'harmonie. Ce principe, c'est ce qu'on appelle l'esprit. Ainsi l'esprit n'est pas la substance, mais il est la loi de la substance. Il n'est pas la force, mais il est le révélateur de la force. Il n'est pas la vie, mais il fait valoir la vie. Il n'est pas la pensée, mais il est la conscience de la pensée. Un célèbre savant anglais,

M. Carpenter, l'a dit récemment avec une ferme netteté : *l'esprit est la seule et unique source de puissance*. Bref, il n'est pas la réalité, mais c'est en lui et par lui que les réalités se déterminent, se différencient, et, par suite, existent. Au lieu de dire que l'esprit est une propriété de la matière, il faut dire que la matière est une propriété de l'esprit. De tous les attributs de la matière, il n'en est en effet pas un, non, pas un seul, qui ne lui soit conféré par l'esprit. La véritable explication, la seule philosophie de la nature est donc une sorte de dynamisme spiritualiste, bien différent du matérialisme ou du mécanisme de certaines écoles contemporaines.

Le matérialisme est faux et incomplet parce qu'il s'arrête aux atomes, dans lesquels il localise des propriétés dont ces atomes ne fournissent aucune raison, et parce qu'il méconnaît la force et l'esprit, qui sont le seul moyen pour nous, étant donnée la structure de notre âme, de concevoir l'activité et la phénoménalité des êtres. Il est faux et incomplet parce qu'il s'arrête en chemin et considère comme simples et irréductibles des facteurs composés et réductibles; il est faux et incomplet parce qu'il prétend représenter le monde par des images sans essayer d'interpréter la production de ces images. Bref, il voit la cause de la diversité où elle n'est pas, et ne la voit pas où elle est. La source des différentiations ne peut être dans l'énergie elle-même; il faut qu'elle soit dans un principe distinct de cette énergie, dans une volonté et une conscience supérieures, dont nous n'avons sans doute qu'une obscure et imparfaite idée, mais dont nous pouvons cependant affirmer qu'elles ont quelque analogie avec la lumière intérieure qui est en nous, que nous projetons hors de nous, et qui nous révèle, par son contact mystérieux avec l'extérieur, l'ordre infini du monde (1).

Le danger du matérialisme n'est point, comme on incline parfois à le croire, de corrompre les mœurs en abaissant l'âme. On a trop souvent abusé contre ce système de l'apparente facilité avec laquelle ceux qui le professent sont convaincus de couper à sa racine le principe même de la moralité et du devoir. L'histoire prouve, par de trop néfastes exemples, que la sauvagerie et la licence ne sont le privilége d'aucune secte philosophique. Les vrais ennemis de la société ont été de tout temps et seront toujours les ignorans et

(1) « Cette cause, moule ou type de toutes les constitutions des êtres, dit M. de Rémusat dans un écrit célèbre sur la matière, cette nature générale, origine ou principe de toutes les natures, cette force qui façonne, spécifie, caractérise toutes les sortes d'êtres, ne peut se concevoir comme une propriété constante de l'être, parce que c'est de leur diversité qu'elle doit rendre compte. Là est à mon avis la plus grande preuve de la présence d'une volonté et d'une intelligence exerçant leur pouvoir dans toute la nature. »

les fanatiques, et il faut bien reconnaître que, s'il en existe au sein du matérialisme, il s'en trouve aussi en dehors. Le péril de la doctrine qui, renversant le rapport naturel des choses, affirme que l'esprit est un produit de la matière tandis que la matière est un produit de l'esprit, le péril est ailleurs : le matérialisme est funeste au développement des sciences expérimentales elles-mêmes. Si l'exemple des hommes de génie pouvait être invoqué en pareil cas, de quelle éloquence ne serait point le témoignage des deux plus grands physiciens de ce siècle, Ampère et Faraday, tous deux si ardemment convaincus, si religieusement épris de la réalité du monde invisible? mais il y a d'autres argumens. « Tout ce que nous voyons du monde, dit Pascal, n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature. » La prétention de l'empirisme est de condamner l'homme à la vision immobile et obstinée de ce trait. Quelle misère! L'histoire entière du développement des sciences prouve que les découvertes importantes procèdent toutes d'un sentiment opposé, qui est celui de la continuité des forces en dehors des limites de l'observation, et de l'harmonie des rapports, supérieure aux singularités et aux anamorphoses des expériences isolées. Ne pas sortir de ce qui se calcule, se pèse et se démontre, n'en croire que le témoignage et s'enfermer dans la prison des sens, réduire au silence ou dédaigner les suggestions de l'esprit, notre seule vraie lumière, puisqu'il est une étincelle de la flamme qui vivifie tout, c'est, — qu'on le nie ou qu'on l'avoue, — la condition et l'infériorité du matérialisme. La raison seule conçoit la fixité, la généralité et l'universalité des rapports, et tous les savans admettent que la destinée de la science est d'établir des lois qui aient ces trois caractères; mais admettre cela, c'est reconnaître implicitement que les détails morcelés, incohérens, imparfaits, relatifs, doivent subir dans le creuset de l'esprit une épuration, une conversion totale d'où ils sortent avec une physionomie et une signification si nouvelles que ce qui auparavant paraissait le plus important est devenu ce qu'il y a de plus accessoire, et que ce qui semblait le plus éphémère a pris rang parmi les choses éternelles.

La conception des atomes date de la plus haute antiquité. Leucippe et Démocrite, les maîtres d'Épicure, enseignaient, plusieurs siècles avant Jésus-Christ, que la matière est composée de corpuscules invisibles, mais indestructibles, dont le nombre est infini comme la grandeur de l'espace dans lequel ils sont répandus. Ces corpuscules sont solides, doués de figure et de mouvement. La diversité de leurs formes détermine la diversité de leurs mouvemens et de leurs modes d'agrégation et par suite de leurs caractères. La conception d'un principe qui règle ces diversités, c'est-à-dire d'une

intelligence comme cause suprême de différentiation, n'est pas moins ancienne. « Tout était mêlé, dit Anaxagore de Clazomène; une intelligence survint et ordonna tout. » Platon, après avoir défini la matière un être très difficile à comprendre, lieu éternel, ne périssant jamais et servant de théâtre à tout ce qui commence d'être, ne tombant pas sous les sens, mais perceptible pourtant, et que nous ne faisons qu'entrevoir à travers un songe, nous dit que le suprême ordonnateur « prit cette masse qui s'agitait d'un mouvement sans frein et sans règle, et du désordre fit sortir l'ordre. » Et cette ordination est réalisée conformément aux idées, aux prototypes des choses, dont l'ensemble constitue l'essence divine elle-même. Les activités du monde sont le reflet des idées de Dieu. A ces deux notions fondamentales, l'une de l'atomisme, l'autre de l'idéalisme, Aristote en ajouta une troisième, celle du dynamisme. D'après lui, la matière indéterminée au plus haut degré d'abstraction est sans attribut. Si elle tend toujours à la forme, à l'acte, c'est qu'il y a en elle un principe de puissance, une force. La force est, pour Aristote, le principe de la forme. Celle-ci est substantielle. Voilà toute la philosophie ancienne touchant le monde. La philosophie moderne n'a rien enseigné d'autre. L'atomisme, accru et fortifié par Descartes, à qui Newton l'emprunta, est au fond identique à celui des maîtres d'Épicure. Le dynamisme de Leibniz n'est, de même, qu'une restauration de celui d'Aristote. Et tout comme Descartes et Leibniz reproduisent les vieux maîtres helléniques, la science contemporaine recommence Descartes et Leibniz.

Mais quoi? dira-t-on, toujours se répéter, ne jamais inventer, serait-ce la destinée fatale de la métaphysique? Doucement! Ces répétitions enferment un perfectionnement continu. La vérité ancienne s'est maintenue dans sa teneur initiale, mais elle a été constamment éclairée et précisée dans la suite des temps par les efforts heureux du génie spéculatif. L'atomisme grec avait une lacune énorme que Descartes a comblée en inventant l'éther, la plus merveilleuse des créations modernes. Le dynamisme d'Aristote était indéterminé, et Leibniz l'a déterminé en montrant que le type et la source de la force n'est et ne peut être que l'esprit. Il a ramené la notion de puissance à la notion d'âme. Et de nos jours, qu'a-t-on fait? On a calculé les mouvemens, on a pénétré l'industrie de ce subtil éther, on a prouvé l'indestructibilité absolue de l'énergie, on a démontré par des exemples nombreux l'identité fondamentale des vertus appétitives et électives, de la chimie et de la cristallographie, avec celles que revèle la psychologie. L'avenir de la science et de la métaphysique est là. Toutes deux suivront dans leur développement futur la même voie qu'elles suivent depuis le premier jour; elles

n'ont jamais, comme Pénélope, détruit le lendemain l'ouvrage de la veille. Elles ont constamment et progressivement poursuivi le même but, à savoir la conception des principes invisibles et de l'essence idéale des choses. Ce but restera l'objet de leur ambition jamais satisfaite. Au fur et à mesure que nous irons, elles s'attacheront à définir plus clairement et à mettre dans un relief plus saisissant les forces primitives et les activités élémentaires vaguement entrevues dès l'aurore de la pensée. Jamais infidèles à elles-mêmes, elles représenteront toujours, à quelque moment de l'histoire qu'on les examine, l'âme humaine invariable en sa nature, en ses aptitudes et en ses espérances. Qu'elles ne se prennent point à considérer avec mélancolie l'œuvre du passé et ne se demandent point s'il en restera un jour quelque chose. Tout en restera, et c'est ce qui fait la consolation et le courage de ceux qui cherchent à accroître la somme des connaissances.

Ce n'est pas seulement avec les inductions les plus hardies et les découvertes les plus brillantes de la science contemporaine aussi bien qu'avec les vérités les plus antiques et les croyances les plus instinctives de l'humanité que s'accordent les conceptions actuelles sur la matière, c'est encore avec les convictions plus hautes, plus chères et non moins légitimes, qui constituent le patrimoine moral et religieux, et la noble prérogative de notre nature. La science la plus avancée ne répudie aucune des traditions et n'élève d'objection contre aucun des grands et durables sentimens des âges passés. Au contraire, elle confère le caractère de la certitude à des vérités jusqu'alors destituées de preuves convenables, et soustrait aux atteintes du scepticisme tout ce qu'il convoitait comme sa proie. Aucune preuve de l'immortalité de l'âme ne vaut celle que nous avons tirée (1) de la simplicité et de l'indestructibilité nécessaires de tous les principes d'énergie. Rien ne dépose en faveur de la majestueuse réalité de Dieu aussi fortement que le spectacle des différentiations harmoniques qui règlent l'ordre infini des forces et déterminent l'unité synergique du monde. C'en est assez pour établir que la grandeur morale et la dignité intellectuelle d'une nation devront toujours être mesurées au degré de l'estime et du crédit dont y jouissent les hautes spéculations métaphysiques et en particulier celles qui ont trait à la constitution de la matière. Spéculer sur la constitution de la matière est le meilleur moyen d'apprendre à connaître l'esprit et de comprendre que tout s'y ramène, parce que tout en dérive.

FERNAND PAPILLON.

(1) Voyez *la Physiologie de la mort*, — *Revue* du 1er avril 1873.

L'HÉRÉDITÉ

AU POINT DE VUE PHYSIOLOGIQUE ET MORAL

I. *L'Hérédité, étude psychologique*, par M. Th. Ribot, 1873. — II. *L'Hérédité*, par le docteur Auguste Voisin, 1873. — III. *Lois scientifiques du développement des nations*, par M. Bagehot, 1873. — IV. *Recherches sur les conditions anthropologiques de la production scientifique*, par M. Th. Wechniakof, Paris et Moscou 1873. — V. *Histoire de la science et des savans pendant les deux derniers siècles*, par M. Alphonse de Candolle, Genève 1872.

Il y a dans les sciences humaines bien des motifs de satisfaction et d'orgueil pour l'esprit, mais les raisons d'humilité et d'amertume n'y manquent pas non plus. En dépit des persévérans efforts et des longues pensées des légions d'investigateurs qui nous ont précédés, la nature a des abîmes noirs et profonds en face desquels toute clairvoyance devient de la cécité, toute hardiesse de la crainte, et toute confiance du découragement. Quand nous essayons de projeter quelque lumière à l'intérieur de ces gouffres mystérieux, cette lumière ne nous y fait apercevoir que les spectres de notre propre ignorance, et nous ne retirons de cette vaine tentative qu'un nouveau sentiment de notre impuissance et de notre misère. Il serait sage d'en retirer encore autre chose, je veux dire une leçon profitable. En effet, rien ne devrait rappeler à la modestie et à la patience, refroidir les ardeurs présomptueuses et confondre les audacieuses témérités comme l'étude de ces phénomènes que la Providence semble avoir établis tout exprès pour déconcerter la curiosité des hommes. Cependant beaucoup de ceux-ci feignent d'ignorer les ouvrages merveilleux et compliqués qui se réalisent dans les domaines inaccessibles à la vue et aux sens, et contestent obstinément l'existence des activités invisibles et des forces insen-

sibles. Voilà le funeste scepticisme auquel il faut opposer le témoignage des sphinx dont nous parlons ici. La leçon est d'autant plus éloquente que, par un singulier contraste, ces questions rebelles à toute sorte d'explication théorique et de représentation imaginative sont justement celles qu'on connaît le mieux empiriquement. La connaissance des effets n'y semble aucunement préparer celle des causes.

Ces réflexions s'appliquent particulièrement à l'hérédité. Le fait est que l'ovule renferme en sa substance, d'apparence homogène, non-seulement l'organisme anatomique de l'individu qui en sortira, mais encore son tempérament, son caractère, ses aptitudes, ses sentimens et ses pensées. Les parens déposent dans cette molécule l'avenir d'une existence identique à la leur au point de vue physiologique presque toujours, au point de vue pathologique souvent, et au point de vue psychologique dans plus d'une conjoncture. Ce sont les résultats des derniers travaux entrepris sur cette étonnante industrie vitale que nous nous proposons de faire connaître au lecteur.

I.

L'hérédité est la loi biologique en vertu de laquelle les êtres vivans tendent à transmettre à leurs descendans un certain nombre des traits qui les caractérisent. C'est une question fort délicate que celle de savoir s'il faut mettre sur le compte de l'hérédité la transmission des formes anatomiques et des fonctions physiologiques dont le système constitue l'espèce. En tout cas, il est clair qu'ici la répétition des parens dans les enfans est complète et absolue. Sans cela, il n'y aurait point d'espèce, il n'y aurait que des successions d'êtres sans autres rapports que celui de la génération. Dans les limites historiques de l'expérience, la reproduction perpétuelle des caractères spécifiques, toujours identiques, c'est-à-dire l'intégrité permanente de l'espèce, est un fait à peu près hors de doute. Les caractères qui distinguent les races et les variétés se transmettent avec moins de régularité et de fixité, et c'est précisément sur les transformations diverses qu'ils peuvent subir d'une génération à l'autre qu'une célèbre école de naturalistes s'appuie pour démontrer, avec plus ou moins de mesure, la transmutation des organismes dans la suite des temps. Plus irrégulière et plus variable encore est la répétition des caractères qui, moins généraux que ceux de l'espèce et de la race, peuvent être considérés comme propres à l'individu. Ainsi plus les caractères deviennent particuliers et spéciaux, plus ils échappent à l'hérédité, plus il y a de chances pour que les enfans diffèrent des parens. L'observation, et une ob-

servation aussi ancienne que l'homme, établit cependant que ces caractères, tout personnels, sont transmissibles par la génération. Dans quelles limites et dans quelles conditions? Voilà ce qu'il s'agit de rechercher avec toute sorte de prudence, car il n'y a pas de question où l'on soit plus exposé à glisser sur des pentes dangereuses.

L'hérédité est surtout manifeste dans la continuité des états physiologiques et pathologiques. Elle s'accuse fortement dans l'expression et dans les traits de la physionomie. Les anciens l'avaient remarqué : de là, chez les Romains, les *nasones*, les *labéones*, les *buccones*, les *capitones*, etc. Le nez est peut-être de tous les traits celui que l'hérédité conserve le mieux : celui des Bourbons est célèbre; elle se manifeste aussi dans la fécondité et dans la longévité. Dans la vieille noblesse française, plusieurs familles ont joui d'une grande vigueur de propagation. Anne de Montmorency, qui, âgé de plus de soixante-quinze ans, put encore à la bataille de Saint-Denis briser de son épée les dents du soldat écossais qui lui porta le dernier coup, était père de 12 enfans. Trois de ses aïeux, Mathieu Ier, Mathieu II, Mathieu III, en avaient ensemble 18, dont 15 garçons. Le fils et le petit-fils du grand Condé en avaient 19 à eux deux, et leur arrière-grand-père, tué à Jarnac, 10. Les quatre premiers Guises comptaient ensemble 43 enfans, dont 30 garçons. Achille de Harlay, père du premier président, eut 9 enfans, son père 10, son arrière-grand-père 18. Dans certaines familles, cette fécondité a duré pendant cinq ou six générations. La longueur de la vie moyenne dépend des localités, du régime, de l'état de la civilisation, mais la longévité individuelle paraît complétement affranchie de ces conditions. On l'observe chez ceux qui mènent la vie la plus laborieuse aussi bien que chez ceux qui prennent le plus grand soin de leur santé, et elle semble tenir à une puissance interne de vitalité que les individus ont reçue de leurs ancêtres. Cela est si connu qu'en Angleterre les compagnies d'assurance sur la vie se font transmettre par leurs agens des renseignemens sur la longévité des ascendans de la personne à assurer. Dans la famille de Turgot, on ne dépassait guère l'âge de cinquante-neuf ans, et l'homme qui en a fait la célébrité eut le pressentiment, du jour où il eut atteint la cinquantaine, que le terme de sa vie n'était pas éloigné. Malgré toute l'apparence d'une bonne santé et une grande vigueur de tempérament, il se tint prêt depuis lors à mourir, et il mourut en effet à l'âge de cinquante-trois ans.

L'hérédité transmet souvent la force musculaire et diverses autres activités motrices. Il y avait dans l'antiquité des familles d'athlètes; les Anglais ont des familles de boxeurs. Les recherches récentes de M. Galton sur les lutteurs et les rameurs à la course montrent

que les vainqueurs, dans les exercices où ces hommes prennent part, appartiennent en général à un petit nombre de familles où l'agilité et l'adresse sont héréditaires. La souplesse et la grâce dans les mouvemens de la danse se transmettent aussi, comme en témoigne la célèbre famille des Vestris. Il en est de même des diverses particularités de la voix, le bégaiement, le nasillement, le grasseyement. Les familles de chanteurs sont nombreuses. La plupart des enfans nés de parens bavards sont bavards de naissance. Le docteur Lucas cite l'exemple d'une domestique d'une loquacité irrésistible. Elle parlait aux personnes à ne pas les laisser libres de respirer, elle parlait aux bêtes, aux choses; elle s'entretenait tout haut avec elle-même. Il fallut la congédier; « mais, disait-elle à son maître, ce n'est pas de ma faute, cela me vient de mon père, dont le même défaut désespérait ma mère, et il avait un père qui était comme moi. »

L'hérédité des anomalies de l'organisation a été constatée dans beaucoup de cas. L'un des plus singuliers est celui d'Edward Lambert, dont le corps, moins le visage, la paume des mains et la plante des pieds, était recouvert d'une sorte de carapace d'excroissances cornées. Il donna le jour à six enfans qui tous dès l'âge de six semaines présentèrent la même anomalie. Le seul qui survécut la transmit, comme son père, à tous ses fils, et cette transmission, marchant de mâle en mâle, se continua pendant cinq générations. On cite aussi la famille Colburn, dans laquelle les parens communiquèrent aux enfans pendant quatre générations ce qu'on a appelé le *sexdigitisme*, c'est-à-dire des membres à six doigts. L'albinisme, la claudication, le bec-de-lièvre et d'autres anomalies se reproduisent de la même façon dans la descendance. On a constaté que des habitudes purement individuelles étaient susceptibles d'une semblable tendance à la répétition. Girou de Buzareingues dit avoir connu un homme qui avait l'habitude lorsqu'il était dans son lit de se coucher sur le dos et de croiser la jambe droite sur la gauche. Une de ses filles apporta en naissant la même habitude; elle prenait constamment cette position dans son berceau malgré la résistance des langes. Le même auteur assure qu'il a observé souvent des enfans ayant reçu de leurs parens des habitudes non moins extraordinaires qu'on ne peut rapporter ni à l'imitation ni à l'éducation. Darwin en signale un autre exemple. Un enfant avait la bizarre habitude, lorsqu'il était content, de remuer rapidement ses doigts. Quand il était très excité, il levait les deux mains de chaque côté de sa figure, à la hauteur des yeux, toujours en remuant les doigts. Devenu vieux, il avait encore de la peine à se contenir pour ne pas faire ces gestes. Il eut huit enfans, dont une petite fille qui dès l'âge de quatre ans remuait ses doigts et levait ses mains tout

comme son père. On a constaté enfin l'hérédité de l'écriture. Il y a des familles où l'usage spécial de la main gauche est héréditaire. Les particularités diverses des états sensoriels se transmettent de la même manière. Presque tous les membres de la famille des Montmorency étaient affectés d'un strabisme incomplet qu'on appelait *la vue à la Montmorency*. L'incapacité de distinguer les diverses couleurs est notoirement héréditaire : le célèbre chimiste anglais Dalton et deux de ses frères en étaient affectés; aussi cette affection a reçu le nom de *daltonisme*. La surdité et la cécité sont quelquefois héréditaires, quoique rarement; la surdi-mutité l'est encore plus exceptionnellement. On a cité quelques exemples curieux de transmission de certaines perversités du goût. M. Lucas rapporte, d'après Zimmermann, le fait que voici : en Écosse, un homme était entraîné par un penchant irrésistible à manger de la chair humaine. Il eut une fille. Quoique séparée de son père et de sa mère, qui furent condamnés au feu avant qu'elle eût un an, quoique élevée au milieu de personnes respectables, cette jeune fille succomba, comme son père, à l'incroyable besoin de manger de la chair humaine. Ce fait touche évidemment à la folie.

La folie se transmet certainement par hérédité. Esquirol a trouvé sur 1,375 aliénés 337 cas de transmission héréditaire. Guislain et d'autres médecins estiment d'une façon générale que le nombre des individus atteints d'aliénation héréditaire représente le quart des malades. M. Moreau (de Tours) et d'autres admettent que la proportion est plus considérable. L'hérédité de la folie ne comprend pas seulement la transmission directe de l'aliénation proprement dite : l'hystérie, l'épilepsie, la chorée, l'idiotie, l'hypochondrie, peuvent provenir de la folie, et réciproquement celle-ci peut les reproduire. En passant d'une génération à l'autre, ces diverses névroses se transforment en quelque sorte l'une dans l'autre (1). Herpin (de Genève) a constaté, chez les ascendans de 243 épileptiques, 7 épileptiques, 21 aliénés et 27 individus qui avaient eu des affections cérébro-spinales; Georget a tiré de nombreuses observations faites à la Salpêtrière la conclusion que les femmes hystériques avaient presque toujours parmi leurs proches parens des hystériques, des épileptiques, des hypochondriaques, des aliénés. M. Moreau a in-

(1) La simple ivresse alcoolique peut se transformer en névroses profondes. Les enfans conçus pendant un accès aigu d'ivresse sont souvent épileptiques, aliénés, idiots, etc. Ces faits avaient été observés depuis très longtemps. Une loi de Carthage défendait toute autre boisson que l'eau le jour de la cohabitation maritale, et Amyot dit que « l'ivrogne n'engendre rien qui vaille. » Des travaux récens et précis ont démontré que l'enfant engendré dans un accès de délire alcoolique même transitoire porte toujours les stigmates indélébiles d'une dégénérescence plus ou moins profonde.

sisté sur la quantité prodigieuse d'états nerveux d'ordre morbide que l'on trouve chez les ascendans des idiots et des imbéciles. Un seul fait permettra de juger des complications variées et bizarres de la transmission héréditaire des névroses. Le docteur Morel a donné ses soins aux quatre frères d'une même famille. Le grand-père de ces enfans était mort aliéné, leur père n'avait jamais rien pu faire de suivi; leur oncle, doué d'une grande intelligence et médecin célèbre, était connu par ses excentricités. Or ces quatre enfans, produits d'une même souche, présentaient des formes très différentes de troubles psychiques : l'un était maniaque, avec accès périodiques et désordonnés; le second, mélancolique, était réduit par sa stupeur à un état purement automatique; le troisième se signalait par une extrême irascibilité et des tendances au suicide; le quatrième se faisait remarquer par de grandes dispositions pour les arts, mais il était d'une nature craintive et soupçonneuse.

La scrofule, le cancer, le tubercule, la syphilis, la goutte, l'arthritis, la dartre et en général les affections chroniques constitutionnelles auxquelles on a donné le nom de *diathèses* et de *cachexies* passent fort souvent des parens aux enfans. L'hérédité de ces états morbides est presque aussi fréquente et aussi nette que celle des névroses. Il est permis d'affirmer aussi, bien qu'elle soit plus rare, celle des maladies de la peau et surtout du psoriasis.

Rien de plus intéressant, de plus dramatique, que l'évolution de ces maladies héréditaires, qui, déposées à l'état de germe, de simple prédisposition, dans l'économie des enfans, tantôt sont anéanties sans retour par un ensemble de conditions et de précautions heureuses, tantôt commencent immédiatement leur fatal ouvrage de destruction, tantôt se dissimulent pendant des années et se réveillent un jour, impitoyables et terribles, sous l'influence d'excitations diverses. C'est ainsi que l'âge, le sexe, le tempérament, les mœurs, les habitudes, l'hygiène, le milieu, interviennent dans le développement des activités morbides d'origine héréditaire. La folie est rare dans l'enfance; l'épilepsie éclate le plus ordinairement dans l'adolescence. L'hystérie, la scrofule, le rachitisme et le tubercule apparaissent dans l'enfance et dans l'adolescence, la goutte, la gravelle, les calculs, l'alopécie, le cancer, sont des états héréditaires de l'adulte. — La femme est plus sujette à la folie, à l'épilepsie, à l'hystérie que l'homme. Celui-ci en revanche est atteint beaucoup plus fréquemment de goutte, de gravelle et de calculs. Le tempérament nerveux favorise l'apparition des névroses, le tempérament lymphatico-sanguin celle de l'arthritis et de la dartre, le lympathique celle de la scrofule. Les changemens qui surviennent dans l'équilibre physiologique de l'individu ont une action prononcée sur le mouvement et l'aspect des

affections constitutionnelles. Ainsi la folie apparaît souvent à la suite de la menstruation, de la grossesse, de l'accouchement; l'épilepsie et l'hystérie se déclarent également à l'instant où les indices de la puberté se manifestent. L'éducation et les mœurs ont une influence analogue. Les traitemens barbares et la sévérité excessive, comme l'absence complète de discipline et le défaut de surveillance, ont souvent des effets déplorables sur le cerveau des enfans. Les excès alcooliques, la bonne chère, sont funestes aux individus nés de parens atteints de goutte et de gravelle, de même que la misère et l'insalubrité du milieu déciment ceux qui portent en eux le germe de la phthisie.

Quoi qu'il en soit, la fatalité des maladies héréditaires est un grand et lugubre fait dont ceux-là seuls ont la pleine et triste connaissance qui sont appelés à en constater chaque jour les conséquences. Il faut voir les infirmités précoces, les longues douleurs, les irréparables catastrophes, les agonies cruelles et lentes auxquelles les parens condamnent souvent leurs enfans en croyant leur transmettre le bienfait de la vie, pour juger de la puissance du génie morbide caché au plus profond de leur être. Il faut lire les auteurs qui ont traité ces questions, et particulièrement nos savans aliénistes français, pour apprendre à connaître l'énergie mystérieuse et malfaisante qu'apporte si souvent avec lui, en ouvrant les yeux à la lumière du jour, l'être innocent et chétif, objet, — en ce court instant d'illusion, — de toutes les joies, de toutes les bénédictions et de toutes les riantes espérances!

En résumé, il est permis de dire que la transmission héréditaire soit des particularités individuelles de structure anatomique et de tempérament, soit des aptitudes à contracter tel ou tel état morbide, — ce qui tient aussi à certaines dispositions corporelles, — est un phénomène très fréquent, non pas constant, chez les animaux et chez l'homme.

La transmission héréditaire des particularités individuelles d'ordre mental ou affectif et des aptitudes à telle ou telle activité spéculative ou morale est un phénomène qu'on observe aussi, mais plus rarement que le précédent. Lorsqu'on parcourt la série des exemples et des témoignages accumulés et invoqués par certains auteurs, on est frappé, il est vrai, de la force apparente de ces argumens, et l'on attribue volontiers une part considérable à l'hérédité dans le développement de l'intelligence et du caractère, dans la genèse de l'individu pensant. On ne voit pas, on oublie le nombre énorme des faits qui déposent en sens contraire. Les illusions de ce mirage n'ont pas été inutiles, en ce sens qu'elles ont suggéré des recherches fort intéressantes; mais elles seraient dangereuses, si elles accréditaient dans le public les conclusions que quelques auteurs ont

tirées de ces recherches. Nous signalerons succinctement le bénéfice réel des unes, et nous essaierons de réfuter les autres.

D'après M. Galton, dans la famille de Richard Porson, célèbre helléniste anglais, la mémoire était si remarquable qu'elle était passée en proverbe : *the Porson memory*. Lady Esther Stanhope, qui a mené une existence si aventureuse, cite, entre beaucoup de ressemblances entre elle et son grand-père, celle de la mémoire. « J'ai les yeux gris et la mémoire locale de mon grand-père, dit-elle. Quand il avait vu une pierre sur une route, il s'en souvenait : moi aussi; son œil, terne et pâle dans les momens ordinaires, s'illuminait comme le mien d'un éclat effrayant dès que la passion le prenait. » — Les facultés imaginatives et créatrices dont le rôle est prépondérant dans les arts et dans la poésie se transmettent parfois des ascendans aux descendans. M. Galton, dans l'ouvrage qu'il a publié il y a quatre ans (1), et M. Th. Ribot, dans son livre tout récent, donnent de longues listes de peintres, de poètes et de musiciens destinées à mettre en évidence le rôle de l'hérédité dans la genèse des talens de ces artistes. Il y a dans ces listes beaucoup de cas où ce rôle ne saurait être révoqué en doute, mais il y en a bien plus encore où il est fort contestable. Ainsi ces auteurs voient une influence de l'hérédité dans le génie poétique de Byron, de Goethe, de Schiller, parce qu'ils retrouvent dans leurs ascendans certaines passions, certains vices ou certaines qualités, comme si ces particularités de caractère étaient déterminantes du génie poétique. En fait, on n'y voit pas un grand poète qui ait reçu ses facultés de ses parens. On y voit qu'un grand poète engendre quelquefois des poètes médiocres, ce qui n'est pas la même chose. L'hérédité des aptitudes à la peinture est plus réelle; sur une liste de quarante-deux peintres célèbres italiens, espagnols ou flamands, M. Galton en note vingt et un qui ont des parens illustres. Les noms des Bellini, des Carrache, des Téniers, des Van Ostade, des Miéris, des Van der Velde, des Vernet, témoignent assez de l'existence de familles de peintres. On rencontre dans la famille de Titien neuf peintres de mérite. L'histoire des musiciens offre des cas plus surprenans. La famille des Bach commence en 1550 et se termine en 1800; son chef fut Veit Bach, boulanger à Presbourg, qui se délassait de son travail par le chant et la musique. Il avait deux fils qui commencèrent cette suite non interrompue de musiciens du même nom qui inondèrent la Thuringe, la Saxe et la Franconie pendant près de deux siècles. Tous furent organistes ou chantres de paroisse ou ce qu'on appelle en Allemagne musiciens de ville. Lorsque, devenus trop nombreux pour vivre rapprochés, les mem-

(1) *Hereditary Genius*, London 1869.

bres de cette famille se furent dispersés, ils convinrent de se réunir une fois chaque année à jour fixe, afin de conserver entre eux une sorte de lien patriarcal. Cet usage se perpétua jusque vers le milieu du XVIIIe siècle, et plusieurs fois on vit jusqu'à cent vingt personnes, hommes, femmes et enfans, du nom de Bach. Dans cette famille, on compte vingt-neuf musiciens *éminens* et vingt-huit d'ordre inférieur. Le père de Mozart était second maître de chapelle du prince-évêque de Salzbourg. Celui de Beethoven était ténor de la chapelle de l'électeur de Cologne; son grand-père avait été chanteur, puis maître de la même chapelle. Les parens de Rossini faisaient de la musique dans les foires.

On constate une intervention à peu près aussi efficace et suivie de l'hérédité dans la transmission des passions et des sentimens d'un tout autre ordre qui déterminent les penchans vicieux. Le goût de l'alcool, les habitudes de débauche, la passion du jeu, acquièrent chez certains individus un empire qui ne s'explique que par une fatale prédisposition organique reçue des ancêtres. « Une dame avec laquelle j'ai été lié, jouissant d'une grande fortune, dit Gama Machado, avait la passion du jeu et passait des nuits à jouer : elle mourut jeune d'une maladie pulmonaire. Son fils aîné, qui lui ressemblait parfaitement, était également passionné pour le jeu. Il mourut de consomption, comme sa mère, et presque au même âge qu'elle. Sa fille, qui lui ressemblait, hérita des mêmes goûts, et mourut jeune. » L'hérédité du penchant au vol, au viol, à l'assassinat, au suicide, a été constatée dans nombre de cas.

Au fur et à mesure qu'on s'élève des régions purement physiologiques ou pathologiques à celles où l'activité de l'esprit intervient davantage, on voit l'hérédité perdre de sa force et de sa constance. Il y a eu des familles de savans, celles des Cassini, des Jussieu, des Bernoulli, des Darwin, des Saussure, des Geoffroy, des Pictet. Dans la littérature et l'érudition, on cite les Estienne, les Grotius et quelques autres. Les Mortemart étaient célèbres pour leur esprit. Le génie de la politique et celui de la guerre se sont parfois perpétués dans certaines maisons pendant plusieurs générations. A tout prendre, ces faits de transmission des facultés psychiques ne sont pas fréquens. Si on les note avec autant de soin, si on les met en relief, c'est apparemment qu'ils ne sont pas ordinaires, sans compter qu'il y en a plus d'un où l'éducation a eu peut-être autant de part que l'hérédité.

Il a paru, il y a quelques années, un livre intitulé *Phrényogénie*, dans lequel on trouve, à côté de beaucoup de propositions chimériques ou paradoxales, une idée qui mérite attention, d'autant plus qu'elle vise une particularité dont les physiologistes ne semblent pas s'être jusqu'ici préoccupés. L'auteur de ce livre, M. Bernard

Moulin, cherche à y démontrer que les enfans sont la *photographie* vivante de leurs parens considérés au moment même de la conception; d'après lui, les parens transmettent aux enfans les goûts et les aptitudes dont l'exercice spontané ou provoqué était alors à son maximum. Les conclusions absolues que M. Moulin tire de ses recherches touchant l'art de procréer des enfans supérieurs font parfois sourire, mais les faits qu'il cite à l'appui sont curieux. En voici quelques-uns. Neuf mois avant la naissance de Napoléon Ier, la Corse était en pleine discorde. Le célèbre Paoli, à la tête d'une armée de citoyens formée par ses soins, tâchait d'éteindre la guerre civile et de prévenir une invasion d'étrangers. Charles Bonaparte, son aide-de-camp et son secrétaire, déployait à ses côtés un admirable courage. Le jeune officier avait près de lui sa femme, Lœtitia Ramolino, d'une beauté romaine, d'un mâle et puissant caractère. Napoléon fut conçu sous la tente, la veille d'un combat, à deux pas des batteries tournées vers l'ennemi. — Robespierre datait de l'année 1758, qui vit tenailler et écarteler en place de Grève le régicide Damiens, année de guerre, de famine, de mécontentement. Son père était avocat et lecteur insatiable du *Contrat social*. — Pierre le Cruel, roi de Castille, naquit d'Alphonse XI, qui vivait en mésintelligence avec sa femme. Des scènes scandaleuses de colère, de jalousie, d'emportement, troublaient perpétuellement le ménage royal, et le résultat du commerce des deux époux fut Pierre le Cruel, monstre de laideur physique et morale. — L'histoire nous montre les parens de Raphaël adonnés tous deux à l'art de la peinture. L'épouse, vraie madone, se complaisait dans les sujets gracieux et pieux; le père, barbouilleur énergique, avait pour lui la force.

M. Ribot, dans l'ouvrage remarquable qu'il vient de consacrer à l'hérédité, recherche les lois de cette mystérieuse influence, qu'il considère comme une sorte d'habitude, de mémoire éternelle. Ces lois ne sont guère que la constatation des directions habituelles de l'impulsion héréditaire. Tantôt l'hérédité va du père à la fille, de la mère au fils; tantôt l'enfant tient de ses deux parens. Enfin il arrive souvent que l'enfant, au lieu de ressembler à ses parens immédiats, ressemble à l'un de ses grands parens ou à quelque ancêtre encore plus reculé, ou à quelque membre éloigné d'une branche collatérale de la famille. C'est ce qu'on a nommé l'*atavisme* ou l'hérédité en retour (1). Ce dernier fait était bien connu des an-

(1) On a rapproché de l'atavisme le singulier phénomène des générations alternantes. En 1818, Chamisso découvrit, en étudiant les *biphores* ou *salpas*, que ces animaux sont tour à tour libres ou agrégés. A la première génération, on trouve les biphores *chaînes*, produits par gemmation; à la deuxième, les biphores *solitaires*, produits par des spores; à la troisième, on retrouve les biphores chaînes, en sorte que

ciens. — Montaigne s'en émerveille. « Quel monstre, dit il, est-ce que cette goutte de semence, de quoy sommes produits, porte en soy les impressions non de la forme corporelle seulement, mais des pensemens et inclinations de nos pères? Cette goutte d'eau, ou loge-t-elle ce nombre infiny de formes? et comment porte-t-elle ces ressemblances d'un progrez si téméraire et si desreglé que l'arriere petit fils répondra à son bisaïeul, le nepveu à l'oncle? » L'étonnement de Montaigne est légitime, et on ne connaît pas plus aujourd'hui qu'au XVIe siècle les causes de ces bizarres transmissions.

Tels sont les faits. C'est en vain qu'on les multiplierait ou qu'on les commenterait pour en changer le caractère. Les exemples d'hérédité ne seront jamais, dans le domaine psychologique, que des exceptions, comparés à ceux qui en représentent la contre-partie. Or, si ce sont des exceptions, de quel droit établit-on l'hérédité comme loi générale du développement de l'activité intellectuelle, de quel droit affirme-t-on qu'ici l'hérédité est la règle et la non-hérédité l'exception? M. Ribot accumule les argumens les plus subtils pour étayer cette singulière proposition, mais il y perd son temps et son talent. De quelque façon qu'on explique comment l'hérédité des aptitudes intellectuelles est vaincue presque constamment par des causes antagonistes ou perturbatrices, elle n'en est pas plus victorieuse. Par quelques raisons ingénieuses qu'on se console de voir la souveraineté idéale de l'hérédité réduite, dans la nature des choses, à une très médiocre autorité, celle-ci n'en est pas plus grande. Bref, si en fait la non-hérédité a beaucoup plus d'empire que l'hérédité, on se demande pourquoi M. Ribot adopte une formule qui implique tout le contraire.

Est-ce que d'ailleurs le spectacle du développement de la civilisation n'atteste pas à lui seul l'efficacité prépondérante, au sein de l'homme, d'une éternelle tendance à la métamorphose, à l'innovation, au changement? La fixité des pensées et l'immobilité des habitudes ont été, il est vrai, la loi des peuplades primitives, et sont encore aujourd'hui celle des tribus sauvages; mais d'abord rien ne prouve que l'hérédité en soit cause. Cette répétition plus ou moins longue de sociétés identiques paraît plutôt devoir être attribuée à l'instinct irrésistible et puissant de l'imitation et au respect absolu des rites et des coutumes décrétés par la religion. Chez ces peuples, l'avenir ne ressemble au présent et le présent au passé que parce que la même règle inflexible, la même autorité et

le fils ne ressemble jamais à son père et ressemble toujours à son grand-père. Les travaux de Saars et de Steenstrup ont fait voir que chez d'autres animaux le cycle dépasse trois générations, et que la ressemblance, au lieu d'aller de l'aïeul au petit-fils, va du bisaïeul à l'arrière-petit-fils.

la même superstition tyrannique s'imposent indistinctement à tous. Rien n'y a de force et de crédit que par la tradition, et la tradition n'y est que le souvenir révéré d'une volonté exprimée jadis par les mystérieuses puissances. Quand les Anglais veulent associer les Hindous aux travaux de voirie et de salubrité qu'ils exécutent dans l'Inde, ils sont obligés encore aujourd'hui d'assurer que l'utilité de ces travaux a été comprise par les brahmanes des époques les plus reculées, tant cette vieille race a de peine à s'imaginer qu'une règle puisse être obligatoire sans être traditionnelle.

Quoi qu'il en soit, et quelque part que l'hérédité puisse avoir ici, il est certain que cette part n'est pas grande, puisque cette singulière homogénéité des races primitives, au lieu de se conserver et de se fortifier, fait place tôt ou tard à la diversité. Chaque peuple est envahi à son tour par une force aussi capable d'agir dans un sens opposé à celui des influences héréditaires que de secouer le joug de fer des coutumes originelles. C'est en Grèce, il y a près de trois mille ans, que le premier essor de cette force détermina ce que Goethe appelle « la libération de l'humanité. » Depuis lors les croisemens des races distinctes, les besoins nouveaux et les inventions variées qu'ils ont perpétuellement suggérées, les idées que l'homme a conçues, grâce à un contact de plus en plus intime avec la nature, ont substitué à la simplicité primitive une variabilité multiple et irrésistible dont l'état du monde est la preuve évidente.

II.

Ceci n'est qu'une réfutation historique. Une réfutation plus scientifique et plus directe sera aussi plus décisive et plus instructive. Après avoir établi que l'hérédité n'a pas exercé une influence exclusive et continue, il faut dire les causes qui agissent en même temps qu'elle et contrairement à elle. Il faut montrer l'activité permanente et puissante de ces forces qui tendent, comme nous l'avons dit, à modifier, transformer, compliquer les pensées, les sentimens, les passions, les mœurs, les coutumes.

L'éducation a pour objet spécial de transmettre à l'enfant la somme des habitudes auxquelles il devra se conformer dans la pratique de la vie et la somme des connaissances qui lui seront indispensables pour l'exercice de sa profession; mais il faut qu'elle commence par développer en lui les facultés qui lui permettront de s'approprier ces habitudes et ces connaissances. Elle apprend à l'enfant à parler, à se mouvoir, à regarder, à sentir, à entendre, à comprendre, à juger, à aimer. Or l'influence de l'éducation, opposée à celle de l'hérédité, est si grande que c'est à la première seule

qu'appartient, dans la plupart des cas, le pouvoir de réaliser la ressemblance morale et psychologique des enfans et des parens. Si l'hérédité déterminait irrésistiblement et sûrement chez les descendans la reproduction de tous les caractères constitutifs de la personnalité des ascendans, l'éducation serait inutile. Du moment que l'éducation, et une éducation prolongée, vigilante, laborieuse, est indispensable pour provoquer l'apparition et réaliser le développement des aptitudes et des qualités de l'esprit chez l'enfant, il faut bien conclure que l'hérédité ne joue qu'un rôle secondaire dans cette admirable genèse de l'individu moral. Cet argument est irréfutable. Que les influences héréditaires s'accusent par des prédispositions, par des tendances déterminées, il serait peu scientifique de le nier; cependant il serait tout aussi inexact de prétendre qu'elles contiennent implicitement les états futurs, et gouvernent l'évolution de l'être psychique.

Rien de plus compliqué que l'éducation. Il ne peut être question ici d'en approfondir l'économie générale, qui a fait l'objet de tant d'écrits. L'importance qu'on attache partout aux ouvrages de pédagogie est à elle seule une protestation contre l'abus des théories héréditaristes. Quelques détails nouveaux sur un des ressorts principaux de l'éducation, sur l'instinct d'imitation, et la part qu'il a dans le développement des individus et des races, suffiront pour faire apprécier l'énergie des influences étrangères à l'hérédité.

Un savant historien anglais, M. Bagehot, a écrit récemment des pages excellentes pour montrer combien l'imitation inconsciente d'un caractère ou d'un type préféré et la faveur générale accordée à ce caractère ou à ce type, dont le public copie instinctivement les traits, ont d'influence dans la formation des coutumes et des goûts, en même temps qu'ils en expliquent les révolutions périodiques. D'après lui, un caractère national n'est qu'un caractère local qui a fait fortune, exactement comme la langue nationale n'est que l'extension durable d'un dialecte local. Rien de plus réel que la force de cette tendance à l'imitation, grâce à laquelle, dans l'industrie, dans les arts, dans la littérature, dans les mœurs, certaines manières de faire, inventées dans des conditions très particulières, prennent un ascendant général et s'imposent rapidement, d'abord à la foule docile et irréfléchie, puis aux personnes les plus capables d'examen et de résistance. Il convient à ce propos de remarquer que l'élite est presque toujours contrainte d'obéir aux goûts et aux exigences de la masse, sous peine d'être ignorée ou dédaignée. Un écrivain imagine un genre que le public accueille avec enthousiasme; c'est une veine. Il accoutume les lecteurs de ses livres, les spectateurs de ses pièces à ce genre, bon ou mauvais, et voilà pour un temps tous les auteurs plus ou moins con-

damnés, s'ils veulent réussir, à imiter l'heureux novateur. Ainsi, quand même on n'imiterait point par instinct ou par nature, on imiterait par nécessité ou par intérêt. On demandait un jour au fondateur du *Times* comment il se faisait que les articles de ce journal semblaient tous sortir de la même main. « Oh! répondit-il, il y a toujours un rédacteur supérieur aux autres, et tout le reste l'imite. »

L'histoire des religions tout entière est pleine de faits qui attestent à quel point les hommes sont guidés non par des argumens, mais par des modèles, et quelle tendance ils ont à reproduire ce qu'ils ont vu ou entendu, à régler leur existence d'après les exemples brillans et triomphans qu'ils ont sous les yeux. Beaucoup des victoires dont l'apostolat fait honneur aux moyens persuasifs dépendent bien plus de cette impulsion secrète qui nous tourne irrésistiblement à imiter les autres. Est-ce que cette efficacité du milieu, pour transformer peu à peu et radicalement les habitudes, les opinions et même les croyances, ne ressort pas aussi du spectacle de la société politique? Y a-t-il rien de plus facile à un homme qui s'est emparé de la foule que de l'amener à ses sentimens, à ses idées, à ses chimères? Est-ce que cela ne ressort pas avec une égale netteté de l'expérience quotidienne que procure l'éducation des enfans? On remarque souvent que, dans une institution de jeunes gens, les caractères extérieurs, le ton, les allures, les jeux, changent d'une année à l'autre. C'est que quelques esprits dominateurs, deux ou trois enfans qui avaient de l'ascendant, sont partis. Il en est venu d'autres, et tout s'est transformé. Les modèles changeant, les copies ont changé. On applaudit autre chose et on raille autre chose. — L'instinct d'imitation est particulièrement développé chez les hommes qui manquent d'éducation ou de civilisation. Les sauvages copient plus vite et mieux que les Européens. Comme les enfans, ils sont naturellement mimes, et ne peuvent s'empêcher d'imiter ce qui se fait devant eux. Il n'y a rien dans leur esprit qui puisse combattre cette tendance à l'imitation. Tout homme éclairé possède en lui-même une réserve considérable d'idées au milieu desquelles il peut se replier; cette ressource manque au sauvage et à l'enfant : les faits qui s'accomplissent devant eux sont leur propre vie. Ils vivent de ce qu'ils voient, de ce qu'ils entendent; ils sont les jouets de l'extérieur. Dans les nations civilisées, les gens sans culture en sont là. Envoyez une femme de chambre et un philosophe dans un pays dont ils ne connaissent la langue ni l'un ni l'autre, il est probable que la femme de chambre l'apprendra avant le philosophe. Celui-ci a autre chose à faire. Il peut vivre avec ses pensées, mais elle, si elle ne parle pas, elle est perdue. L'instinct d'imitation est en raison inverse de l'esprit d'abstraction.

On voit par ces détails que cette force instinctive et énergique d'imitation, dont le rôle est si grand dans l'éducation des individus et des races, diffère complétement de l'hérédité. Elle peut agir, et elle agit de concert avec les impulsions héréditaires, mais elle travaille bien plus souvent d'une façon indépendante et même opposée. Cela n'est pas moins vrai d'une autre force, rivale plus résolue, antagoniste plus puissante de l'hérédité, et dont il faut maintenant considérer l'ouvrage : c'est la personnalité.

Instrument par excellence de la libre invention, ressort indéfectible de la spontanéité innovatrice, la personnalité individuelle de l'esprit peut être désignée, par opposition au mot hérédité, sous le nom d'*innéité*. Pour donner une idée de la puissance de l'innéité comparée à celle de l'hérédité, on pourrait dresser des listes où l'on rangerait les cas dans lesquels la manifestation des diverses passions ou des divers talens ne procède point des ancêtres, dans lesquels l'individu est né distinct de ses ascendans ou s'en est distingué par la réaction de sa propre volonté. Ces listes seraient infinies parce que, contrairement à l'opinion des partisans de l'hérédité absolue, c'est l'innéité, c'est l'activité personnelle qui est la règle générale dans l'évolution de l'esprit. En somme, — et ceci est essentiel, — l'hérédité a sa racine dans l'innéité, car enfin ces aptitudes, ces qualités que les ascendans transmettent, à partir d'un certain moment et pour une durée plus ou moins longue, à leurs descendans, ces aptitudes et ces qualités ont nécessairement pris naissance à ce moment par l'essor spontané d'une volonté plus ou moins indépendante. On cite d'une part des fous, des hystériques, des épileptiques, de l'autre des peintres, des musiciens, des poètes, qui tiennent évidemment de leurs parens l'activité ou malfaisante ou bienfaisante qui les caractérise. A merveille, mais la question est maintenant de savoir d'où les parens eux-mêmes la tenaient à leur tour, et s'il n'est pas nécessaire de s'arrêter dans l'examen rétrospectif de l'ascendance à un point où l'innéité a été souveraine. Cette souveraineté est d'autant moins contestable qu'elle ne tarde pas à reparaître d'ailleurs dans la descendance. Les effets de l'hérédité ont une fin comme ils ont un commencement : ils triomphent d'abord de l'innéité, dont ils suspendent l'influence, puis ils s'épuisent, et celle-là reprend ses droits. Ainsi l'innéité est la force continue et permanente, tandis que l'hérédité est la force intermittente et transitoire. La nature humaine, considérée dans les siècles, est une succession d'âmes libres, d'autant plus libres qu'elles ont moins besoin, pour vouloir et pour agir, du concours des puissances mécaniques ou organiques. Quand elles requièrent un tel concours, elles abdiquent une partie de leur indépendance innée au profit des influences aveugles de l'hérédité.

Cependant, même en ce qui concerne l'origine des aptitudes esthétiques, l'innéité garde la prépondérance.

En étudiant l'histoire des hommes célèbres, combien ne trouve-t-on pas d'imaginations brillantes, d'aptitudes exceptionnelles aux arts, à la poésie, à bien écrire, qui ne procèdent aucunement de l'hérédité! Il n'y a pas besoin d'en chercher loin de nous des témoignages. Lamartine, Alfred de Musset, Meyerbeer, Ingres, Delacroix, Mérimée, ont manifesté des talens dont ils ne sont redevables en rien à leurs ascendans. L'histoire des savans proprement dits nous montre la part de l'hérédité plus réduite encore. On cite des familles de savans. Combien y en a-t-il? Une douzaine au maximum. En revanche, combien de savans illustres parmi les ascendans desquels on ne rencontre que des gens ordinaires ou remarquables par des talens bien différens de ceux qui caractérisent le savant! Où sont les influences héréditaires qui ont formé un Cuvier, un Biot, un Fresnel, un Gay-Lussac, un Ampère, un Blainville? Il est clair qu'ici l'innéité et l'éducation ont joué le principal rôle. La vie des écrivains n'est pas plus d'accord avec les prétentions des partisans absolus de l'héréditarisme.

Où l'innéité semble plus particulièrement triompher, c'est parmi les philosophes. Les auteurs ne donnent pas de listes de philosophes ayant hérité de leurs ancêtres des aptitudes à la spéculation. Il y a là une série de faits expressément négatifs qu'ils passent sous silence et que l'on ne considère point assez d'habitude. Les métaphysiciens, justement parce qu'en eux l'élément spirituel seul travaille, sont affranchis de toutes les influences du déterminisme héréditaire. Celui-ci est d'autant moins actif qu'il donne lieu à la transmission de caractères moins physiologiques et plus psychologiques. Or quoi de plus psychologique, quoi de plus exempt d'élémens sensoriels et de facteurs mécaniques que l'âme d'un spéculatif? En réalité, les grands métaphysiciens n'ont pas eu d'ancêtres et n'ont pas laissé de postérité. Le génie philosophique a paru toujours absolument individuel, inaliénable et intransmissible. Il n'y a pas un seul penseur célèbre dans l'ascendance ou la descendance duquel on puisse retrouver l'indice précurseur ou le souvenir des aptitudes éminentes qui ont fait sa gloire. Descartes et Newton, Leibniz et Spinoza, Diderot et Hume, Kant et Maine de Biran, Cousin et Jouffroy, n'ont ni aïeux ni postérité.

Telle est l'innéité. Il faudrait, pour en apprécier exactement le rôle, établir d'une façon générale et dans ses rapports avec le tempérament, l'éducation, le milieu cosmique et social, etc., la genèse et le développement des aptitudes par lesquelles tel homme supérieur se distingue nettement de ses ascendans, rassembler, en essayant de les ordonner, les élémens caractéristiques qui consti-

tuent l'essence même de la personnalité et de l'individualité, ces élémens de liberté innovatrice et d'indépendance plénière, si étonnans et si puissans, par où le génie s'affirme. On verrait alors comment la plupart du temps les aptitudes supérieures sont tellement intimes à ceux qui les manifestent, tellement profondes et vivaces, que l'éducation et la discipline, au lieu d'en favoriser, en contrarient le progrès. On discernerait chez l'homme de génie une précocité sûre d'elle-même, une ardeur entreprenante, un sentiment énergique de sa mission, une fierté qui l'élève au-dessus des préjugés de secte, des ambitions de parti, et l'attache exclusivement à l'objet de ses pensées, qui seul lui fait aimer la vie. Quand même les nécessités temporelles l'obligent à subir le commerce des hommes, le monde n'est pour lui qu'un désert populeux où son âme habite solitaire.

Les matériaux de cette étude existent en partie; on les trouverait dans les biographies écrites depuis deux cents ans par les secrétaires des grandes académies, dans les mémoires autobiographiques que beaucoup d'hommes célèbres ont laissés eux-mêmes. Un ingénieux et savant écrivain russe, M. Wechniakof, a publié récemment plusieurs écrits où il recherche à ce point de vue les particularités anthropologiques et sociologiques qui ont influé sur le développement individuel des génies originaux. Malheureusement ces opuscules ne forment pas un tout, et cependant rien ne serait plus curieux et plus utile qu'un *Traité de l'innéité*.

L'ensemble de toutes les causes de diversité, d'hétérogénéité et d'innovation qui travaillent dans l'humanité en opposition avec les principes de simplicité, d'homogénéité et de conservation, peut être désigné par un seul mot, celui d'évolution ou de progrès. Considérée dans les limites de l'observation positive, la nature aveugle reste identique à elle-même. Elle est aujourd'hui, vue dans l'ensemble, ce qu'elle était au temps d'Homère, et ce qu'elle sera certainement dans plusieurs siècles, ce sont toujours les mêmes cieux, les mêmes océans, les mêmes montagnes, les mêmes forêts et les mêmes fleurs. L'homme au contraire se transforme continuellement. Les générations se suivent et ne se ressemblent point. Elles sont, sous le rapport des croyances, des connaissances, des arts, des besoins, dans un état de permanente et rapide métamorphose. Les nations, comme les individus, ont des grandeurs et des décadences. « Ton ciel est toujours aussi bleu, s'écrie Childe-Harold en face du paysage grec, et tes rochers toujours aussi sauvages; tes bocages sont aussi frais, tes plaines aussi verdoyantes! Tes olives mûrissent comme au temps où tu voyais Minerve te sourire; le mont Hymette est toujours riche en miel blond; la joyeuse abeille, toujours libre d'errer sur tes montagnes, y bâtit encore sa citadelle odoriférante. Apollon

n'a pas cessé de dorer de ses rayons tes longs étés; le marbre de Mendeli n'a rien perdu de son antique blancheur; les arts, la gloire, la liberté passent, mais la nature reste belle! »

On pourrait multiplier à l'infini ces oppositions historiques de l'immutabilité du déterminisme universel qui règne dans la nature avec le mouvement incessant de la liberté et de l'invention humaines, avec l'effort perpétuel de l'âme pour se dégager des étreintes de la fatalité. L'histoire n'est pas autre chose que le récit de ce que ce mouvement et ces efforts ont produit dans les siècles. C'est un long drame où le bon génie de la liberté dispute l'empire au mauvais génie de la force brutale, où, sous l'œil et avec l'aide de Dieu, se gagne lentement et péniblement la victoire de l'esprit, qui cherche, découvre, invente, crée, aime, adore.

III.

Dans la première partie de cette étude, nous avons établi l'existence des faits d'hérédité, et montré quel rôle ils jouent dans la répétition indéfinie des caractères physiologiques et psychologiques de l'homme. Dans la seconde, nous avons signalé et examiné les causes qui agissent contrairement aux impulsions plus ou moins tyranniques de la nature et aux nécessités du mécanisme. Il convient maintenant de donner des conclusions pratiques touchant l'emploi qu'on peut faire de ces connaissances pour le perfectionnement de la race.

Les héroïques combattans d'Homère invoquaient le nom de leurs pères, celui de leurs aïeux et le sang généreux qu'ils en avaient reçu. C'était d'un noble instinct, et les hommes qui peuvent se vanter à bon droit de leurs aïeux auront toujours beaucoup de chances pour mériter aussi la reconnaissance de leurs enfans. Les phénomènes d'hérédité autorisent en effet à croire que des parens bien constitués de corps et d'esprit sont dans les meilleures conditions pour s'assurer une postérité qui leur ressemblera.

Comment donc s'y prendre pour réaliser des alliances heureuses, capables de donner lieu à des enfans remarquables sous le rapport du physique et du moral? C'est là une question très délicate, on le conçoit, et à laquelle nous ne pouvons ici que répondre d'une façon très générale, en nous appuyant particulièrement sur un écrit encore inédit de notre célèbre chirurgien M. Sédillot, qui emploie les loisirs de son honorable retraite à des études sur le moyen de perfectionner la race. M. Sédillot pense d'abord qu'on peut obtenir d'excellens renseignemens sur la valeur d'un individu en consultant sa généalogie : l'histoire de ses ascendans pendant quatre ou cinq

générations, tracée au point de vue de l'intelligence, de la moralité, de la force, de la santé, de la longévité, du rang social, contient en puissance une partie de sa propre histoire à lui. L'examen de la tête peut procurer aussi des indications du plus grand prix. Il a été établi bien avant Gall, et il reste établi, en dehors des exagérations de Gall, que la forme de la tête révèle dans une certaine mesure le degré de la valeur mentale de l'homme. Dès l'antiquité la plus reculée, la sagacité populaire avait remarqué la relation qui existe entre une tête volumineuse et des capacités supérieures, et le langage est plein de locutions qui attestent la justesse de cette relation. Périclès excitait déjà l'étonnement des Athéniens à cause du volume extraordinaire de sa tête. Cromwell, Descartes, Leibniz, Voltaire, Byron, Goethe, Talleyrand, Napoléon, Cuvier, etc., avaient des têtes énormes. On sait que le cerveau de Cuvier pesait 1,829 grammes, tandis que le poids moyen du cerveau des Européens est, d'après M. Broca, de 1,350 à 1,400 grammes. M. Sédillot regrette qu'on ne possède pas et voudrait qu'on se préoccupât de prendre la mesure des diverses dimensions du crâne chez les hommes notoirement connus par des aptitudes déterminées, afin de rechercher les rapports si utiles à connaître qui pourraient exister entre ces dimensions et ces aptitudes. Du moins on sait d'une façon générale quels caractères et quelles proportions du crâne correspondent aux divers degrés d'activité cérébrale. La plupart des anthropologistes reconnaissent que l'homme dont la tête ne présente pas 50 centimètres de circonférence horizontale est presque forcément médiocre et que celui chez qui cette circonférence atteint ou dépasse 58 centimètres a beaucoup de chances pour être très supérieur. On cite, il est vrai, quelques exemples d'hommes célèbres dont la tête était petite, mais il s'agit alors d'hommes distingués dans une spécialité fort restreinte. Ces dimensions ne constituent d'ailleurs qu'un des indices extérieurs par où il est possible de déterminer approximativement la valeur intellectuelle de l'individu. Il importe de considérer d'autre part la forme d'ensemble et les proportions relatives des diverses régions du crâne, c'est-à-dire l'harmonie qu'on appelle beauté. Un moyen facile, d'après M. Sédillot, d'apprécier la conformation de la tête est de la regarder de côté ou de profil, et un peu d'arrière en avant. On est immédiatement frappé des rapports de hauteur et de largeur du front et de la tempe avec la face, et l'on voit nettement les proportions relatives des contours antérieur ou frontal et postérieur ou occipital de la tête. Toute personne dont les arcades sourcilières sont saillantes, les tempes découvertes, droites ou presque verticales et élevées, dont le front est large et haut, dont la physionomie n'est ni égarée, ni endormie, peut être considérée en général comme réali-

sant un type vraiment humain, comme l'enveloppe d'une âme capable d'honorer l'espèce. — On raconte qu'un jour un Anglais envoya son groom dans une taverne pour y chercher Shakspeare, qui était son ami. « Comment le reconnaîtrai-je? fit le groom. — Rien de plus simple, répondit le maître. Chaque figure a quelque ressemblance avec celle d'un animal; mais en voyant Shakspeare tu diras : Voilà l'homme! » L'homme conçu dans la plénitude de sa beauté harmonieuse, oui, voilà l'idéal vers la réalisation duquel doivent tendre les efforts de notre actuelle et imparfaite humanité, et il est temps qu'on ne néglige rien pour se rapprocher, par un habile emploi de l'hérédité, c'est-à-dire par de saines procréations, d'une race humaine où les derniers vestiges de l'animalité auront disparu, où l'*homme* sera moins rare!

Qu'est-ce qui fait la supériorité de l'aristocratie anglaise? C'est la constante préoccupation qui l'anime de doter sa descendance des meilleures qualités corporelles, intellectuelles et morales. L'Anglais ne se marie point par caprice ou par passion; il se marie dans les conditions les plus capables d'assurer le bonheur de ses enfans, car il sait que le sien et l'honneur de son nom en dépendent. Le respect dont on entoure les jeunes Anglaises, l'honnête liberté dont elles jouissent, l'importance secondaire qu'on attache à leur fortune et le cas que l'on fait de leur mérite personnel sont autant de causes qui augmentent chez ce peuple le nombre des alliances heureuses, et par suite fortifient la population. C'est là un des grands secrets du perfectionnement par l'hérédité. Il faut que les hommes, au lieu de demander la richesse à leurs fiancées, leur demandent la beauté, le caractère et la vertu. Tant qu'ils ne craindront pas de s'allier à des femmes débilitées ou dépourvues de qualités sérieuses, la race s'altérera et s'abâtardira. Le même déplorable résultat est aussi la conséquence du mariage des femmes distinguées et bien constituées avec des individus plus ou moins dégradés. Par bonheur, le tact et la dignité instinctive des femmes, la sympathie naturelle qui les porte vers les supériorités, les empêchent le plus souvent de s'abaisser à des unions humiliantes ou dangereuses, et les prémunissent presque toujours contre les mésalliances. « Au lieu de s'abandonner aux entraînemens sympathiques, dit M. Sédillot, qui troublent facilement le jugement, qu'on se demande, à la vue d'une personne qui plaît, si l'on désirerait avoir des fils et des filles à sa ressemblance, et l'on sera surpris de la fréquence des réponses négatives. Il serait peu raisonnable sans doute de sacrifier des avantages présens à ceux d'une destinée incertaine, mais la sagesse commande de les concilier et de se rappeler la rapidité du temps et le peu de valeur de l'heure qui s'écoule, en comparaison des espérances et des satisfactions de l'avenir. » M. Sédillot ajoute

qu'en des temps ordinaires l'hygiène, l'évidence morale des avantages de la santé et de l'intelligence, suffiraient à la reconstitution d'un peuple. Malheureusement la France a besoin pour se relever d'un ressort plus énergique et plus efficace; il faut qu'elle se retrempe aux sources mêmes de la régénération et de la vie, c'est-à-dire qu'elle songe aux moyens les plus rapides d'assurer aux générations qui se préparent un avenir de vertu et d'ardeur. A une autre époque, il a pu paraître difficile ou indiscret de faire intervenir dans les questions relatives à la reproduction de l'homme des calculs et des estimations qui ne sont pas sans analogie avec ceux de la zootechnie, où la *sélection* est depuis si longtemps mise en pratique. Aujourd'hui ces scrupules délicats doivent disparaître devant les avertissemens de la nécessité, qui nous dit de sa voix la plus grave et la plus solennelle qu'il n'y a plus une faute à commettre (1).

Il est nécessaire à ce sujet de signaler les moyens de prévenir et d'atténuer autant que possible la fatale hérédité morbide qui est un obstacle si puissant au perfectionnement. Les moyens préventifs ou *prophylactiques* qu'il convient d'opposer à l'évolution des germes de maladie dépendent, on le conçoit, de la nature de ceux-ci. Une mère phthisique ou prédisposée aux tubercules ne doit pas allaiter son enfant; elle doit le confier à une excellente nourrice. Les individus nés de parens poitrinaires supportent mal un régime trop animalisé; les viandes blanches et les alimens maigres leur conviennent davantage. En ce qui concerne la profession, ces individus auront soin d'éviter celles qui les exposeraient à respirer des poussières, à subir des alternatives de chaud et de froid, à se livrer à un exercice habituel de la voix. Le séjour dans les stations maritimes du midi et dans les lieux où la phthisie est rare est la meilleure prophylactique contre cette redoutable maladie. Ce qu'il faut particulièrement aux individus prédisposés à la scrofule, c'est un air pur, une nourriture substantielle et tonique, et l'atmosphère maritime du nord-ouest de l'Europe. Ceux qui sont menacés de la goutte ou de la gravelle doivent s'astreindre à la plus grande sobriété et se donner beaucoup d'exercice. La régularité et l'uniformité de la vie sont la règle des prédisposés au cancer. Les individus qui comptent des épileptiques parmi leurs ascendans réclament les soins les plus attentifs. Il faut assurer chez eux le calme de toutes les fonctions, leur interdire tous les excès, leur éviter toutes les fatigues, les mettre à l'abri de toutes les émotions, en un mot éloi-

(1) Relativement aux caractères extérieurs qui peuvent donner quelque idée des aptitudes, il faut consulter les remarquables travaux de M. Quetelet, résumés dans le récent ouvrage qu'il a publié sous le titre de *Anthropométrie*.

gner d'eux tout ce qui excite. Les prédisposés à la folie doivent être traités d'une façon analogue, c'est-à-dire avec une grande douceur; il faut tâcher d'endormir chez eux les passions. L'existence qui leur convient le mieux est celle où il n'y a ni forte activité intellectuelle à dépenser, ni gloire, ni fortune à espérer. Prévenir ou enrayer au sein même des individus le développement des germes morbides n'est ici que l'accessoire; le principal est d'empêcher le passage de ces germes dans les nouvelles générations. Or, pour atteindre ce résultat, il n'importe pas seulement de multiplier et de faciliter les mariages conformes aux lois de l'hygiène et de la morale, il faut encore s'opposer aux alliances d'où il ne peut sortir que des enfans misérables d'esprit et de corps. Les médecins doivent employer toute leur influence pour défendre l'union de deux époux atteints l'un et l'autre dans les profondeurs de leur constitution par une prédisposition aux diverses névroses, aux tubercules, à la scrofule, etc. Quand l'un des deux époux a des antécédens héréditaires morbides, le médecin doit insister tout au moins sur la nécessité de donner, comme conjoint à l'individu qui n'est pas d'une constitution irréprochable, un époux ou une épouse d'un état de santé parfait, d'une force et d'une sexualité supérieures, et surtout d'un tempérament contraire. De la sorte, on atténue plus ou moins les chances de contamination héréditaire auxquelles il serait préférable de ne pas exposer du tout sa progéniture. C'est là une question trop délicate pour que nous y insistions ici. Nous devons dire quelque chose cependant des unions entre consanguins, qui ont donné lieu à de si vives controverses dans ces dernières années. Certains médecins et anthropologistes, M. Broca et M. Bertillon entre autres, soutiennent que les races les moins mélangées, les plus pures, résistent mieux que les races croisées aux causes de dégénérescence. D'après eux, les méfaits attribués à la consanguinité dépendent de motifs tout à fait étrangers, et principalement des affections héréditaires des ascendans. Trousseau et Boudin affirment de leur côté que les mariages entre individus de la même famille engendrent souvent des produits malsains, des fous, des idiots. Le différend semble être terminé aujourd'hui en faveur des partisans de la première opinion. Tout dernièrement encore, M. Auguste Voisin a constaté, en interrogeant les parens de plus de 1,500 malades de Bicêtre et de la Salpêtrière, que l'état d'aucun de ces malades ne pouvait être attribué à l'influence de la consanguinité. Si celle-ci était une cause aussi décisive de dégénérescence, on en aurait vu les effets parmi cette foule d'aliénés et d'idiots.

En tout cas, et quelque exagération qu'il puisse y avoir chez les théoriciens de l'hérédité, celle-ci a une part incontestable dans la genèse du tempérament et du caractère, et la réalité de ce fait suffit

pour autoriser toutes les pratiques de nature à faciliter la transmission des meilleures aptitudes. A Rome, les femmes les plus remarquables et les plus respectées apportaient parfois à une autre famille, du consentement de leurs époux, la supériorité de leur sang. Quintus Hortensius, ami et admirateur de Caton, n'ayant pu obtenir sa fille Porcia, lui demanda sa femme Marcia, et Caton la lui céda. La grossièreté de pareilles coutumes choque notre délicatesse, mais elle s'explique très bien par le désir qu'avait le chef de la famille romaine d'assurer à ses descendans la plus mâle vigueur et les plus solides vertus. — Dans notre ancienne société, le maintien des maîtrises, des charges, des professions dans les mêmes familles, où elles se continuaient de père en fils, a eu pour origine et pour base l'observation inconsciente de la transmission héréditaire des aptitudes, et M. Sédillot regrette que les bouleversemens de la société moderne aient fait disparaître cette tradition salutaire, qui astreignait moralement, à tous les degrés de l'échelle sociale, le fils à remplacer le père. C'est là encore un souvenir qui ne doit pas être oublié des races qui ont souci de leur propre perfectionnement.

Ce qu'elles ne doivent pas perdre de vue non plus, et ce qui est d'une application plus facile, ce sont les préceptes d'une vigilante et intelligente éducation. Sous ce rapport, les hommes qui ont le plus de souci de l'avenir de la France n'ont aujourd'hui qu'une opinion : il faut fortifier les nouvelles générations en donnant une plus grande place aux exercices corporels et en fatiguant moins les enfans de travaux funestes à la santé. Il ne s'agit pas de toucher aux études classiques ni aux humanités, qui demeureront le principal élément de la culture morale, il est question seulement de rechercher si les enfans ne pourraient pas faire connaissance un peu plus vite et un peu mieux avec les trésors de la latinité et de l'hellénisme, et vivre un peu plus dans le commerce des choses modernes. Il y en a beaucoup qu'on ne leur enseigne pas et qu'on pourrait leur enseigner au grand bénéfice de leur développement intellectuel. Ce n'est pas le lieu d'y insister ici; mais il semble et personne ne doute que, par une éducation très forte et hardiment rénovatrice, il soit possible, sinon de changer la face d'un peuple, comme le disait Leibniz, au moins de détruire la plupart des causes de décadence auxquelles il s'abandonne en l'absence d'une discipline convenable.

La conviction qu'il est possible de réagir contre les impulsions dangereuses de l'hérédité et de triompher des tyrannies fatales, au moins dans le domaine moral, est d'ailleurs une des plus salutaires qu'on puisse répandre et accréditer dans le monde. Vouloir fortement, c'est déjà pouvoir. Quand même il ne serait pas aussi facile

qu'il l'est en réalité de dompter les énergies aveugles par le seul ascendant d'une volonté résolue et clairvoyante, il y aurait encore des raisons pour faire croire aux hommes qu'ils sont maîtres de se modifier, de s'amender, qu'ils ne sont pas les jouets d'un inflexible destin, et qu'il ne leur est pas permis de céder sans résistance et sans remords à leurs mauvais instincts. Croyons à la puissance de l'hérédité en tant qu'elle peut devenir un moyen d'amélioration et de libre perfectionnement. N'y croyons plus au cas où l'on prétendrait qu'elle exerce un despotisme tellement absolu qu'il y aurait de la témérité à refuser de le subir. L'éducation ne doit pas seulement se proposer de perfectionner les hommes, elle doit entreprendre aussi de leur inspirer le désir du perfectionnement en leur démontrant qu'ils sont perfectibles. Associée à la culture judicieuse de l'hérédité bienfaisante, l'éducation triomphe ainsi de l'hérédité malfaisante et renouvelle les générations.

Il ne faudrait pourtant pas accorder à l'éducation une influence exagérée, ni prétendre qu'elle puisse à elle seule provoquer des supériorités très éminentes. Elle n'a qu'une influence limitée, comme l'hérédité elle-même. Le génie échappe à l'une comme à l'autre. Le génie, c'est-à-dire l'expression la plus parfaite et la plus complète de l'esprit considéré comme force librement créatrice, ah! voilà tout ensemble l'éternelle consolation et l'éternel désespoir de notre nature! Il console, puisqu'il est la source de toute lumière et de tout ravissement; il désespère, justement parce qu'il est rare, exceptionnel, capricieux, étrange, dédaigneux de la familiarité de ceux qui voudraient connaître son secret mystérieux, obstinément rebelle aux efforts de ceux qui entreprennent de le soumettre, bref tout à fait en dehors de la logique et de la discipline du commun des hommes. C'est un arbre gigantesque dont les fruits sont l'aliment des siècles, et qui croît dans des conditions telles qu'on n'en saurait pas plus prévoir ou provoquer la genèse que régler l'existence ou calculer la fécondité. Il faut attendre humblement et patiemment qu'il plaise à la Providence de nous en procurer le bénéfice. Heureusement les hommes de génie ne sont pas indispensables à l'humanité. Plus la moyenne générale d'une nation s'élève, moins ils deviennent nécessaires. Or la moyenne générale s'élève irrésistiblement quand la volonté et l'initiative de tous les citoyens n'y ont plus qu'un sincère désir : celui de se perfectionner. La culture héréditaire, par sélection impitoyable des causes de dégénérescence au profit des causes d'amélioration, peut être recommandée avec confiance aux nations jalouses de conquérir ainsi le premier rang dans le monde.

FERNAND PAPILLON.

LE SENS DU BEAU

CHEZ LES BÊTES

LE DARWINISME PSYCHOLOGIQUE ET LA PSYCHOLOGIE COMPARÉE.

I. *L'Origine des espèces*, par Ch. Darwin, trad. par M. Moulinié; 1873. — II. *La Descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, par Ch. Darwin, trad. par M. Moulinié; 1872. — III. *The expression of the emotions in man and animals*, by Ch. Darwin, London 1873. — IV. *L'Instinct, ses rapports avec la vie et avec l'intelligence*, par H. Joly, 2e édit., 1873. — V. *La Sélection naturelle*, essais par A. R. Wallace, trad. par M. Lucien de Candolle, 1872. — VI. *Hœckel et la théorie de l'évolution en Allemagne*, par M. Léon A. Dumont, 1873. — VII. *La Genèse des espèces*, par M. H. de Valroger, 1873. — VIII. *Le Beau et son Histoire*, par M. Ph. Gauckler, 1873.

Sans s'inquiéter des étonnemens qu'il provoque et des colères qu'il soulève, le darwinisme poursuit sa carrière avec une inaltérable sérénité. Aidé presque autant par les maladresses de quelques-uns de ses adversaires que par le zèle de ses amis, il cède naturellement aux souffles heureux qui le poussent. Ceux qui l'observent d'un œil attentif peuvent constater que depuis cinq années il a fait un pas considérable et décisif dans des voies que précédemment il avait entrevues, mais non tentées. A ses débuts, il s'était enfermé, ou peu s'en faut, dans les limites des sciences naturelles : c'était à la géologie, à l'anatomie, à la physiologie, qu'il demandait les preuves de ses affirmations. M. Charles Darwin pensait, il est vrai, que le livre sur *l'Origine des espèces* pourrait jeter du jour sur la descendance zoologique de l'homme; toutefois il n'abordait pas encore de front ce redoutable problème. Bientôt, entraîné par le courant de ses propres études, excité aussi par l'intrépidité

d'auxiliaires tels que les savans Huxley et Hæckel, le chef de la doctrine s'est enhardi et a franchi sa dernière étape. Il a posé à part, en termes explicites, dans un traité spécial, le problème de notre généalogie animale; mais aussitôt il a compris qu'en touchant à l'homme il était obligé d'élever son point de vue et d'agrandir sa méthode. Pour décider si l'homme est le descendant modifié de quelque forme préexistante, s'est dit M. Darwin, il faut s'enquérir si l'animal varie dans ses facultés mentales comme dans sa conformation corporelle, si les variations de l'esprit se transmettent et s'accumulent héréditairement comme les variations du corps. Dès lors l'analyse des puissances esthétiques, morales, intellectuelles, s'ajoutait inévitablement à l'étude des métamorphoses de la structure. On avait eu le transformisme physiologique, on allait avoir le darwinisme psychologique.

Cependant, comme il était aisé de le prévoir, la nécessité de recourir à la psychologie comparée devait bientôt être sentie aussi dans le camp opposé. Philosophes et naturalistes comparent donc aujourd'hui l'esprit des bêtes avec la raison humaine, — les uns pour montrer que celle-ci n'est que l'allongement de celui-là, les autres afin d'établir qu'entre les deux il y a une coupure, un hiatus, un abîme peut-être. Déjà depuis plusieurs années, il faut le dire, des zoologistes d'une science éminente, MM. Louis Agassiz et de Quatrefages entre autres, avaient pris les devans. Les philosophes tardaient un peu, et la *Revue* les pressait de hâter le pas (1); mais bientôt, comme si cet appel avait été entendu, des ouvrages approfondis et d'un incontestable intérêt étaient publiés en même temps des deux côtés. Sans attendre davantage, il y a lieu d'examiner ce que ces tentatives en sens inverse ont apporté de lumière dans un débat qui prend trop souvent le caractère d'une guerre violente, et qui tournera au profit de la vérité dès qu'on n'y sera plus animé que de l'amour de la science.

Parmi les évolutionistes aux yeux desquels la raison de l'homme n'est que l'instinct de l'animal graduellement agrandi, M. Darwin garde le premier rang. L'ouvrage sur *la Descendance de l'homme et la sélection naturelle*, le livre tout récent sur *l'Expression des émotions chez l'homme et chez les animaux*, composent ensemble une vaste théorie où le problème de nos origines intellectuelles et morales prédomine sur celui de notre filiation organique. C'est donc aux idées de M. Darwin contenues dans ces deux ouvrages que la discussion critique doit principalement s'appliquer tout en tenant grand compte des écrits qui, sans être sortis de sa plume, appuient

(1) Voyez, dans la *Revue* du 15 juin 1869, l'étude intitulée *l'Atome et l'esprit*.

son système. Quant à ses adversaires, — je ne parle que de ceux qui étudient au lieu de s'irriter, — leur nombre est plus considérable et leur science plus forte qu'on ne le croit. On s'est trompé sur leur puissance réelle parce que jusqu'à présent leurs argumens étaient épars çà et là, accidentellement invoqués dans des traités scientifiques ou dans des morceaux de polémique qui ne visaient pas droit au nœud de la difficulté. Un jeune psychologue, M. Henri Joly, a rassemblé, complété à beaucoup d'égards et coordonné sous une forme méthodique les faits abondans qui semblent déceler entre l'instinct de l'animal et l'entendement de l'homme non pas seulement de simples degrés d'évolution, mais des différences profondes. Le livre intitulé *l'Instinct, ses rapports avec la vie et l'intelligence* est habilement composé, plein d'analyses fines et de vues qui ne manquent pas de nouveauté. Quoique l'examen du transformisme n'y occupe que peu de pages, au fond cet ouvrage se trouve être une réponse au darwinisme psychologique. Les pièces essentielles du procès sont donc réunies, et dès à présent on peut chercher ce qu'a produit cette rencontre nouvelle où savans et philosophes ont lutté après s'être mutuellement emprunté leurs armes. Pour le trouver, il suffira de concentrer l'attention sur l'idée dominante du savant anglais et d'examiner si l'animal, comme le soutient M. Darwin, porte en lui-même le germe complet de la faculté esthétique. A l'entendre et malgré l'énormité de la distance apparente, le plaisir qu'éprouve une poule à voir le riche plumage de son coq et la noble jouissance que nous goûtons devant la Vénus de Milo ne sont que deux degrés extrêmes d'une même puissance esthétique transmise et lentement amplifiée par le travail mille et mille fois séculaire de l'évolution; bien plus, c'est la faculté esthétique de l'animal qui, par un éclectisme conscient et merveilleux, recueille dans les espèces inférieures et réunit peu à peu toutes les perfections dont l'ensemble composera finalement la supériorité éminente de la nature humaine. Ces propositions sont-elles aussi vraies que nouvelles, aussi certaines qu'inattendues? Si l'illustre savant a raison ou tort à l'égard de ce prodigieux transformisme, il aura également tort ou raison en ce qui touche l'évolution toute pareille de la faculté morale léguée par l'animal à l'homme. Pour le savoir, nous nous bornerons à examiner ici comment M. Ch. Darwin en est venu à donner une telle importance au point de vue esthétique, — quels sont les faits qui d'après lui attestent la présence de la faculté du beau chez la bête, — si ces faits ont été exactement interprétés, — enfin si l'animal, ramené à sa juste mesure intellectuelle, peut être légitimement regardé comme l'ancêtre de l'homme raisonnable.

I.

En étudiant les premiers chapitres du livre sur *la Descendance de l'homme*, on se persuade que l'auteur attribue aux diverses puissances mentales de la bête une part égale dans le travail d'enfantement de nos facultés. Sensations de plaisir et de douleur, perception de l'utile, sens moral, inclinations sociales, don de l'expression, sentiment religieux même, l'animal contient toutes ces dispositions, toutes ces aptitudes à l'état de semence, et aucune ne paraît l'emporter sur les autres en énergie ou en fécondité. Le sentiment du beau inscrit sur la liste semble au premier aspect n'y figurer que comme l'un quelconque de ces germes dont l'épanouissement définitif sera l'esprit humain, car deux pages à peine, dans l'exposition théorique, sont employées à signaler chez l'animal les naissantes lueurs de la faculté esthétique. Après la lecture complète de l'ouvrage, on est détrompé; on s'aperçoit que l'aptitude de l'animal à connaître et à goûter le beau revient sans cesse, agit avec une périodicité constante, et joue presque le rôle de maître ressort dans le mécanisme compliqué de l'évolution intellectuelle.

Comment un principe aussi peu physiologique, aussi rationnel, aussi spirituel en un mot, s'est-il glissé au cœur d'une doctrine essentiellement naturaliste? Comment s'y est-il établi au point d'être l'indispensable complément du transformisme en général et peut-être l'agent principal du transformisme mental ou psychologique? Il est nécessaire et il sera curieux de le découvrir.

Dans le système de l'évolution, les êtres organisés, les animaux surtout, sont, pour se conserver, condamnés à une guerre contre la nature, où les plus forts sont vainqueurs et vivent, où les plus faibles sont vaincus et meurent. Cette guerre terrible, cette concurrence vitale revêt deux formes différentes : quand le but poursuivi n'est que la conquête de la nourriture et la résistance aux élémens, la lutte est appelée combat pour la vie; lorsque la fin cherchée par l'animal est la propagation de l'espèce, la lutte s'appelle combat pour la reproduction. Le combat pour la vie met l'animal en présence de la faim, du froid, des maladies. Les plus vigoureux, les mieux armés, les mieux vêtus, triomphent de ces influences hostiles, tandis que les chétifs, les débiles y succombent. Il résulte de là une sorte de triage, de choix fatal, d'élection brutale, mais inévitable, en faveur des mieux doués. C'est la sélection naturelle à son premier degré. Ces couples vigoureux, restés seuls, s'unissent entre eux, et, robustes comme ils le sont, ils donnent naissance à des rejetons robustes, ils font souche d'animaux résistans et puis-

sans à leur image, ils augmentent le nombre des élus. C'est le second degré de la sélection naturelle. En voici le troisième degré : à mesure que ces animaux rencontrent de nouvelles difficultés à surmonter, certains de leurs organes utiles à la lutte se fortifient, se développent, et deviennent en s'accroissant des différences individuelles. Ces différences avantageuses se transmettent par l'hérédité; en se transmettant, elles s'accumulent, s'exagèrent, et à l'aide des siècles elles constituent enfin des espèces nouvelles.

Ce qui caractérise la sélection naturelle, c'est qu'elle est inconsciente. Le choix qu'elle suppose est aveugle; l'animal n'y apporte que l'élan de l'instinct de la conservation individuelle : aussi ne suffit-elle pas à expliquer l'acquisition de certains avantages corporels, de certaines facultés mentales, qui ne sont pas nécessaires au combat de la vie. Elle ne rend pas raison des caractères très frappans, quoique secondaires, qui distinguent les animaux de sexe différent, et qui donnent au mâle l'éclat visible d'une puissance et d'une supériorité d'ailleurs inutiles dans la bataille pour l'existence. La grandeur de la taille, la vigueur, les dispositions belliqueuses, les armes offensives et défensives, les colorations fastueuses, les ornemens variés, la voix et le chant, les émanations odoriférantes, sont généralement des priviléges que possèdent les mâles. Quel en est le but? Plus on observe et plus on s'assure que ce ne sont pas là des moyens nécessaires de conservation individuelle; dépourvues d'armes et d'ornemens, les femelles n'en subsistent pas moins en reproduisant leur espèce. Quant aux mâles sans vigueur, sans attraits, ils réussiraient néanmoins dans le combat pour la vie, bien plus ils deviendraient pères et pourraient laisser une nombreuse lignée, s'ils n'avaient point pour concurrens redoutables d'autres mâles plus robustes et mieux doués. Les avantages dont ces derniers sont comblés ne sauraient donc avoir d'autre fin que la victoire dans les luttes contre leurs rivaux en amour, et la séduction des femelles par le charme souverain qu'exerce la beauté.

Ce n'est point là une imagination vaine. Lorsque nous contemplons deux mâles se livrant un combat à outrance en présence de la compagne qui doit être la récompense du vainqueur, ou bien quand nous voyons plusieurs mâles déployant à l'envi la richesse de leur plumage et se livrant aux gestes et aux poses les plus grotesques devant une assemblée de femelles, juges du tournoi, qu'en penser? On ne peut douter que ces animaux, bien qu'obéissant à un instinct impérieux, ne sachent ce qu'ils font et n'exercent d'une façon consciente leurs capacités physiques et leurs facultés mentales. Or ces attitudes des mâles, ces manéges de coquetterie, cet étalage de leur parure et ce déploiement calculé de leurs avantages impliquent chez les

femelles une aptitude à discerner ce qui est digne d'être admiré et une faculté de choisir en conséquence de cette admiration.

Mâles et femelles ont donc des caractères et des facultés mentales qui s'appellent et se répondent. Il y a choix des uns par les autres. Ce choix, c'est la sélection sexuelle. Les effets en sont considérables. L'homme, on le sait, améliore la race de ses coqs de combat par la sélection de ceux qui sont victorieux dans l'arène. De même les mâles les plus forts, les plus belliqueux ou les plus habiles dans l'art pacifique de la séduction ont prévalu dans la nature, et par eux s'est perfectionnée la race naturelle. Leurs avantages, quoique légers au commencement, se sont transmis et accrus par l'hérédité, épurés par les éliminations meurtrières de la rivalité. Il s'en est suivi des degrés croissans de variabilité qui ont peu à peu consommé l'œuvre de la sélection sexuelle en suscitant non-seulement des races plus belles, mais encore des races nouvelles. A ce résultat magnifique, les femelles ont contribué dans une égale proportion, car, guidées par leur exquise sensibilité, elles ont longtemps choisi, *trié* les mâles les plus riches en qualités attrayantes, et ont constamment ajouté à leur beauté. Les deux sexes devaient donc avoir, et, quelque surprenante que paraisse cette affirmation, ils ont réellement la faculté esthétique : les mâles, pour être conscients de leur propre beauté et la faire rayonner à volonté aux yeux éblouis de leurs admiratrices, — celles-ci pour sentir cette beauté, la reconnaître, la choisir et la léguer aux générations futures.

On comprend maintenant quelle logique irrésistible a poussé l'auteur de *l'Origine des espèces* à élargir si étonnamment sa première conception. On voit par quelle pente il est arrivé à faire du transformisme une question de psychologie comparée, et enfin comment dans cette psychologie l'esthétique a prédominé. Les faits, qu'il connaît mieux que personne, semblent lui donner raison. Notre devoir est donc de les exposer d'après lui-même, non pas tous, mais les plus frappans. On reproduira ici loyalement ceux qui militent le plus en faveur de sa théorie, sauf à peser ensuite l'interprétation qu'il en a fournie.

Au plus bas degré de l'échelle zoologique, la science ne constate ni sélection sexuelle, ni facultés esthétiques. Dans les classes inférieures d'animaux, les deux sexes, souvent réunis sur le même individu, ne sauraient évidemment produire et développer en eux-mêmes des caractères distinctifs. D'autres fois les sexes sont séparés, mais les animaux, étant fixés d'une façon permanente à certains supports, sont incapables soit de se chercher, soit de lutter contre des rivaux. Il est d'ailleurs reconnu que ces êtres imparfaits ont des

facultés trop obtuses pour éprouver des sentimens de rivalité et pour apprécier le mérite de la beauté. Ainsi les protozoaires, les coléantères, les échinodermes, les scolécides, n'offrent pas de véritables caractères sexuels secondaires, et si de nombreux coraux, quelques méduses, certains oursins sont plus brillamment rayés et nuancés que leurs femelles, nulle raison n'autorise à supposer que la sélection sexuelle soit la cause de ces différences. L'opinion la plus probable, c'est que les magnifiques teintes dont sont revêtus beaucoup d'animaux inférieurs sont le résultat d'actions chimiques ou de la structure élémentaire des tissus. Voilà, ce semble, déjà une bien large exception à la règle, une brèche anticipée à la théorie. M. Darwin n'en est pas troublé, et passe aux mollusques.

Les mollusques, les annélides, les crustacés inférieurs, ne fournissent pas d'observations décisives à l'appui de la sélection sexuelle. Chez ces êtres si pauvres d'organes et de facultés, les différences caractéristiques des sexes sont ou nulles ou faibles, ou peu saillantes. Ce n'est pas qu'ils n'offrent des particularités intéressantes. On ne peut s'empêcher de noter, avec M. L. Agassiz, les amours des limaçons, la cour qu'ils se font, et les mouvemens pleins de séduction qui préparent leur union définitive. Le regard est charmé par les riches couleurs des coquillages, même de ceux qui n'habitent que le fond des mers. Cependant, si un choix réciproque de la part des gastéropodes terrestres ou des mollusques marins est jusqu'à un certain point concevable, cette élection volontaire est en dehors des probabilités. Les crustacés supérieurs manifestent des facultés mentales plus élevées. Alertes, méfians, parfois constructeurs passables, belliqueux même, ils revêtent dans certaines familles de vives couleurs à l'âge adulte. Peut-être sont-ils ornés à ce moment pour attirer la femelle.

Les arachnides sont encore mieux partagées. Dans quelques espèces d'araignées, les différences de coloration sont tranchées : le vert pâle, le jaune éclatant, le rouge vif, apparaissent sur le corps ou sur les pattes annelées des mâles adultes. Les araignées font preuve d'intelligence; elles témoignent une grande affection maternelle pour leurs œufs, qu'elles entourent d'enveloppes soyeuses. Leurs sens sont très aigus. Plusieurs espèces de théridions produisent un son stridulent que les femelles entendent et comprennent. Il y a par conséquent apparence que les couleurs des araignées sont généralement le résultat de la sélection sexuelle. Des doutes subsistent cependant : les assiduités lentes et très prolongées de ces animaux en rendent l'observation très malaisée. Leurs amours ont souvent une fin tragique. Le naturaliste Geer vit un mâle qui au milieu de ses caresses séductrices fut tout à coup saisi par l'objet

de ses prévenances, enveloppé dans la toile de la femelle et dévoré par elle.

Les mœurs matrimoniales des insectes sont plus faciles à décrire, et la théorie de la sélection sexuelle y rencontre en foule des faits qu'elle croit concluans. Ne sommes-nous pas trop enclins à méconnaître la beauté des insectes à cause de leur petitesse? Si l'on pouvait imaginer un chalcosome mâle, avec sa cotte de mailles bronzée et ses grandes cornes complexes, grossi jusqu'aux proportions d'un cheval, ce serait un des animaux les plus imposans de la terre. Tels qu'ils sont et tels que nous les voyons, les insectes brûlent d'une ardeur belliqueuse. Enfermez deux grillons ensemble, ils se battront jusqu'à ce que l'un des deux expire. Les mantes savent manœuvrer et se servir de leurs membres antérieurs comme les hussards de leur sabre. Les papillons tourbillonnent rapidement, essayant de se porter des coups mortels. C'est une femelle qui est presque toujours la cause et le prix de la lutte. Celle-ci, chez les cerceris par exemple, assiste au duel avec une apparente indifférence; mais elle attend le vainqueur et s'envole tranquillement avec lui, comme touchée par la beauté des vertus guerrières. Plus sensibles encore peut-être aux attraits pacifiques, les femelles des insectes comprennent et goûtent les douceurs de la mélodie. Quand les forêts tropicales retentissent des cris des cicadés, quand les fulgorides, ces chanteurs nocturnes, font vibrer l'appareil résonnant dont ils sont pourvus, ce sont là, dit un naturaliste, les sommations de l'amour; les femelles accourent et tournent autour des mâles tambourinans. Quelquefois deux et même trois artistes, placés à distance, chantent alternativement, semblables aux bergers de Théocrite. Amaryllis écoute, juge et choisit le musicien le plus accompli. De la sorte, les organes sonores de l'insecte se fortifient par l'exercice. Comme les meilleurs instrumentistes sont préférés par les femelles, leurs facultés se transmettent à coup sûr et se perfectionnent par l'accumulation et les modifications héréditaires. Fondés sur un choix attentif, ces appariages ne peuvent être subits : une cour plus ou moins longue les prépare. Quand, par une tiède soirée, des nuées de cousins s'élèvent et s'abaissent tour à tour dans l'air tranquille, c'est que les mâles courtisent leurs futures compagnes.

Privés de la puissance musicale, les papillons ont en revanche, plus que tous les autres insectes, la splendeur visible de la coloration. Aucun langage ne saurait décrire la magnificence de certaines espèces tropicales. Cette richesse de nuances et de dessins est-elle le privilége exclusif des mâles? Pas toujours; il est des espèces où les femelles ont les ailes peintes et ornées plus brillamment encore

que les mâles. Il arrive aussi que les sexes ne diffèrent pas. Cependant, quand il y a différence, en règle générale le mâle est plus beau et s'éloigne le plus du type de coloration de l'espèce. Les papillons ont conscience de leur beauté, puisqu'ils l'étalent. En effet, c'est le plus souvent la surface supérieure de leurs ailes qui offre le plus d'éclat; c'est aussi celle qui est le plus en évidence, et l'on voit l'insecte au repos exécuter de légers mouvemens de haut en bas qui semblent avoir pour but de faire remarquer sa ravissante parure. Au contraire, les géométrides et les noctuées quadrifides, chez lesquels le dessous des ailes est plus panaché et plus étincelant que le dessus, redressent sur leur dos les organes du vol et les maintiennent longtemps dans cette position, comme pour n'en montrer que la partie éclatante. Enfin les lépidoptères nocturnes ne manifestent pas cette espèce de coquetterie, que l'obscurité où ils volent rend inutile. Ce dernier fait offre donc la contre-épreuve des précédens; mais on a d'autres preuves de la sûreté avec laquelle ces animaux reconnaissent et distinguent les couleurs. Le sphinx aperçoit de très loin la fleur qui lui convient et s'abat sans hésitation sur le bouquet désiré : il entre quelquefois dans les appartemens, attiré par les couleurs des papiers de tenture. Il est capable, on le voit, d'admirer les belles teintes et sur l'insecte son semblable et ailleurs. On peut en conclure que les femelles ont une préférence marquée pour les mâles les plus brillans et qu'elles sont attirées par eux. Dans toute autre hypothèse, les ornemens merveilleux des lépidoptères seraient sans motif.

Si les papillons sont aptes à discerner les degrés de la beauté, les poissons le seront à plus forte raison, car M. Darwin affirme qu'ils possèdent une haute organisation mentale. Il cite la sensibilité délicate de l'épinoche, la martiale bravoure du saumon, la sollicitude paternelle du géophagus et du pomotis. Ainsi doués, comment n'auraient-ils pas le sens esthétique? Aucune observation directe ne démontre, il est vrai, qu'ils l'aient effectivement, mais une multitude de faits exigent qu'on le leur attribue. A l'époque du frai et par conséquent du choix matrimonial, le corps de la plupart des mâles brille d'un éclat éblouissant; le saumon mâle se marque sur les joues de bandes orangées, le brochet des États-Unis offre des teintes chatoyantes et irisées d'une prodigieuse intensité de ton. Au contraire après le frai, quand l'heure des séductions est passée, les couleurs pâlissent, les phosphorescences s'éteignent. Il y a plus : qu'un poisson soit battu dans un combat d'amour, soudain, en même temps que sa fierté tombe, sa fleur de beauté se fane. Qu'en ferait-il? Il va cacher sa honte et sa disgrâce. Le but de ces colorations printanières est donc manifeste : ce sont des magnificences

destinées à éblouir les regards des femelles, qui en sentent le prix, n'en doutons pas. Quelquefois cependant les rôles sont changés et les attributs inverses. On rencontre par exception des femelles de poissons aussi brillantes que leurs mâles sont ternes et médiocrement ornés. Qu'importe? Dans ce cas, la faculté esthétique se déplace : c'est le mâle qui admire, et c'est lui qui choisit.

Après un rapide coup d'œil jeté sur les amphibiens et sur les reptiles, M. Darwin arrive au monde des oiseaux. Il s'attarde dans cette région féerique, il s'y oublie; il en décrit les éblouissans tableaux pendant quatre chapitres, tandis que les mammifères n'en obtiendront que deux. Le lecteur n'a pas à s'en plaindre, il se laisse aller à jouir des spectacles variés et nouveaux qui se déroulent devant lui. Rien de mieux. On doit cependant se tenir sur ses gardes et redoubler d'attention, si l'on ne veut être fasciné par la doctrine enchanteresse. Les oiseaux en effet ont bien l'air de donner gain de cause à la théorie de la sélection sexuelle, car, d'après M. Darwin, ils sont peut-être de tous les animaux, l'homme excepté, ceux qui ont le sentiment esthétique le plus développé, et pour le beau presque le même goût que nous. Les faits produits à l'appui de cette assertion inattendue sont innombrables; citons les plus frappans.

Presque tous les oiseaux mâles sont belliqueux. Ils se servent pour se battre de leur bec, de leurs ailes, de leurs pattes, de leurs ergots. C'est ce que font chaque printemps nos rouges-gorges et nos moineaux. Les plus petits de tous, les oiseaux-mouches, sont les plus querelleurs. M. Gosse en a vu deux se saisir par le bec et pirouetter jusqu'à tomber à terre enlacés et frémissans. Habituellement les combats ont lieu en présence des femelles, qui en attendent l'issue dans l'impassibilité. Certaines de ces luttes ont pour but la conquête violente d'une femelle; mais d'autres combats semblent n'être que simulés et ne tendre qu'à étaler les avantages des mâles devant leurs compagnes, dont le choix est guidé par leur admiration pour les qualités héroïques et la beauté des prétendans.

La musique vocale, le chant avec ses notes si diverses et ses modulations si graduées est l'un des principaux moyens de séduction de l'oiseau. D'après un observateur très exercé, Montagu, les mâles des oiseaux chantans ne vont pas à la recherche de la femelle. Ils se perchent dans quelque lieu apparent, exhalent leur mélodie amoureuse, et la femelle, qui reconnaît cet appel, vole vers le chanteur, si celui-ci a su l'attirer et la charmer. Bechstein, qui a toute sa vie gardé et élevé des oiseaux, assure que le canari femelle choisit toujours le chanteur le plus habile; il ajoute que dans l'état de nature la femelle du pinson sait distinguer sur cent mâles celui qui l'emporte par le talent musical. On cite un bouvreuil qui avait

appris à siffler une valse allemande. Quand on l'eut introduit dans une chambre où étaient réunis des oiseaux captifs, et dès qu'il eut exécuté son air favori, linottes et canaris femelles s'approchèrent et prêtèrent l'oreille avec la plus curieuse attention. Aussi certains mâles montrent-ils une ardeur extraordinaire à vaincre leurs rivaux dans le combat du chant, et l'on voit tel oiseau bien doué s'épuiser à chanter jusqu'à tomber raide mort.

Il importe de noter que l'aptitude musicale des oiseaux se manifeste avec plus d'éclat pendant les mois d'appariage. Il en est de même de leur penchant à déployer les ornemens souvent magnifiques dont ils sont décorés. Ils savent exécuter des parades d'amour, des danses, des marches cadencées pendant lesquelles une coquetterie innée fait onduler leurs formes souples et chatoyer l'écrin de leur plumage. Il en est qui vont jusqu'à construire des jardins voûtés en berceau, parés de plumes, de coquilles et de feuilles, à l'ombre desquels ils cherchent à retenir et à charmer l'objet de leur tendresse. Ce sont bien des habitations de plaisance, destinées à produire l'enchantement par l'admiration, puisque les nids sont placés plus haut sur les arbres. Au reste les moyens de séduction des oiseaux sont merveilleusement divers; mais ils savent qu'ils les possèdent et s'en servent avec un art infaillible. Le faisan tragopan dilate à propos les appendices charnus de sa tête. Le calao africain gonfle la caroncule écarlate de son cou en même temps qu'il étale sa queue et laisse traîner ses ailes comme des draperies. Il est constant que chez beaucoup d'oiseaux le plumage d'été n'est qu'un ornement nuptial, et ce fait suppose l'existence du sentiment esthétique chez le mâle aussi bien que chez la femelle.

En suivant sa marche ascendante, en s'élevant des oiseaux aux mammifères, la doctrine de la sélection sexuelle fondée sur la puissance du sens esthétique devrait acquérir une certitude croissante. Le lecteur, qui s'y attend, est un peu déçu. Les faits sont moins saisissans; ils se groupent en faisceau avec moins de complaisance; ils jettent l'esprit du savant anglais dans l'embarras, quelquefois dans le doute. Il reste néanmoins fidèle à sa thèse, mais on sent que c'est à force de souplesse et de dextérité. Voici qui est plus grave encore. « Chez les mammifères, dit M. Darwin, le mâle paraît obtenir la femelle bien plus par la puissance déployée dans le combat que par l'étalage de ses ornemens et de ses charmes. » N'est-ce point surprenant? A mesure que l'intelligence grandit, il se trouve que la force brutale devient prédominante. Comment une telle contradiction n'a-t-elle pas frappé l'habile et avisé zoologiste? Quoi qu'il en soit, son argumentation en souffre et sa conception en est sensiblement affaiblie. On va s'en apercevoir.

Les mammifères mâles l'emportent en général sur les femelles par de visibles avantages. Leurs cornes sont plus longues, plus résistantes, plus aiguës, leurs défenses plus puissantes, leur taille plus haute, leurs muscles plus vigoureux; quelques-uns ont la crinière, que les femelles n'ont pas, et quand les deux sexes l'ont, celle du mâle est plus abondante et plus épaisse. Ce sont là autant d'armes offensives et défensives, utiles dans les combats que les mammifères grands et petits se livrent au temps des ardeurs reproductrices. Cependant tel n'en est pas l'unique but : elles servent à l'animal non-seulement contre ses rivaux en amour, mais encore contre ses ennemis ordinaires. Ainsi la crinière du lion mâle lui est une protection quand il est attaqué par le tigre, le taureau commun défend le troupeau avec ses cornes, l'élan de Suède peut tuer raide un loup d'un coup de ses longs bois; mais lorsque ces appendices sont embarrassans et sujets à s'enchevêtrer dans les buissons, faut-il penser qu'ils ornent du moins le mâle afin de le rendre attrayant? M. Darwin le soupçonne; toutefois il avoue loyalement qu'il ne connaît aucun fait à l'appui de cette opinion. La théorie perd ainsi tout un ordre de preuves. Elle n'est pas moins incertaine à l'égard des préférences que manifestent dans l'appariage tantôt le mâle, tantôt la femelle. Les argumens en sens contraire semblent se balancer. L'impression générale des éleveurs est que le mâle accueille indifféremment une femelle quelconque. De leur côté, les femelles et notamment les chiennes ne sont pas toujours assez prudentes, ni assez difficiles dans leurs choix. Les renseignemens sur les faits de ce genre qui s'accomplissent à l'état de nature sont insuffisans, et on a dû, pour avoir quelques lumières, observer les animaux domestiques; mais ici les expériences sont forcément moins concluantes, car enfin c'est avant tout de l'instinct primitif et naturel qu'il s'agit et non des penchans modifiés par l'homme. Ainsi, quoique le célèbre *Monarque* n'ait jamais consenti à s'apparier avec l'illustre mère de *Gladiateur*, — quoique les étalons de grande race soient dédaigneux et difficiles au plus haut point, — quoiqu'il faille tromper certaines jumens de sang noble pour leur faire agréer le cheval qu'elles n'ont pas choisi, la question reste obscure. M. Darwin la tranche; il ne la résout pas.

Les considérations relatives à l'influence que la voix du mâle exerce sur le sens esthétique de la femelle chez les mammifères sont aussi peu décisives. Certes il n'est pas difficile d'établir que presque tous les animaux mâles se servent de leur voix bien plus dans la saison de l'appariage qu'en tout autre temps; il est même intéressant de constater qu'à cette époque la gorge grossit chez les cerfs, et que les jeunes cerfs au-dessous de trois ans ne mugissent

pas. La curiosité est satisfaite d'apprendre que le gorille mâle a une voix effrayante, qu'un gibbon a la faculté remarquable d'émettre la série complète et correcte des notes musicales d'une octave ; mais quel est au juste l'élément esthétique à dégager de ces observations? On ne le dit pas. Bien plus, après s'être demandé si les singes les plus bruyans et les plus babillards ont acquis leur voix puissante pour supplanter leurs rivaux et séduire les femelles, M. Darwin avoue qu'il ne prétend point en décider, et qu'il se borne à considérer cette conclusion comme la plus probable; — encore un point où le système faiblit. Il se relève un peu, nous en convenons, à l'endroit où il est traité des ornemens des mammifères, des houppes, des barbes, des chevelures qui les décorent, des couleurs souvent brillantes dont sont teints leur poil et les parties nues de leur corps. Que ces coiffures naturelles, que ces touffes lisses ou frisées, que ces favoris abondans, remarquables surtout chez certaines espèces de singes, soient en vue de la protection ou de la défense, on ne peut le soutenir. D'autre part, ces villosités sont le privilége des mâles, tandis que les femelles en sont dépourvues, et l'abondante croissance de ces poils coïncide avec l'âge adulte et signale le moment de la reproduction. Par conséquent, dans la plupart des cas, et particulièrement sur la robe des antilopes et des singes, il y a lieu d'induire que les touffes de poils ont été acquises pour l'ornementation. Selon toute probabilité, les mâles ainsi ornés ont été préférés par les femelles, et les appendices velus se sont accrus de plus en plus par voie de sélection. Il a dû en être de même de la nuance des poils et des couleurs de la peau nue. On a fréquemment noté que le mâle est plus fortement et plus richement coloré que la femelle. Les ruminans en offrent des exemples curieux. Dans la magnifique antilope appelée *oréas derbianus*, le corps est plus rouge, le cou plus noir, la bande blanche intermédiaire plus large chez le mâle. Le cerf axis, à l'âge adulte, est superbement coloré et moucheté. Parmi les quadrumanes, les *cercopithécus cynosurus* et *griseo-viridis* offrent une coloration merveilleuse : une partie du corps, chez le mâle seulement, est d'un vert ou d'un bleu des plus éclatans, et contraste vivement avec la peau nue du bassin, qui est d'un rouge écarlate. Le mandrill mâle est vraiment sans pareil: son visage est d'un beau bleu, tandis qu'un rouge ardent dessine le contour du nez et en colore l'extrémité. Ce qui donne à ces faits une certaine portée, c'est que, d'après plusieurs naturalistes, les mammifères se montrent attentifs à la couleur de leurs congénères et à celle des animaux qui ne sont pas de leur espèce. L'éléphant africain et le rhinocéros attaquent avec fureur les chevaux blancs ou gris. Les étalons à demi sauvages recherchent les jumens de leur

couleur. On cite une femelle de zèbre qui refusait tout appariage avec un âne, et qui l'accepta dès qu'on l'eut peint des couleurs du zèbre. Nous ne contestons nullement ces faits, nous admettons même qu'ils sont encore plus vrais et plus nombreux qu'on ne le dit; seulement il faudra examiner si cette aptitude à remarquer et à distinguer la couleur constitue une faculté de l'ordre esthétique, ou si elle n'est qu'une simple sensation perceptive des différences d'espèce et de sexe.

Il est permis d'incliner dès à présent dans ce dernier sens. En effet, M. Darwin attache une importance singulière à la présence des glandes odorantes chez les mâles. Ces glandes grossissent à un moment déterminé et acquièrent alors une grande puissance d'exhalation. Le savant anglais soupçonne qu'il y a dans cet organe et dans l'émanation qu'il émet un moyen d'attraction et un motif de préférence. Rien de plus vraisemblable; mais la sensation d'odeur est en dehors des phénomènes de l'ordre esthétique; c'est un fait de sensibilité physique qui n'a rien à démêler avec le sentiment de la beauté, et dont l'influence marquée dans l'appariage atténue plutôt qu'elle ne confirme les conclusions de la théorie sélectioniste. Au surplus nous y reviendrons.

Si l'homme dérive de l'animal, comme l'enseigne M. Darwin, si nous ne sommes que des animaux transformés, la sélection sexuelle doit se faire sentir dans le développement des facultés humaines. Il y a plus : celles-ci ne doivent être que les facultés de l'animal agrandies par le travail de la sélection. M. Darwin retrouve donc la sélection sexuelle dans l'histoire du genre humain. Il la découvre tantôt probable, tantôt certaine, parmi les causes qui la compliquent et sous les apparences qui la voilent. Quand elle semble disparaître, il l'induit par analogie en s'appuyant sur le parallélisme, d'après lui complet, qui existe entre l'homme et l'animal. Esquissons rapidement ces vues contestables, mais attachantes.

Les sauvages attachent un grand prix à leurs avantages extérieurs. Ils s'efforcent d'être beaux à leur manière afin d'être séduisans. Des savans soutiennent que les sauvages se couvrent de vêtemens pour se parer plutôt que pour se préserver de la chaleur et du froid. Ils ont un goût exagéré des ornemens. S'ils restent nus, ils décorent leurs membres et leur corps de peintures diverses. Quelques-uns gagnent par un rude travail l'argent qui paiera la teinture dont ils couvrent leur épiderme. Sans doute ils s'arrachent les dents, ils se mutilent le visage; mais c'est qu'ils s'imaginent se rendre ainsi plus terribles d'aspect et plus beaux. Soucieux de leur beauté, ils ne sont pas indifférens à celle des femmes. Il y a des nègres qui discutent gravement les charmes de celle qu'ils veulent

épouser. Le type qu'ils préfèrent est parfois bizarre et selon nous très laid, mais enfin ils cherchent un type. Ils diffèrent d'avis sur la couleur et sur la forme. M. Darwin estime qu'il n'y a pour l'humanité aucun type général de beauté; toutefois il remarque, avec Humboldt, que l'homme est porté à exagérer les caractères qui lui ont été départis par la nature, et ce penchant tend nécessairement à accroître ces signes distinctifs et à augmenter les qualités dont ils sont l'expression.

Il est à constater que les femmes en général sont devenues plus belles que les hommes. Elles sont le beau sexe. C'est qu'elles ont un vif sentiment de l'influence de leurs charmes. Elles savent emprunter aux oiseaux mâles les plumes que ces animaux ont reçues pour fasciner leurs femelles : aussi ont-elles été pendant longtemps des objets de sélection à raison de leurs attraits, et là est la cause de leur beauté plus délicate et plus pénétrante que celle de l'homme. A leur tour, elles savent choisir. Dans l'archipel malais, il y a des courses nuptiales où le prétendant doit atteindre la jeune fille avant de l'obtenir. Néanmoins, dit Lubbock, ce n'est pas en réalité le coureur le plus rapide qui est préféré, c'est celui qui a eu le don de plaire. Chez les Cafres, les filles, avant de donner leur consentement, obligent les hommes à une complète exhibition de leur personne. Il est donc permis d'affirmer que les deux formes de la sélection ont réellement dominé, simultanément ou non, chez l'espèce humaine, surtout dans les premiers temps de sa longue histoire.

La sélection est une puissance tellement naturelle et nécessaire qu'elle persiste encore même chez les races civilisées. Assurément les hommes à l'état de civilisation sont plutôt attirés par le charme de l'esprit des femmes, par la fortune, par la position sociale; mais cette sélection plus raffinée, dont l'effet est d'amplifier les facultés mentales, n'a pas entièrement supprimé celle qui prend pour guide les avantages corporels. Les membres de l'aristocratie anglaise sont devenus plus beaux en recherchant dans toutes les classes de la société les plus belles épouses. D'après Chardin, le sang des Persans s'est fort amélioré par de fréquentes alliances avec les Géorgiennes et les Circassiennes. Les enfans issus de ces unions héritent de la beauté de leurs mères, tandis que les Persans qui descendent des Tartares naissent et restent laids. La signification de ces faits est évidente.

Terminons cette exposition par un trait qui mieux qu'aucun autre fournira la mesure des vertus que M. Darwin attribue à la sélection sexuelle. Quoi de plus mystérieux, de plus inexplicable au premier aspect que la faculté du chant et de la musique? Certes elle n'est à l'homme d'aucune utilité directe; dans le combat pour l'existence,

elle ne sert à rien. Il est impossible pourtant qu'elle n'existe en vue d'aucune fin. Les faits bien étudiés révèlent le contraire. D'abord cette faculté est possédée à un degré quelconque par les hommes des races les plus sauvages; elle se développe aisément, puisque les Hottentots et les nègres sont capables de devenir d'excellens musiciens: mais remarquons que la puissance musicale se retrouve pareillement en germe chez les oiseaux qui ne sont pas chanteurs, et n'attend qu'une circonstance favorable pour se manifester. On a vu tel moineau apprendre à imiter le chant de la linotte. Il y a un groupe de perroquets qui peu à peu en viennent à siffler des airs composés par l'homme. Une certaine aptitude musicale a donc été donnée aux animaux comme à l'homme lui-même, quoique à des degrés différens. Or il en résulte une importante conséquence. La musique en effet excelle surtout à éveiller et à exprimer le sentiment de l'amour. C'est à l'époque de la reproduction que les mâles déploient leur puissance vocale. N'est-il pas naturel de conjecturer que les animaux se sont exercés à fortifier un moyen de séduction qu'ils trouvaient en eux-mêmes? N'a-t-on pas d'autre part observé que les mâles de quelques quadrumanes ont des organes vocaux plus complets que ceux des femelles, et qu'un certain gibbon sait exécuter la série entière des notes de l'octave? Partant de là, il n'y a rien d'improbable à ce que les ancêtres simiens de l'homme, avant d'exprimer leurs tendres sentimens en langage articulé, aient tenté de le faire au moyen de notes chantées. Avec l'aide de la sélection sexuelle et de l'hérédité, la faculté du chant nous viendrait ainsi, d'une façon compréhensible, de nos aïeux semi-humains. Comme toutes nos aptitudes, comme tous nos dons, comme le génie lui-même, la faculté musicale n'est qu'une puissance originairement animale, accrue par degrés, enfin devenue humaine, parce qu'elle était un avantage, une arme de séduction, une beauté.

Nous avons retracé dans ses lignes principales et avec une fidélité scrupuleuse la doctrine darwinienne de la sélection sexuelle. On a pu voir qu'elle repose en dernière analyse sur ce fait essentiel, que l'animal, tantôt le mâle, tantôt la femelle, souvent l'un et l'autre à la fois, est sensible à la beauté de son semblable. Qu'il en soit frappé, je l'admets: seulement cette beauté de la couleur, de la forme, du chant, la sent-il réellement en tant que beauté, ou bien cet éclat des nuances, cette force et cette douceur de la voix, ne sont-ils pour la bête que le signe très expressif, mais exclusivement brutal, d'un état physiologique que son instinct attend, qu'il provoque et auquel il répond? Toute la question est là, et c'est la question qu'il faut maintenant tâcher de résoudre.

II.

Cette question rentre dans un problème plus vaste, qui consiste à chercher si l'instinct et l'intelligence ne sont que les deux formes extrêmes d'une seule et même énergie mentale. Les plus pénétrans esprits, les plus fins observateurs de l'antiquité et des temps modernes, Aristote et Buffon, Plutarque et Montaigne, et parmi nos contemporains F. Cuvier, Flourens, Gratiolet, MM. E. Blanchard, Milne Edwards, Pouchet, Brehm, l'ont agité. Pourquoi n'en a-t-on pas trouvé la solution définitive? C'est qu'il n'existe pas de problème plus complexe. M. Darwin, qui l'a repris avec tant de savoir, de curiosité et de bonne foi, en a-t-il mûrement pesé les difficultés, compris et dégagé la méthode, aperçu et compté les conditions?

De ces conditions, la première évidemment était d'instituer dès le début une analyse minutieuse des facultés mentales que l'animal, dit-on, possède comme nous, mais seulement avec de grandes et très nombreuses différences de degré. Il était indispensable, avant de comparer, de placer en pleine lumière les termes de la comparaison. Pour avoir le droit d'identifier l'instinct et l'intelligence, pour être autorisé à élever l'instinct à la hauteur du sentiment et du jugement esthétique, la méthode commandait d'observer et d'analyser séparément l'intelligence et l'instinct. M. Darwin s'est dispensé de cette obligation, ou plutôt il semble ne l'avoir pas sentie. Il déclare qu'il n'entreprendra point de définir l'instinct, parce que, selon lui, l'instinct ne présente pas de ces caractères constans sur lesquels s'appuie la définition. Il se contente d'affirmer que l'instinct enveloppe toujours une part d'intelligence sans chercher à dégager cet élément intellectuel, et sans se douter que là est le nœud de la question. La distinction des facultés diverses de l'esprit ne le préoccupe pas davantage; il les caractérise à peu près, vaguement, si vaguement que plus d'une fois il confond le raisonnement et la raison. Enfin, quoique le sentiment du beau joue dans sa doctrine un rôle capital, nulle part il n'a pris la peine d'approfondir l'essence de ce pouvoir si délicat de l'âme; nulle part il ne s'est demandé si le sentiment du beau n'est qu'une sensation, s'il est précédé d'une idée, s'il aboutit à un jugement. De l'aveu même de ses partisans, sa psychologie est étonnamment faible et superficielle, — et c'est sur cette base incertaine qu'il a construit tout son édifice de la sélection sexuelle; c'est dans un brouillard qu'il prétend nous faire voir l'identité primordiale de l'intelligence et de l'instinct.

L'observation attentive, exempte de parti-pris, indépendante d'une théorie préconçue, arrive à d'autres conclusions. Elle reconnaît que

des différences fondamentales séparent l'instinct de l'intelligence. Celle-ci est une faculté à fins multiples et indéfiniment diverses. Elle poursuit tour à tour des buts très distincts, elle les connaît, elle les choisit, elle choisit aussi les voies qui y mènent, elle tâtonne, elle hésite, se trompe, se reprend; mais elle se gouverne et se perfectionne elle-même. Chez l'homme, où nous pouvons l'étudier, elle dispose d'organes qui sont comme elle appropriés à des fins variables, et quand ces organes ne lui suffisent pas, elle en crée d'artificiels qu'elle appelle des instrumens, des outils. Ainsi ses caractères sont la prévision, la faillibilité, le progrès, surtout la généralité. L'instinct ne présente aucun de ces caractères; il a les caractères directement opposés. Un des mérites de M. H. Joly est d'avoir éclairé ces traits distinctifs de l'instinct d'un jour nouveau et frappant. Du même coup, il a fourni une réfutation tantôt implicite, tantôt explicite, de la théorie de la sélection sexuelle fondée sur le sentiment esthétique de l'animal. Je vais reprendre cette réfutation et la compléter.

L'animal a une puissance d'agir spontanée : cette puissance est excitée par le besoin, par l'appétit, par la souffrance ou la jouissance, bref, par la sensation. Ses actions tendent à un but; mais ce but, il l'ignore. Tel insecte, herbivore à l'état adulte, dépose ses œufs sur des chairs putréfiées dont se nourrissent ses petits, et ces petits, il ne les verra pas éclore; le motif de son acte lui est donc inconnu. Le castor, captif et à l'abri de tout besoin, construira sa digue sans aucune utilité, si vous laissez des matériaux à sa portée; cette construction n'a aucun but. Chez ces animaux, nulle prévision. En outre la bête réussit généralement du premier coup dans ses œuvres. Sans éducation, sans expérience, sans hésitation, l'oiseau fait son nid, le carnassier reconnaît et attaque sa proie, le ruminant distingue et broute son herbe. Séparé de son espèce, et pourvu seulement qu'il dispose de ses forces organiques, ce qu'ont fait ses parens, il le fera, et parfaitement. Chose plus importante encore à remarquer, l'animal est incapable, à l'état de nature du moins, de tenter une industrie autre que la sienne. Son instinct est un instrument particulier adapté à une fin spéciale. L'oiseau est conformé non pour construire des nids en général, mais pour tisser et arrondir tel nid. Chaque espèce d'araignée ourdit une toile d'une nature déterminée et ne peut ourdir que celle-là. En somme, l'animal, destiné à un genre de vie spécial, a un travail particulier. Exempt d'hésitation, ignorant le progrès, puisqu'il réussit d'emblée, l'animal n'a ni à prévoir, ni à comparer, ni à généraliser; il ne choisit pas. Son instinct le dirige infailliblement dans une voie tracée d'avance. Aristote, Pascal et bien d'autres avaient proclamé ces traits

caractéristiques de l'instinct. La science la plus récente les proclame comme eux, et M. Darwin n'a pas démontré que ce fussent là autant d'erreurs. Si par des analyses et des comparaisons psychologiques plus sérieuses il s'était convaincu que cette façon de comprendre l'instinct est la seule vraie, il aurait vu qu'en présence du beau l'animal reste ce qu'il est, je veux dire un être qui ne s'intéresse qu'à ce qui est particulier. Cette simple remarque eût éclairé et peut-être profondément modifié sa théorie des facultés mentales chez les animaux. A ceux-ci, le zoologiste anglais prête le sentiment de l'admiration. Je sais qu'il leur refuse la capacité d'admirer de grandes scènes, comme une nuit étoilée, un beau paysage, une musique savante; mais il tient pour certain que beaucoup d'animaux inférieurs admirent les mêmes sons et les mêmes couleurs que nous. Même réduit à ces termes, son système ne nous paraît pas soutenable. S'il était exact, l'animal goûterait non-seulement les mêmes chants et les mêmes nuances de coloration que l'homme, mais il les aimerait, il en jouirait partout et toujours, il aurait la faculté d'en jouir généralement. La femelle du pinson par exemple, qui sur cent mâles sait choisir, dit-on, le meilleur musicien, se montrerait sensible au chant des autres oiseaux, à celui de l'homme, à la musique d'un bon violon. On objectera l'araignée et le lézard, qui semblent céder à la douceur des mélodies, et le cheval, auquel la musique du régiment communique une ardeur guerrière. Cependant, outre qu'on ne sait pas si ces animaux éprouvent autre chose qu'un chatouillement nerveux ou une excitation purement physique, il est bien permis de rappeler les hurlemens lamentables que certains sons, même musicaux, arrachent à nos chiens. Un point d'ailleurs très important, c'est que l'animal ne se laisse vraiment aller aux séductions vocales déployées par ses semblables qu'à l'époque de l'appariage, c'est-à-dire à un moment précis et particulier de l'année.

L'attention que les bêtes accordent aux couleurs donne lieu aux mêmes réflexions. A ne parler que des oiseaux, qui sont, d'après M. Darwin, aussi bons juges de la couleur et de l'ornement que les femmes élégantes et les habiles modistes, combien cette faculté est limitée chez eux! Voit-on, par exemple, que les paons mâles s'admirent réciproquement comme le font à l'occasion les hommes? Voit-on que les femelles se contemplent l'une l'autre avec plaisir et poussent l'impartialité jusqu'à rendre justice à la beauté de leurs rivales? A-t-on jamais rencontré une oie en extase devant la splendeur des faisans ou la royale élégance des cygnes? Non; l'oiseau, l'insecte, le quadrupède ne sont touchés de l'éclat de la couleur, s'ils le sont, que dans leur espèce, de la part d'un seul sexe et au

moment que chacun sait. Comment ne pas reconnaître là une de ces différences radicales qui interdisent toute identification des faits? Il faut bien ajouter que, même à ce moment où la nature parle avec une force irrésistible, la beauté est maintes fois dédaignée, s'il faut l'attendre ou la chercher, et la laideur vivement accueillie, si elle est là toute prête. Un cas plus grave encore, c'est celui où le mâle, après l'hyménée, est impitoyablement sacrifié. Admiration bien courte et plus que douteuse qui ne tend qu'à l'appariage et n'y survit pas, admiration dépourvue de ce caractère de généralité qui est le signe intellectuel de l'admiration!

Allez plus loin : achevez l'expérience. Placez l'animal devant une œuvre d'art qui représente avec l'exactitude d'un trompe-l'œil son mâle ou sa femelle. Il y avait déjà de ces œuvres vivantes d'aspect dans l'atelier des peintres antiques; il y en a davantage dans les musées et les salons modernes d'exposition. On raconte que les cavales hennissaient en passant devant les chevaux peints par Apelle. Un chien s'arrêterait peut-être devant les chasses d'Oudry, si l'on plaçait les cadres à terre à la portée de son regard. Il s'approcherait, examinerait, interrogerait un instant la toile de son flair infaillible, et ce serait tout. Pourtant qu'y a-t-il dans le tableau? Précisément l'élément digne d'admiration, à savoir l'expression de la vie au moyen de ses couleurs les plus attrayantes et de ses formes les plus parfaites et les plus générales. Qu'importe au quadrupède spectateur de cette merveille? Ce n'est pas l'expression de la vie en général qu'il lui faut, c'est la vie elle-même, la vie particulière, disons plus, la vie individuelle, celle qui parle à ses sens et à son organe olfactif bien plus qu'à ses yeux et à ses oreilles. Il n'a que faire du général, de l'idéal, de l'admirable. Il n'y comprend rien.

Il est nécessaire, puisque M. Darwin nous y oblige, de montrer une fois de plus ce que c'est que l'admiration, en quoi ce sentiment de l'âme humaine diffère radicalement des impressions confuses et spéciales de l'animalité. A mesure que l'homme s'instruit et se civilise, il devient de plus en plus capable d'admirer la beauté partout où elle se rencontre. Il la reconnaît à des signes qui ne trompent pas et la goûte dans tous les règnes de la nature. Il la salue, il la célèbre dans son semblable, quels que soient le sexe, l'âge, le pays, l'époque, le moment. N'est-ce pas ce que font aujourd'hui les amateurs exercés, les historiens de l'art, les esthéticiens? Le sentiment que l'homme éprouve en présence de la beauté peut s'associer aux ardeurs de la jeunesse et aux troubles de la passion, mais il demeure distinct de ces ardeurs et de ces troubles. Les chefs-d'œuvre de l'art ont de fraternelles ressemblances malgré leurs différences originelles. Les artistes vraiment dignes

d'être ainsi nommés se font écho à travers les siècles. Puget écoute et comprend Lysippe, Ingres entend Raphaël. Le génie parle donc une langue générale, la faculté qui saisit le sens de cette langue est générale aussi. Avec une crudité de termes qu'il n'évitait pas assez, Voltaire dit quelque part : « Le beau pour le crapaud, c'est sa crapaude. » Il y a du vrai dans cette boutade. Interprétée philosophiquement, elle signifie que l'admiration de l'animal est enchaînée au dernier degré de l'individualité; mais alors elle est particulière, comme l'instinct, autant que l'instinct, et par conséquent elle ne mérite plus le nom d'admiration. M. Darwin, qui entrevoit ce dilemme, essaie d'y échapper. Il fait effort pour nous convaincre que les hommes n'ont pas d'idées générales sur la beauté, et qu'en cela ils sont les descendans légitimes de la bête. Après M. de Humboldt, il s'évertue à établir que la beauté, à nos yeux comme aux yeux de l'animal, n'est que l'exagération des caractères saillans de l'espèce. Accumulant exemple sur exemple, il dresse une longue liste des mutilations, des déformations, que s'infligent les sauvages afin de se rendre séduisans. Peine perdue, la vérité l'emporte, et dans sa loyauté il en vient à citer des témoignages qui écrasent sa théorie. Tel est celui de M. Winwood Read, qui a observé non-seulement les nègres de la côte occidentale d'Afrique, mais aussi ceux de l'intérieur. M. Winwood est convaincu que les idées sur la beauté de ces sauvages sont en somme les mêmes que les nôtres, et cela quoique ces peuplades n'aient jamais été en relation avec les Européens. Les jeunes filles et les femmes qu'ils trouvent belles seraient également jugées belles à Paris, à Londres, à Berlin. Le croira-t-on? Après cette honnête citation, M. Darwin demeure en paix et garde son opinion personnelle.

Sa doctrine a le malheur de se contredire sans cesse et de fournir à chaque instant des armes contre elle-même. Si l'animal n'a aucune idée générale de la beauté, semblable en cela à l'homme son descendant, si d'autre part sa prétendue admiration est impuissante à dépasser le particulier, l'individuel, il est plus que probable que toute idée générale lui fait absolument défaut. Admet-on ce point? En ce cas, l'animal n'aura aucune idée de la beauté. Pourquoi? Parce que depuis qu'on écrit des traités d'esthétique, on a pu différer sur beaucoup de détails, mais on s'est toujours accordé à reconnaître qu'un élément général réside au fond de toute idée de beauté. Depuis Platon, Aristote, Plotin et saint Augustin, jusqu'à Kant, Hegel, Cousin et jusqu'à l'auteur du plus récent livre sur le beau, M. Gauckler, il n'y a pas un seul théoricien qui n'ait compté parmi les caractères de la beauté l'ordre, l'harmonie, la loi. Or est-il au monde des idées plus générales que celles de loi, d'har-

monie, d'ordre? M. Darwin a quelquefois l'air de penser que le seul éclat des couleurs ou la seule puissance des notes sonores peut constituer à un certain degré le beau visible ou le beau musical. C'est une grave erreur. Les savans travaux de MM. Fechner, Chevreul, Jamin, sur la lumière, ceux de M. H. Helmholtz sur l'acoustique, ont démontré que ce qui nous charme esthétiquement, ce n'est pas l'intensité des vibrations sonores, mais que ce sont les rapports selon lesquels elles se succèdent ou se produisent simultanément; quant aux couleurs, elles engendrent le plaisir du beau par la corrélation des nuances bien plutôt que par la vivacité perçante des tons. Et qu'est-ce qu'un rapport, sinon un lien qui rattache et systématise entre elles les choses particulières de façon à en composer des unités complexes, c'est-à-dire des objets généraux? — Dès qu'un objet excite notre admiration, si peu que ce soit, c'est que les élémens, les parties en sont rassemblées selon des rapports que la raison approuve; c'est qu'il y a là une composition, une ordonnance. Qui dit composition et ordonnance dit conformité à une loi générale de la nature et de l'esprit. Ainsi, quoiqu'il n'y ait pas de beauté sans vie individuelle ou sans expression de la vie individuelle, il n'y a pas non plus de beauté en dehors de tout principe, de toute loi, en dehors de toute généralité. Donc de deux choses l'une, ou bien l'animal n'a aucune notion du beau, ou bien il mêle à sa notion du beau quelque idée générale.

Si la bête n'a pas d'idées générales, toute la théorie de la sélection sexuelle s'écroule de fond en comble. M. Darwin varie constamment à cet égard. Nulle part sa psychologie n'est plus vacillante, je dirai même plus déconcertante, que sur ce sujet des idées générales de l'animal. On dirait qu'il n'y a réfléchi qu'en passant. Il eût cependant fallu y penser et se décider à bonnes enseignes. Plus on médite sur ce problème de psychologie comparée, plus on incline à conclure que l'animal est destitué de la faculté d'abstraire et de généraliser. Qu'en ferait-il en effet? Infaillible comme il l'est en vertu de son instinct, attaché à une industrie dont il accomplit tous les actes sans éducation, sans expérience, il n'a rien à prévoir. L'avenir, ce quelque chose qu'on nomme demain et qui est le cuisant souci de l'homme, n'existe pas pour l'animal. Pascal l'a dit avec son style puissant : chaque fois que la science est donnée à l'animal, elle lui est nouvelle. N'ayant pas eu à l'apprendre, il ne risque pas de l'oublier, et il la retrouve toujours. Où qu'il aille dans l'espace, la nature agit sur ses sens; ses impressions ébranlent ses organes; ses souvenirs, qui sont des images, produisent le même ébranlement que ses impressions; la forme de ses membres règle et détermine la forme de ses mouvemens. Ce n'est pas une machine, c'est

un être sentant. Comme ses sensations présentes ou renouvelées le mènent à coup sûr, pourquoi donc aurait-il besoin de généraliser? Indispensable à l'homme, le pouvoir généralisateur est inutile à l'animal. Son intelligence purement sensitive n'a donc aucune prise sur le beau, lequel, répétons-le, est chose générale.

C'est impossible, répliquera M. Darwin. Quoi! vous refusez le sens du beau à l'animal? Comment dans cette hypothèse expliquerez-vous les combats d'amour, les étalages de plumes et de couleur, les parades nuptiales, ces tournois où les mâles briguent et obtiennent le prix de la beauté? Ces mouvemens calculés, ces coquetteries, ne peuvent avoir lieu sans motif, et, s'ils en ont un, ce n'est évidemment que la séduction des femelles.— Je conviens que ces faits présentent une sorte de mystère que la science n'a pas encore éclairci. Il faudra de nombreuses années, et cette héroïque patience qui équivaut, dit-on, au génie, pour découvrir les secrets mobiles qui poussent l'animal dans une multitude de démarches singulières. Cependant, hypothèse pour hypothèse, il y en a une qui semblera, croyons-nous, simple et naturelle. Nous ne la présentons qu'à titre d'hypothèse; mais, si notre explication n'est pas plus démontrée que celle de M. Darwin, elle est peut-être plus vraisemblable.

Aux époques printanières, l'animal est tourmenté par le plus impérieux de tous les instincts. Sous l'influence d'un besoin dont la violence est sans égale, piqué par un aiguillon brûlant, il marche, il court, il s'agite; il attaque, déchire, détruit, s'il le peut, le rival qui lui fait obstacle. Si son naturel est pacifique, il ne combat point; mais il dépense en mouvemens bizarres et multipliés la force surabondante dont l'excès l'accable. S'il est organisé pour chanter, il chante; s'il est capable de crier, de hurler, il crie, il hurle. Point n'est besoin du désir de plaire et de la conscience de sa beauté pour rendre compte de cette surexcitation. L'état physiologique où il se débat y suffit et au-delà. Maintenant on admet sans difficulté que la femelle est dans une situation analogue. La puissance de sensation de celle-ci est au paroxysme : elle voit mieux, elle entend mieux que jamais. Elle verra mieux celui des mâles dont les couleurs sont plus vives, la taille plus grande, les gestes plus violens et plus vigoureusement exécutés. Elle entendra mieux le mâle qui chante, hurle, ou crie plus fort ou plus longtemps; de là à le préférer, il n'y a pas loin. J'accorde donc qu'il y aura préférence, si l'on veut, mais préférence sous l'impulsion maîtresse d'une sensation, non d'un sentiment, d'une secousse, non d'une idée, d'un appétit, non d'un jugement de beauté. L'animal aura manifesté ses facultés propres, ses instincts spéciaux. Les parades, les tournois, les étalages, tous ces spectacles auxquels vous savez si bien nous intéres-

ser, auront une explication que l'on pourra discuter sans doute, mais qui restera conforme à l'essence de l'instinct, aux lois de la sensation, bref à la nature psychologique de l'animal.

La solution que nous venons de hasarder se rencontre à chaque page dans l'ouvrage de M. Darwin; nous n'avons eu qu'à la lui emprunter. Il l'eût assurément choisie et adoptée, si son siége n'avait été fait depuis longtemps. Il l'eût d'autant plus volontiers accueillie qu'il a parfaitement mesuré la puissance du sens qu'on a nommé le sens animal par excellence, l'odorat. Ce sens agit dans l'appariage avec une énergie prodigieuse. Il y en a des exemples extraordinaires. Le naturaliste Scarpa assure que si, après avoir manié des grenouilles ou des crapauds femelles, on plonge la main dans l'eau, les mâles qui s'y trouvent accourent aussitôt même de très loin. Sans que j'insiste, on devine quelle part un organe aussi subtil doit avoir dans les attractions que M. Darwin attribue au sentiment de la beauté. Joignez les excitations de l'odorat à celles des yeux et de l'oreille, et voyez s'il y a lieu de chercher d'autres causes aux phénomènes qu'on a accumulés avec tant de complaisance. C'était avant tout la sensation qu'il était essentiel d'étudier chez l'animal. Il y avait là un champ à peine exploré d'observations innombrables et pleines d'enseignemens. En commençant par là l'étude de la psychologie comparée, on eût fait faire à cette science si nouvelle et si nécessaire d'admirables progrès.

M. H. Joly l'a essayé et y a réussi pour une part déjà digne d'éloges. Quant à M. Ch. Darwin, on ne saurait dire sans injustice qu'il ne l'a pas voulu; mais le pouvait-il? Son adhésion absolue au principe de l'évolution, son idée préconçue et systématique que l'homme descend de l'animal, le condamnaient à violer les règles les plus élémentaires de la méthode. Il oublie que l'homme connaît mieux sa propre nature mentale que celle des animaux, que par conséquent ce sont les facultés de l'âme humaine qu'il importe d'abord d'analyser. Pressé par le désir de retrouver nos ancêtres dans la sphère de l'animalité, il grossit à plaisir les ressemblances et il atténue les différences essentielles jusqu'à les effacer. Cette dangereuse habitude d'esprit est manifeste une fois de plus dans son ouvrage, d'ailleurs si ingénieux, sur *l'Expression des sentimens chez l'homme et chez les animaux*. Ici encore les nuages abondent, les phénomènes et les facultés de la vie mentale sont mêlés et confondus. On y cherche vainement une distinction psychologique quelconque entre la sensation sous ses diverses formes d'une part, et le sentiment sous ses aspects si variés de l'autre. Il n'est pas surprenant qu'avec des procédés d'analyse aussi peu rigoureux on n'ait pas réussi à mettre hors de contestation l'existence chez les bêtes du

sentiment esthétique, ni à poser solidement les bases de la sélection sexuelle. Cette dernière conception, empruntée à l'ordre psychologique, n'est qu'une hypothèse, et elle demeure aussi peu justifiée par les faits que les hypothèses physiologiques de l'auteur.

Nous n'avons pas prétendu prouver autre chose. Il était peut-être temps que ce côté particulièrement faible du darwinisme fût mis à découvert. C'est de près et en détail, sans passion, sans colère, qu'il convient, selon nous, d'examiner cette prestigieuse doctrine, au lieu de l'accabler au hasard de vagues reproches qu'elle ne mérite pas toujours. On devrait, par exemple, cesser d'accuser M. Darwin d'athéisme, de matérialisme, de fatalisme, que sais-je encore? Le darwinisme a en réalité sa droite, son centre et sa gauche. A droite, on croit en Dieu et on le dit; à gauche, on se vante d'avoir anéanti le « créateur personnel, » et on voit dans cette destruction le dernier terme du progrès scientifique. Où siége M. Darwin dans ce conclave de ses partisans? A droite très certainement. Qu'il ait tort de ne pas rompre avec sa gauche, et même un peu avec son centre, j'en conviendrai. Là cependant n'est pas la marque la plus frappante de son infériorité philosophique. Elle est dans les vices de sa méthode, elle est dans l'énorme intervalle laissé entre ce qu'il affirme et ce qu'il prouve, elle est dans l'usage trop inégal qu'il fait de la psychologie et de la physiologie. Néanmoins ses travaux, par la richesse des observations, par l'étendue et la diversité du savoir, sont une mine précieuse où la psychologie comparée puisera avec un profit immense, — à une condition cependant, c'est qu'elle résistera à la séduction de l'esprit de système, et qu'elle cherchera le vrai encore plus que le nouveau.

CH. LÉVÊQUE.

LA

BRANCHE DE LILAS

Quand après une période d'expansion et d'éclat le roman semble *se recueillir* chez nous pour prendre sans doute un nouvel essor, n'est-ce pas une obligation de plus de rechercher si les littératures étrangères sont plus favorisées que la nôtre aujourd'hui? Ce n'est pas que la fécondité leur manque, ni que le bruit et le retentissement fassent défaut autour de certains noms. Les succès de la femme distinguée qui se cache sous le pseudonyme de *Ouida* nous avaient même inquiétés d'abord par leur étonnante rapidité, et il nous semble encore qu'ils ont devancé l'entière éclosion d'un talent qui, après avoir flotté indécis pendant plusieurs années, vient enfin de trouver sa voie; le recueil que nous avons sous les yeux en est un témoignage évident (1). Il est supérieur à ce roman de *Puck,* dont M. Forgues a tiré déjà deux jolis tableaux de mœurs anglaises (2), supérieur surtout à ces premiers romans, *Strathmore, Chandos, Under two flags,* où la vivacité de l'invention ne suffisait pas à racheter l'invraisemblance des événemens, des hardiesses d'un goût douteux et une violence de pinceau qu'on aurait tort de confondre avec l'énergie. Ouida n'a jamais été de ces romanciers, nombreux en Angleterre, dont les œuvres peuvent être mises dans toutes les mains. Elle scandalise ses compatriotes par des audaces dont ils n'ont pas l'habitude. Certes les Dickens et les Thackeray, auxquels on l'accuse de se croire supérieure, eussent hésité devant les sujets qu'elle choisit volontiers; on va jusqu'à lui attribuer cette réponse caractéristique faite à ceux qui la blâmaient d'alarmer ses chastes lectrices par le dédain du mariage et par des peintures trop vives des entraînemens du cœur ou trop indulgentes des faiblesses masculines : « Je n'écris pas pour les

(1) *A Leaf in the Storm and other Stories,* par Ouida; Londres 1872.
(2) *Lady Tattersall,* 15 janvier 1868; *Jaune ou Bleu,* 15 avril 1868.

L'ÉCOLE SCIENTIFIQUE

SES PROMESSES ET SES PRÉTENTIONS

LES ANTÉCÉDENS DU POSITIVISME.

I. *History of the rise and influence of the spirit of rationalism in Europe,* par W. E. Lecky, 4e édition, 2 vol., Londres 1870; Longmans, Green and Co. — II. *Supernatural religion,* 4e édition, 2 vol., 1874; Longmans, Green and Co.

Il y a grand intérêt, ce me semble, à étudier le mouvement de pensées qui dans les livres s'appelle le *positivisme*, le *cosmisme*, et qui, à l'état d'instincts, travaille plus ou moins toutes les classes de nos sociétés. Qu'il existe un fort courant qui entraîne l'Europe loin des croyances et des institutions de son passé, tout le monde le sent, et beaucoup s'en effraient, non sans raison, car dans une large mesure l'entraînement de notre époque n'est encore que de la répulsion pour les choses d'autrefois : les rancunes aveugles, les illusions des appétits inintelligens et l'impuissance des esprits à concevoir des voies nouvelles le rendent plus capable de détruire n'importe quoi que de conduire n'importe où. Dangereux ou non toutefois, le torrent ne saurait être arrêté. Le mieux est de suivre du regard les idées et les projets qui tentent de lui ouvrir un cours déterminé. Après tout, notre avenir ne dépend pas des passions aveugles qui s'y mêlent : il dépend des plans que les intelligences pourront imaginer pour créer un ordre de choses avec tous les instincts, bons et mauvais, qui sont hors d'état d'avoir une volonté pratique à eux. Or, à l'heure qu'il est, l'école ou les écoles que je me permets de désigner sous le nom de positivisme représentent ce

qui s'est dessiné de plus net, et comme telles elles sont, à mon sens, la puissance avec laquelle il importe le plus de compter; mais le positivisme est un Protée qui ne se laisse pas facilement saisir. Grâce à ce qu'il a encore de flottant et d'indéfini, il possède contre la critique un grand avantage, celui de pouvoir imiter la chauve-souris de la fable. A ceux qui lui reprochent sa philosophie, il répond volontiers que son principe est justement de ne se prononcer en aucune façon sur les questions religieuses et métaphysiques, qu'il est une pure méthode à l'usage des sciences d'observation. L'instant d'après, quand il s'agit de l'éducation à donner aux hommes ou des bases de la morale, il fait ce que faisait récemment M. Littré; au nom de son axiome fondamental, que les *vérités* métaphysiques sont *incognoscibles*, il déclare que, lorsque la foi baisse, la seule ressource qui reste est de chercher la règle des devoirs dans *la règle des choses*, à quoi il ajoute vite : Où apprendre la règle des choses, si ce n'est dans les sciences expérimentales positives, dans la physique, la chimie, la physiologie?

Il faut cependant s'entendre. Le positivisme sans doute est bien une méthode d'observation scientifique, et, en tant qu'il est cela, on ne peut certes pas lui reprocher sa résolution de se tenir en garde contre les théories spéculatives. Peut-être n'est-ce pas une chose aussi facile qu'il le croit d'observer *les phénomènes* sans être influencé par aucune métaphysique; peut-être ces mêmes phénomènes, qu'il regarde comme des *manières de paraître* appartenant aux choses, sont-ils des manières humaines de voir qui résultent d'une métaphysique inconsciente. Peut-être enfin le positivisme ne réussit-il pas à faire ce qu'il croit faire. Toujours est-il qu'il a au moins parfaitement raison de contester à toute doctrine le droit de dicter la loi à l'observateur. Quand il s'agit de connaître les effets qui sont réellement visibles pour nous, nulle présomption déduite des idées préalables que nous pouvons nous être formées des causes invisibles n'a la moindre autorité pour trancher par ses *il faut* la question de fait.

Seulement le positivisme n'est pas sincère ou se rend mal compte de lui-même quand il se donne pour une méthode qui n'a trait qu'à l'étude des phénomènes sensibles. Sous la règle qu'il recommande se cachent des affirmations générales qui impliquent bel et bien une morale, une psychologie, une philosophie de l'histoire, une pédagogie. En fait, il ne se borne nullement à repousser les *a priori* du domaine de l'expérience : il déclare sans réserve que les faits sensibles sont les seuls faits connaissables, ce qui revient à biffer d'un seul trait tous les phénomènes moraux. Bref, il réduit le rôle de notre intelligence à l'étude des impressions de nos sens, et il soutient que les phénomènes chimiques, mécaniques, physio-

logiques sont les seules données dont nous ayons à tenir compte, les seules dont nous devions déduire nos règles de conduite, notre politique et notre morale, aussi bien que notre idée des lois qui gouvernent nos pensées.

Cette philosophie latente ou explicite est certainement ce qu'il y a de plus grave dans le positivisme. Si elle est vraie, elle représente son meilleur titre de gloire; si elle est fausse, elle suffit pour faire de lui un très sérieux danger. Pour ma part, c'est elle, elle seule, que j'entends mettre en cause : non pas pourtant que je me propose aujourd'hui de la discuter directement; comme elle est beaucoup plus qu'une doctrine particulière, l'envisager à part serait le meilleur moyen de ne pas en saisir le sens et la portée. Au préalable, je voudrais chercher les rapports qu'elle peut avoir avec les autres faits généraux de notre époque et avec le mouvement antérieur de notre histoire. On considère volontiers le positivisme comme une innovation de toutes pièces, comme un démenti donné aux croyances et aux morales religieuses qui nous sont venues du passé. Lui-même ou du moins le gros de ses disciples parlent trop souvent comme si jusqu'à ces derniers temps les idées des hommes n'avaient été que des rêves absolument indépendans de leur expérience, et comme si tout à coup une sorte de révélation leur avait récemment appris au contraire à ne plus avoir que des connaissances exclusivement déduites des faits. C'est là une simple illusion d'optique. Des théologies au positivisme il y a, si l'on veut, une scission profonde, un changement de voie, et, par le but qu'il assigne à la vie, il les contredit même directement; mais, quant à sa méthode et à son esprit, quant à ses vues sur l'engendrement des pensées humaines et sur l'art de nous sauver des égaremens, il n'est nullement en désaccord avec elles, tant s'en faut. Pour peu qu'on le compare aux écoles religieuses de nos jours, on est frappé par le parallélisme complet du cours qu'ont suivi et que suivent encore dans notre Europe la religion et la science. Sous les différences apparentes, on reconnaît sans peine que la manière dont notre époque entend les voies de la nature procède du même état moral qui se manifeste par ses manières de concevoir les voies de Dieu, et on n'a pas de peine non plus à s'apercevoir que cet état moral n'est pas autre chose que le dernier résultat d'une tendance qui, depuis l'origine de notre civilisation, n'a jamais cessé d'être l'un des facteurs de son développement ecclésiastique et séculier.

Pour m'en tenir ici au trait le plus saillant, le positivisme et l'utilitarisme n'ont assurément pas eu besoin d'inventer la règle de conduite impliquée dans leurs doctrines. Quand, pour prévenir les erreurs où nous pouvons être entraînés par nos idées générales, ils nous enjoignent de renoncer à toute théologie et à toute métaphy-

sique, quand ils cherchent à obtenir de nous ce renoncement en nous disant que la bonne manière de dépenser nos facultés est de les employer à connaître les choses réelles au point de vue de leurs conséquences, et à rechercher les autres choses qui sont ce que nous avons à faire pour amener les résultats les plus utiles, ils ne font qu'appliquer à un autre but l'habitude et le précepte que l'église catholique s'était efforcée depuis longtemps d'inculquer à ses fidèles. A partir du concile de Trente surtout, on sait que tous les devoirs religieux de l'individu ont été réduits à l'obligation de n'avoir aucune théologie personnelle : pratiquement cela revient à enseigner aux hommes que la bonne règle de conduite consiste pour eux à ne pas se permettre même de demander à leur conscience ce qu'elle peut penser des volontés divines, et à tourner toutes leurs facultés vers l'accomplissement des choses qu'ils ont lieu de regarder comme les plus utiles à leur salut.

Mais ce sont là des mots qui laissent ma pensée fort indécise. Pour savoir au juste en quoi consiste la phase morale que traverse l'Europe, il est indispensable, comme je le disais, de jeter d'abord un coup d'œil en arrière sur ce qui l'a précédée. Un ouvrage de M. Lecky, qui mérite à un haut point d'être signalé, me facilitera ma tâche. Dans l'espace de deux volumes, l'auteur s'est chargé de nous fournir un riche tableau du développement intellectuel de l'Europe moderne.

I.

M. Lecky a soigneusement précisé l'intention de son œuvre. Il s'est proposé, nous dit-il, d'étudier la naissance et l'influence du rationalisme en Europe, et ce rationalisme, il le définit lui-même comme l'esprit séculier qui a de plus en plus porté les hommes à juger les questions de fait ou de conduite d'après leur propre raison et leur propre conscience, au lieu de chercher leur norme dans une théologie reçue. Ce qu'il s'était proposé, M. Lecky l'a accompli, et bien accompli. Dans une série de chapitres nourris de documens minutieux et remplis aussi de ces jugemens précis qui ne sont possibles qu'à un esprit largement instruit et profondément scrupuleux, il nous retrace d'une façon fort complète l'historique de la croyance à la sorcellerie et à la magie, — les phases par lesquelles ont passé la foi aux miracles et la tendance à matérialiser l'idéal, — l'invasion du rationalisme dans la morale, la philosophie et l'interprétation de la religion, — les vicissitudes de l'esprit de persécution et d'intolérance, — la sécularisation graduelle de la politique, — et l'histoire du rationalisme dans l'économie politique et l'industrie.

L'auteur a même tenu plus qu'il n'avait promis, car en réalité il

ne se borne pas à raconter les étapes par lesquelles l'Europe s'est éloignée de la foi pour aller à la libre pensée. Chemin faisant, il dit aussi quelques mots sur l'influence durable que la théologie chrétienne a exercée en raison de son caractère spécial, sur les notions qu'elle a fait pénétrer au fond des esprits, par exemple la notion de l'égalité et celle de la charité universelle. M. Lecky a encore, à mon sens, un mérite plus sérieux. Quoiqu'il ne prétende pas nous donner la philosophie de l'histoire moderne, il a rendu à la philosophie historique un vrai service en montrant avec insistance comment le changement des opinions sur telle ou telle question n'est pas amené par des connaissances et des argumens particuliers, comment au contraire les conclusions ne se modifient d'un côté que par l'effet d'une prédisposition générale et publique qui les modifie de tous les côtés à la fois, en un mot comment les divers jugemens d'une époque sont autant de rayonnemens d'un même état moral. Je dois ajouter cependant que, quant à la nature de cette prédisposition centrale, les vues de M. Lecky sont assez indécises, et qu'au fond il reste dans les données de l'école anglaise. S'il ne réduit pas l'homme à la sensation et à la faculté de connaître ce qui agit sur lui, il ne lui accorde guère en plus qu'un sens moral qui est simplement une autre faculté de connaître, et il croit évidemment à une seule humanité invariable à travers laquelle se déroule une science progressive de la réalité et de la morale. A ses yeux enfin, le mouvement de l'histoire ne provient pas d'une transformation de la nature humaine elle-même, de ses puissances actives : ce qui s'étend, c'est plutôt le tarif d'après lequel jugent deux facultés de discernement qui n'ont pas besoin de se former.

En définitive, je dirais que M. Lecky a des coups d'œil dans toutes les directions, qu'il relève lui-même presque tous les faits que l'on pourrait opposer à sa propre philosophie, mais que son livre ne complète pas ce qu'il y a de radicalement étroit dans les théories historiques de notre époque. Certainement il est naturel que les combattans soient préoccupés à l'excès des luttes auxquelles ils prennent part, et à l'heure qu'il est, alors que les intelligences sont en guerre contre une certaine doctrine religieuse qui voudrait les arrêter, qui leur conteste le droit de se faire leur idée des lois d'après ce qu'elles savent des phénomènes, il n'y a peut-être pas à s'étonner qu'elles se laissent emporter jusqu'à ne voir dans l'histoire que le duel de la théologie en général et de la raison en général; mais il ne serait pas étonnant non plus que les penseurs du XXe ou du XXXe siècle eussent peine à comprendre comment de pareilles théories ont trouvé créance chez des esprits réfléchis. Quelque railleur de ces temps à venir pourrait bien dire en haussant les épaules : « Pauvre raison humaine! qui croit vaincre à jamais la

superstition en retournant sens devant derrière la démonologie de la veille. Parce que le moyen âge avait fait du doute le diable de sa mythologie et de la crédulité le principe du salut, le XIXe siècle décide que c'est la foi qui a seule empêché les hommes d'être intelligens, et qu'il suffit d'être incrédule pour arriver à la connaissance positive. »

Il se pourrait bien encore que le même railleur ne ménageât pas davantage notre axiome favori : que le développement des peuples et celui de l'humanité sont identiques à la série des âges que traverse l'individu. Les phases successives de la civilisation ressemblent sans doute aux divers états moraux que nous parcourons tous en avançant dans la vie; mais se représenter ces phases comme une conséquence des seules causes qui transforment l'enfant en un adulte et l'adulte en un vieillard, c'est raisonner fort imprudemment. Et tout d'abord c'est expliquer ce qui se produit dans les sociétés en supposant qu'elles ne sont pas des sociétés; car, au bout du compte, ce qui distingue une nation, c'est qu'elle est, non pas une seule personne, mais une collection de personnes différentes, une collection même de groupes distincts plus ou moins permanens, et que, par le conflit de ces groupes comme par celui des mille tendances individuelles, il s'y enfante une sagesse impersonnelle, une morale publique, un système de vie enfin que nul n'avait ni voulu ni conçu, et dont les facteurs ne se trouvent réunis chez aucun être particulier. Ajoutons à cela qu'en assimilant les âges des sociétés et les âges physiques, on suppose implicitement que le progrès intellectuel de l'individu ne vient que de lui comme sa croissance physique, et que les institutions, les mœurs, les réprobations publiques sont simplement la réalisation des idées qu'une ou plusieurs personnes avaient pu d'abord se faire par elles-mêmes du juste et du nécessaire. Or tout cela est loin d'être conforme à l'expérience. Ce que les faits attestent au contraire, c'est que d'une génération à l'autre les hommes deviennent plus intelligens en voyant et sentant autour d'eux de nouveaux rapports qui ne se sont créés que par la défaite des intentions injustes et des pensées inintelligentes. Il y a même tout lieu de croire que, si l'individu dans le cours d'une vie parvient à dépasser son égoïsme, c'est seulement grâce à cette sagesse publique.

D'ailleurs que signifie-t-il de nous dire que nos pères croyaient sans penser comme fait l'enfant, et que nous pensons par nous-mêmes comme fait l'homme mûr? Penser par soi n'est pas tout; il y a aussi à considérer la valeur des manières de penser. On ne connaît pas la biographie d'un personnage en sachant seulement qu'il a été enfant, adolescent et homme mûr, comme l'avaient été son père, ses voisins et les pères de ses voisins. On ne connaît pas davantage la

civilisation de l'Europe en sachant seulement qu'elle a passé par un âge théologique et un âge métaphysique, comme cela était arrivé à la Grèce, à l'Inde, à la Chine, à Rome. Pour connaître un individu, il s'agit de saisir l'espèce de caractère qui se manifeste tour à tour par la direction que prennent chez lui les instincts de l'enfance, les désirs de la jeunesse et les calculs de l'âge mûr. Pour connaître l'évolution générale de l'humanité, — s'il y en a une, comme je le crois, — il s'agit de constater et de comprendre l'engendrement des types différens d'esprit que l'histoire nous présente comme s'étant succédé. — En d'autres termes, pour que j'aie une philosophie de l'histoire, ou simplement pour que j'aie une idée de la civilisation moderne, il faut que dans le développement de l'homme moderne je reconnaisse des données venues d'une ou plusieurs civilisations antérieures, des données qui influent déjà sur lui dès les informes bégaiemens de son enfance, qui font que ses premières croyances d'imagination ne ressemblent pas à celles des autres peuples, et qui par là préparent une intelligence dont les pensées ne ressembleront pas à leurs pensées, préparent peut-être l'éclosion d'un nouvel organisme humain capable de s'élever à une phase morale que l'humanité du passé n'avait jamais pu atteindre.

Que M. Lecky n'ait pas mis en lumière ce côté de l'histoire moderne, on ne saurait lui en faire un reproche, — quoique l'on puisse peut-être lui reprocher de l'avoir trop peu laissé soupçonner; — mais, pour ma part, je voudrais essayer au moins de suivre à travers la foi et le rationalisme de l'Europe ces legs des anciennes civilisations qui ont contribué à la formation du caractère que nos pères ont ébauché, et que notre rôle est d'accroître. Il me semble que le plus important pour nous est de savoir ce que nous valons nous-mêmes, et à cet égard l'histoire ne peut rien nous apprendre tant que nous la lirons avec le parti-pris de n'y voir que le champ de bataille de deux personnages mythologiques qui au fond sont purement les fantômes de nos haines et de nos penchans. En considérant la théologie ou la foi comme le contraire de la raison, nous enveloppons dans un même mépris tout ce que renfermaient les croyances religieuses qui, aujourd'hui, par les doctrines fermées et ossifiées où elles ont abouti, sont devenues les ennemies de la raison : nous les rejetons en tant qu'elles signifiaient une incapacité de penser par soi qui tenait à l'âge moral des hommes d'autrefois, et en tant qu'elles impliquaient une substance qu'aucune autre théologie n'avait offerte aux imaginations, et qui pouvait arriver à porter des fruits de libre pensée après n'avoir porté d'abord que des fruits de croyance. De même, en confondant sous le titre générique de libre examen toutes les propagandes qui se font aujourd'hui au nom de la science, nous donnons un brevet indistinct

d'approbation à tous les élémens de progrès ou de recul que peuvent contenir les théories rationalistes du jour. De la sorte nous ne pouvons pas nous juger par rapport au développement spécial de notre race; nous ne pouvons pas reconnaître si le présent tient les promesses du passé, si les mobiles du jour nous poussent dans la grande ligne de notre croissance ou tendent à nous faire dévier. Nous ne distinguons pas entre la santé et la maladie, entre ce qui est réellement un effort de toutes nos aptitudes latentes pour se combiner, ou ce qui est seulement une obstruction que certains plis de notre tempérament opposent à l'achèvement de notre esprit.

II.

Je partirai sans détour des doctrines contemporaines, comme c'est à elles que j'entends revenir, et j'éliminerai d'abord la préoccupation militante qui contribue le plus à obscurcir les jugemens. Que la science soit athée ou la foi superstitieuse, nous laisserons là cette question. Je ne songe pas à décider laquelle des deux a raison contre l'autre; mon attention au contraire se porte sur une disposition qui me semble commune aux églises et aux écoles scientifiques de nos jours. Sous le positivisme et le catholicisme de la France, comme sous l'utilitarisme et les réveils protestans de l'Angleterre, sous notre économie politique, comme sous notre littérature, je retrouve la même défiance aigrie contre la pensée humaine, le même dépit contre ses égaremens passés, la même tendance à conclure que, pour en finir avec les erreurs, c'est avec notre être pensant qu'il faut en finir, et ce qui m'inquiète, c'est que dans cet esprit de nos jours je crois voir comme un avortement ou comme une éclipse de quelque chose qui dans notre passé était en voie de devenir une faculté et d'ajouter une fonction de plus à notre intelligence.

« Il n'y a plus ni Juifs, ni Grecs, ni Scythes, écrivait saint Paul, nous sommes tous un même corps, baptisé dans le même esprit. » Historiquement cela est exact. Le caractère moderne est né en effet d'une union entre la tradition juive, l'intelligence gréco-romaine et le tempérament barbare. A mieux dire, le Juif, le Romain et le Scythe n'ont pas cessé d'exister chez l'homme moderne comme des élémens distincts et imparfaitement unis, ou du moins la religion venue de la Judée et le savoir-faire romain n'ont pas cessé de se disputer le tempérament du barbare pour le former. Le fonds vivant des peuples modernes vient des races indisciplinées qui avaient envahi le vieux monde civilisé et des autres groupes incultes que renfermait ce même monde. Ce sont là les enfans qui ont grandi moralement sous l'influence des institutions romaines encore survivantes, comme sous celle des doctrines et des institutions aussi de l'église

chrétienne, et la cause des divers âges qu'ils ont dû traverser ne doit être cherchée que dans la nature informe et vivace qu'ils portaient en eux; mais à tous les momens de leur croissance ils n'ont pas été abandonnés à eux seuls : les résultats de deux civilisations antérieures étaient là tout autour d'eux pour forcer leurs instincts et leur imagination à s'exercer d'une façon particulière, et ce qu'ils avaient ainsi reçu par leurs sens et leur imagination a passé peu à peu dans leur intelligence.

En quoi consiste ce que j'appelle ici la tradition juive, il est difficile de le préciser, d'autant plus difficile qu'il s'agit d'un sentiment qui jusqu'ici n'est pas arrivé à se connaître entièrement. — Pourtant, si nous repassons notre histoire en regardant surtout à ce qui lui donne sa physionomie propre, nous n'aurons pas de peine au moins à y discerner une tradition qui d'abord n'est qu'une influence externe pesant sur des populations incultes, mais qui tend à pénétrer au sein de leur être et à s'y traduire par un sentiment de plus en plus déterminé. Quand la Bible enseignait aux barbares et aux païens à peine convertis que la souffrance et le mal ont leur source, non point dans des choses malfaisantes, mais dans un vice originel que la race d'Adam porte en elle-même, — quand après l'Ancien-Testament l'Évangile avait défini ce principe intérieur du mal en annonçant que c'est le mauvais esprit qui voue l'homme aux mauvaises pensées, — quand plus tard Luther avait dit que le péché ne réside pas dans des actes ni dans un abus de la liberté, qu'il consiste dans une impuissance innée de la volonté, et que cette impuissance n'est guérie que par une foi qui ne dépend pas de nous, — quand, presque de nos jours, Kant et Fichte ont affirmé que ce n'était pas la nature des choses sensibles qui pouvait expliquer nos idées et nos volontés, que tout au contraire c'était la nature de notre être pensant qui nous imposait nos manières de concevoir, d'évaluer et même de percevoir les choses, — dans toutes ces déclarations, dis-je, on reconnaît l'expression plus ou moins nette d'une même intuition qui remonte au judaïsme et qui est en contradiction, non pas seulement avec telle ou telle opinion de l'antiquité gréco-romaine, mais avec l'essence même de l'esprit païen. A l'envisager dans tout son parcours, l'esprit païen était constamment parti de la conviction que les pensées et les volontés des hommes étaient purement l'effet des forces inhérentes aux choses extérieures. Renversons cette conviction-là, mettons le *non* à la place du *oui*, et nous aurons juste le sentiment qui s'est montré dans notre passé, et qui menace de disparaître en ce moment; cette donnée, évidemment venue de la Judée, c'est la tendance à regarder au dedans et à sentir que nos conceptions et nos décisions

sont produites par quelque chose qui agit en nous, qu'elles sont les résultats des fonctions de notre être.

Il est à peine besoin de dire qu'au lendemain des invasions germaniques, ou même avant ce déluge de barbarie, le sentiment des faits d'âme exprimés par la religion traditionnelle ne se trouve plus chez aucun des vivans du jour. Eux, ils sont à l'heure du fétichisme, au moment moral où l'homme est encore sous l'empire exclusif de ses sensations immédiates, et où il se fait à lui-même l'effet d'être purement passif. Pour eux donc, il n'existe en fait que des objets matériels qui leur apparaissent comme animés chacun d'une vitalité particulière, d'une sorte d'âme, et les accidens de leur éducation ou la rencontre fortuite de leurs impressions décident si c'est aux vertus magiques de l'eau, ou au geste d'une vieille femme, ou à tel mot d'un prêtre qu'ils attribueront les guérisons, les morts subites, les épidémies. Et cependant, dès ce moment-là, la tradition d'un Dieu esprit, qui est entièrement en dehors des forces physiques et qui s'appelle le Dieu des vivans, porte coup déjà sur les soi-disant chrétiens qui n'y peuvent encore rien comprendre. Sans doute, quand on leur parle du Dieu des vivans, ils sont à cent lieues d'entendre par là une nécessité qui agit au sein des êtres pensans. De même que le pouvoir spirituel pour eux n'est plus qu'une certaine classe d'hommes visibles, le Dieu esprit tel qu'ils l'entendent n'est qu'une force matérielle surnaturelle; c'est un autre agent externe par lequel ils s'expliquent les gros événemens physiques, — les éclipses, les tremblemens de terre. Il n'importe, cette notion mal interprétée ne s'attache que plus fort à eux en se matérialisant; elle s'incorpore à leurs sensations de tous les jours, et, par leurs sensations, elle décide à l'avance de ce que sera leur imagination, de ce que sera aussi leur intelligence. Elle suffit pour qu'un vague sentiment moral se mêle à leur fétichisme, et pour que leurs amulettes, leurs talismans et leurs indulgences entretiennent chez eux le vague sentiment d'une condition que les hommes eux-mêmes ont à remplir.

Et l'œuvre ainsi commencée ne s'arrêtera pas. Plus tard, — et je pourrais dire en même temps, car chaque époque renferme toujours des groupes inégalement développés, — l'homme du moyen âge commencera à dépasser par son esprit ce que voient ses yeux; il se sentira capable de désir et de crainte, capable de répondre aux mille influences du dehors par deux volontés fixes à lui. Dès lors il aura ce qu'on appelle de l'imagination, et ce qui n'est que la pensée au service de l'amour et de la haine. Il ramènera tout ce qui frappe ses sens à deux catégories, celles du désirable et du haïssable, et l'univers ainsi deviendra pour lui comme un ensemble

de résultats produits par deux esprits universels, par un démon qui veut son mal et une puissance qui veut son bien; mais son démonisme aussi, comme le polythéisme, qui s'y mêlera, prendra l'empreinte de la tradition. La notion du Dieu chrétien suffira encore pour qu'au plus fort de ses terreurs le prince de l'air n'efface pas chez lui la foi en un être *suprême* dont l'essence est d'être saint, et pour que le démon et les sorcières lui apparaissent seulement comme de malins pouvoirs sous l'empire desquels on ne tombe que par un péché.

En résumé, le moyen âge a cru superstitieusement à son catholicisme comme il eût cru superstitieusement au bouddhisme ou au mahométisme. Il a été esclave et féroce parce qu'il avait peur du déréglement qu'il sentait en lui-même; il a eu horreur d'un hérétique comme d'un Briarée menaçant d'ébranler le ciel au-dessus de sa tête; mais quant à la doctrine religieuse que l'homme barbare avait reçue du passé, elle a simplement contribué à tourner en partie son effroi contre lui-même, elle a forcé sa conscience du déréglement humain à se changer par momens en remords personnels, en un désir épouvanté de trouver des expiations, des macérations qui pussent détourner de lui une malédiction méritée par son iniquité à lui; et en tant qu'elle a eu ce résultat, — c'est-à-dire en tant que, grâce à elle, le barbare sans souci du vrai et du juste ne s'est pas contenté d'avoir peur de ses voisins et de désirer un pouvoir physique qui le protégeât contre ses voisins, sa religion l'a mis dans la voie du vrai progrès moral. Avant qu'il fût en état de sentir ce qui lui manquait réellement, elle a fait de lui un être que des craintes superstitieuses portaient déjà à user de ses facultés et de ses énergies pour chercher à s'amender lui-même. Toute la civilisation moderne, toute la part de libre action et de libre pensée que nous avons obtenue en apprenant à nous former nous-mêmes une idée de la justice et de la nécessité procède bien moins des douteurs du moyen âge que de ses aveugles croyans.

Des mots mal compris, cela semble bien peu de chose; mais ici les mots s'appuyaient sur des institutions, et en réalité le mot *Dieu des vivans* a été le plus fort. Toutes les fausses idées que le moyen âge y avait attachées ont été l'une après l'autre réfutées par l'expérience. Le mot au contraire est demeuré, et, à mesure que les esprits ont grandi, force leur a été d'employer leurs facultés nouvelles à le mieux comprendre. Le fait est que cette idée du *Dieu des vivans*, qui était sortie de la conscience juive, est positivement ce qui a triomphé même dans le domaine de la philosophie laïque et de la science physique. Pendant des siècles, — jusqu'à David Hume en réalité, — la raison moderne était restée plongée dans le

fétichisme des sens ou le dualisme de l'imagination : elle n'avait pu dépasser l'idée de *propriété* et de *qualité*, l'idée que chaque chose possédait une activité et une valeur à elle. Cette hypothèse aussi s'est écroulée au XVIIIe siècle sous le flot montant des connaissances, absolument comme elle s'était écroulée un jour en Grèce et à Rome. Seulement voyez la différence. Le jour où l'antiquité avait dû reconnaître que les qualités et les propriétés attribuées aux choses n'étaient que les fantômes des sentimens humains, elle n'avait rien pu mettre à la place de l'hypothèse première à laquelle elle ne pouvait plus croire. L'expérience ainsi l'avait simplement conduite au scepticisme en l'obligeant à percevoir des faits qui ne pouvaient s'expliquer par aucune des forces physiques qu'elle continuait à regarder comme les seules causes possibles de tous les événemens. L'intelligence moderne, fécondée par la notion d'un Dieu des vivans, a été plus heureuse. Les idées négatives de Hume, bien que reprises aujourd'hui par le positivisme, ne représentent réellement pas le dernier terme qu'elle ait pu atteindre. Par-delà cette science découragée qui sait que les choses comme elles nous apparaissent sont simplement des apparences, et qui ne peut rien en conclure sinon que la sagesse consiste à ne pas s'inquiéter de ce qui enfante les phénomènes, — l'esprit moderne s'est déjà ouvert de nouvelles perspectives. En tout cas, chez Kant et bien d'autres, on voit s'élaborer une autre manière de concevoir l'engendrement de tout ce qui se produit en nous à l'état de perception et de sensation. Dès aujourd'hui on pressent un moment à venir où la science enlèvera à la nature son prétendu empire sur nous, où elle comprendra du moins que l'être pensant est lui-même le siége des forces actives d'où résultent ses mouvemens, que les choses extérieures, au lieu d'être les agens qui l'ébranlent, jouent simplement à son égard le rôle d'un obstacle immobile, et que c'est lui-même à la lettre qui crée ses perceptions aussi bien que ses pensées et ses volontés, exactement comme c'est le torrent qui se donne à lui-même, par sa propre impulsion, le rebond qui l'emporte, ou le nouveau cours qu'il prend en se heurtant à un rocher.

Du reste il y a une chose encore plus caractéristique, c'est que, dans le domaine de la religion, l'Europe moderne a pu, sans épuiser son génie, se détacher de sa foi traditionnelle, de la croyance *publique* qui pendant ses âges d'irréflexion s'était produite comme d'elle-même, par le jeu des sentimens involontaires et inconsciens. Ainsi que le remarque M. Lecky, le fétichisme et le démonisme, qui malheureusement se sont perpétués dans la doctrine officielle du catholicisme, ont perdu partout leur action sur les intelligences, et dans les pays catholiques les classes éclairées n'ont

guère conservé du christianisme que la notion de l'égalité des hommes et le principe de la bienfaisance sans acception de personnes, de classes et de races. Mais dans une autre partie de l'Europe la réaction contre la religion matérialisée du moyen âge a amené une réforme qui est beaucoup plus qu'une simple réforme, car cette fois nous avons affaire à une religion qui repose directement sur un fait de conscience, sur le sentiment arrêté que les êtres croyans et voulans ont des lois à eux.

Je ne songe point à faire un cours de théologie comparée; cependant, pour l'intelligence du développement général de l'esprit moderne, il importe de relever ici ce que M. Lecky a trop méconnu. Dans ses appréciations, l'historien du rationalisme est égaré par une idée préconçue. La doctrine du salut restreint, c'est-à-dire du salut réservé à une seule opinion, est à ses yeux la principale cause des persécutions aussi bien que des fraudes dévotes dont le moyen âge se faisait un devoir, et, comme il voit que les réformateurs n'ont pas cessé d'admettre une foi nécessaire au salut, il croit retrouver dans le dogme réformé la même erreur qui avait fait dévier le moyen âge; mais en cela il se laisse tromper par une analogie de mots. En réalité, *la foi qui sauve*, suivant le symbole protestant, n'a plus rien de commun avec l'acceptation d'une certaine doctrine connue de tous et que chacun doit adopter en reniant son sentiment personnel du vrai et du juste. Tout au contraire elle consiste à être soi-même, involontairement et irrésistiblement, un esprit où se reflètent en quelque sorte les vraies volontés de l'éternel. A la lettre, il n'y a plus rien de théologique dans la conviction qui s'est exprimée pour la première fois par la formule luthérienne. Théologien, Luther l'était encore, et l'était même beaucoup trop par sa manière de s'expliquer la naissance de la foi; mais en donnant le nom de *foi* à la condition que nous avons tous à remplir pour ne pas nous heurter à la toute-puissance, il ne faisait qu'affirmer une loi de notre être, que la conscience humaine jusqu'à lui avait à peine soupçonnée. Il constatait que, à notre su ou à notre insu, nous avons en nous une persuasion centrale et fixe qui ne fait qu'un avec la tendance fixe de notre volonté; il constatait que ce n'est pas la piété qui nous sauve, ni la sensualité qui nous perd, mais que tous nos mobiles à la fois tournent au mal ou au bien, suivant que nous portons ou non au cœur de notre être une juste conception du pouvoir qui gouverne l'univers. Il voulait dire enfin qu'il y a un lien inévitable entre la destinée totale d'un homme et son propre sentiment de la nécessité suprême, et que ni les commandemens des églises ou des pouvoirs civils, ni les recettes de conduite que la science ou notre propre jugement peut nous recommander comme les meilleures à adopter, ne sauraient nous

garantir du mal tant que le moi qui pense et veut en nous n'est pas en harmonie par ses pensées et ses volontés avec les voies du vrai souverain.

Assurément M. Lecky s'est mépris du tout au tout sur le grand courant du progrès en ne voyant pas que cette intuition-là représentait un accroissement réel de la conscience humaine, et en la confondant avec l'aveuglement doctrinaire d'où étaient sorties les excommunications et les persécutions du moyen âge. A proprement parler du reste, la persécution n'est la fille d'aucune doctrine. Les hommes ont persécuté parce qu'ils croyaient, faute de conscience, à la toute-puissance de la force; ils ont persécuté pour cause politique quand les opinions religieuses ont cessé d'être l'objet de leurs haines et leurs espérances, et si la persécution a reculé, c'est simplement dans la mesure où les consciences ont commencé à s'apercevoir que la contrainte n'avait pas le pouvoir de créer ou de détruire directement les vraies croyances latentes qui décident de ce que les hommes peuvent et ne peuvent pas vouloir. Suivant une des fines observations de M. Lecky lui-même, ce sont les jésuites, ce sont les Mariana, les Sa, les Carnedi, qui ont revendiqué pour les peuples la liberté de déposer leurs rois, qui ont propagé l'idée que la société avait son origine dans un contrat volontaire, qui ont soutenu le libre arbitre contre les jansénistes et les calvinistes. Cela se conçoit. En soutenant toutes ces libertés, ils se ménageaient à eux-mêmes celle de conclure qu'il n'y a rien chez les êtres pensans qui empêche un certain pouvoir religieux de faire croire n'importe quoi à n'importe qui. Toutes les conquêtes qui ont restreint la dictature des églises ou des pouvoirs civils, tout l'espace qu'a gagné la conscience individuelle, nous les devons à ceux qui, au nom de la prédestination bien ou mal entendue, ont affirmé que les croyances ne dépendent de la volonté de personne, que l'on croit ce qu'il plaît à Dieu et parce que l'on ne peut faire autrement.

J'imagine que, d'après le passé, on peut, sans trop de risque, prédire l'avenir. Si jamais l'esprit de dictature doit disparaître, la délivrance ne viendra certainement pas de ce que les intelligences auront encore mieux reconnu les utilités du doute et du libre examen, ni de ce que les F. Bastiat auront proclamé plus haut que l'éducation ne regarde pas l'état, ni surtout de ce que les optimistes auront cru plus aveuglément que le laisser-faire suffit à tout; elle nous viendra seulement en tant que la conscience aura encore mieux senti la prédestination qui réside dans l'état moral des hommes, et en tant que les esprits auront puisé dans ce sentiment-là l'idée d'un nouveau moyen d'ordre : l'idée de remplacer les pouvoirs qui imposent une règle pratique que tous doivent suivre en dépit de leurs irrésistibles volontés par un ensemble d'influences

de nature à développer chez tous, à côté de leurs penchans différens, une même conception de la nécessité et de la justice.

III.

C'est à grand'peine toutefois et fort lentement que la donnée juive, dont j'ai cherché à suivre la trace, est parvenue à pénétrer dans l'esprit même des hommes pour l'élargir. A travers notre histoire, elle fait l'effet d'un mince courant qui menace à chaque instant de disparaître. Elle ne rencontre pas seulement l'espèce de résistance que l'enfant oppose à toute discipline qui lui vient du dehors. On sent que le caractère de l'homme moderne se prononce contre elle, qu'il se forme en lui quelque chose qui la contredit. Derrière la tradition du Dieu des vivans comme derrière la conscience naissante, il y a un genre d'intelligence qui revient sans cesse à l'idée que toutes les nécessités du dedans ne peuvent être que l'effet d'une nécessité extérieure, et qui s'arrange toujours pour expliquer ce que la conscience elle-même découvre par quelque sensation naturelle ou surnaturelle, par une simple action du vieux destin *force des choses*.

M. Lecky a parfaitement indiqué comment le christianisme s'était paganisé sous l'influence de ce que j'appellerai le paganisme naturel des sensations et de l'imagination ; mais ce paganisme, qui tenait à l'âge moral des populations, n'est pas ce qui a le plus entravé le développement de l'esprit moderne. Les gourmandises de l'enfance passent avec l'enfance; les désordres et les sensualités idéales de la jeunesse passent avec la jeunesse. Ainsi s'en sont allés les rêves de l'inintelligence et de l'irréflexion du moyen âge. La foi aux talismans et à la sorcellerie, la croyance en des forces physiques surnaturelles, les petites dictatures locales des seigneurs féodaux, l'ordre par la souveraineté arbitraire d'une volonté individuelle, la soumission servile de l'ignorance, qui prend le pouvoir qu'elle trouve établi sans savoir pourquoi pour une sorte de soleil qui a toujours été et qui ne peut manquer d'être, tout cela s'est évaporé; mais ce qui tient bon encore, ce sont les superstitieux préjugés et les superstitieux moyens de gouvernement dont les racines plongent dans les habitudes intellectuelles que la tradition romaine a données à l'Europe. Et en vérité c'est à la Grèce civilisée d'Alexandrie et à la Rome d'avant les barbares que remonte le christianisme matérialisé qui a fait l'éducation du moyen âge, et qui, en s'emparant de l'imagination des peuples modernes, leur a inoculé ce qui aujourd'hui encore les porte à attribuer tous les phénomènes possibles, moraux ou sensibles, à la seule opération d'une matière active.

Il y a dans le *Paradis perdu* de Milton une scène naïve et caractéristique : celle qui nous peint les Machiavels et les Donquichottes de l'enfer réunis en grand conseil. Tous, il est vrai, repoussent comme une folie la prétention de vaincre l'éternel destin; mais tous jugent très pratique de consacrer leurs énergies à tricher ce même pouvoir irrésistible, à chercher d'habiles moyens pour se rendre indépendans de lui dans leur propre domaine. Évidemment nous avons là quelque chose de plus que l'idéal d'un poète particulier, et le *Paradis perdu*, si factice qu'il soit à certains égards, est encore une véritable épopée, en ce sens que Milton, dans ses démons, a exprimé ce que notre race âryenne, formée à l'école de Rome, a perpétuellement regardé comme l'essence de la sagesse. Une prédominance décidée de l'intelligence au service de la volonté, une nature humaine constamment occupée à se fixer d'après ses désirs seuls les choses ou l'état de choses qu'elle doit se proposer de créer, et constamment résolue à ne penser que pour connaître ce qui fait obstacle à ses desseins ou pour voler au destin l'art de les réaliser; — au bout de cela, une immense force de réflexion dépensée à se donner d'agréables illusions, à inventer des mythologies pour se déguiser sa propre impuissance, à se figurer, parce que l'on s'est en quelque sorte approprié les voies du destin en les concevant et en en faisant des prévisions à soi, que l'on peut échapper à la nécessité de conformer d'abord ses volontés aux lois du possible et de l'inévitable, — voilà à la fois le génie et la maladie du caractère qui s'est constitué à Rome sous l'influence de l'imagination grecque.

Que notre attention se porte sur les destinées politiques de l'Europe moderne ou son développement religieux, nous verrons des deux côtés l'âpre vitalité des races barbares donner les mêmes fruits en se combinant avec cet esprit gréco-romain; nous verrons dans les formes de gouvernement qui se succèdent, comme dans les doctrines ecclésiastiques sur le gouvernement de l'univers, le même génie mythologique et mécanicien se dévorer en quelque sorte en traversant la même série de violentes illusions et de violentes réactions. C'est seulement dans le domaine de la religion que je voudrais suivre les péripéties qui l'ont conduite à une sorte de désespoir. A un certain moment, alors que la société païenne était à bout de ressources et de remèdes, Rome et la Grèce se laissent gagner à une religion entièrement étrangère à leurs habitudes intellectuelles et morales. A peine sont-elles devenues chrétiennes de nom que le christianisme chez elles commence à se détacher de la donnée première dont il n'avait été que l'épanouissement suprême. On y aperçoit une disposition marquée à reléguer dans le lointain le Jéhovah qui est à la fois le Dieu des êtres sentans et des choses sensibles. Ce qui attire les païens et ce qui tend à devenir le centre

de leur foi, c'est l'idée d'un médiateur conçu comme une personnification de la bonté seule de Dieu et par lequel l'homme peut échapper à la nécessité de subir les lois du législateur souverain.

On est trop habitué, je crois, à supposer que c'est là l'essence du christianisme lui-même. Le Nouveau-Testament au contraire nous représente le fondateur du christianisme comme déclarant qu'il ne vient pas abolir un seul ïota de la loi, et ailleurs il nous le montre résumant ainsi sa propre doctrine : « Moïse vous avait dit: Tu ne tueras pas, tu ne mentiras pas, tu ne convoiteras pas ce qui appartient à ton prochain ; moi je vous dis : Aie en toi l'amour de Dieu, le père de tous les êtres, et l'amour de tes frères, toute la loi est là. » De fait, il y avait là plus que la loi, car ces deux préceptes signifiaient que ce n'est pas assez de s'abstenir des actions malfaisantes en sacrifiant sa volonté par crainte d'un châtiment : ils exigeaient que chacun eût les bonnes volontés qui enfantent mille fois plus d'actions bienfaisantes qu'aucune loi n'en peut ordonner. Il me semble que, sous le nom de foi, de grâce, de sauveur, de rédemption, le Nouveau-Testament n'enseigne pas autre chose qu'un moyen de régénération morale. Il annonce que Dieu ne s'est pas contenté de faire connaître aux hommes ce qu'il exigeait d'eux, qu'il leur a encore envoyé un être visible en qui ils peuvent connaître et par qui ils peuvent recevoir le bon esprit, qui, une fois en eux, les sauve du mal en leur donnant des volontés conformes à celles du Tout-Puissant.

Mais dès l'instant où cette doctrine passe chez les races qui n'ont jamais fait qu'une prière : *fiat voluntas mea et non tua*, c'est par leurs propres pensées naturellement qu'elles interprètent les mots du christianisme. En conséquence l'idée du mauvais esprit qui rend inévitables les mauvaises volontés et celle du salut par une régénération morale sont ce qui disparaît, ce qui reste invisible pour l'intelligence des païens christianisés. La Grèce pour sa part s'abandonne à son penchant métaphysique et ne songe qu'à spéculer sur la nature intrinsèque de Dieu. Comme par le passé, elle est résolue à tout voir, à tout se représenter, à se persuader par les représentations de son imagination qu'elle est capable de voir même l'invisible; et déjà chez les Origène, les Clément d'Alexandrie, cette métaphysique imagée dévore ce qui était l'essence commune du judaïsme et du christianisme. Le Juif en effet n'avait pas de théologie spéculative. Il ne se permettait pas plus de se façonner des images intellectuelles que de se tailler des images matérielles de Dieu. Pour mieux dire, son Dieu était en dehors des choses visibles et au *dedans* de l'homme. C'était l'indicible contrainte qu'il sentait agir au sein de son être : c'était en quelque sorte sa conscience de lui-même, sa manière de se confesser qu'il avait été fait

tel qu'il était sans sa participation, et que, sans qu'il en fût la cause, il surgissait en lui des volontés qui, malgré lui, attiraient sur sa tête des conséquences terribles. Du blanc au noir, du passif à l'actif, il n'y a pas plus de distance qu'entre ce sentiment-là, qui était toute la religion de la Judée, et ce que l'intelligence grecque y substitue. Sous la baguette de sa métaphysique, la Grèce transforme Jéhovah, le Dieu vivant, en un fait purement externe. — La nécessité suprême qui ne se laisse pas connaître, mais qui se fait sentir dans nos pensées comme dans nos sensations, devient un agent qui agit sur nous et non en nous. La vérité religieuse n'est plus qu'une connaissance à acquérir, qu'une juste définition de ce qui existe en dehors de notre conscience comme de notre expérience.

Bientôt après l'instinct utilitaire et dominateur de Rome élimine l'autre élément du judaïsme. Rome possède ce qui manquait à la Grèce, la notion d'un devoir public : elle a l'instinct social, la raison législative; mais sa volonté est toute tournée vers les résultats extérieurs, et sa raison ne s'applique qu'à inventer les mécanismes exécutifs qui peuvent le mieux obliger les individus à pratiquer, en dépit de leurs tendances et de leurs impuissances, le système de conduite qu'elle-même juge le plus avantageux à la communauté.

Tu regere imperio populos, Romane, memento.

La Rome chrétienne s'en souvient si bien que l'église se substitue du même coup à la morale et au sentiment religieux. La foi en la souveraineté immédiate d'une puissance qui regarde aux pensées est remplacée par la foi en une autorité ecclésiastique qui a reçu mission pour dicter seule la loi sur la terre. La conscience d'une nécessité invisible et omniprésente devant laquelle nul ne peut subsister qu'en y conformant ses volontés est remplacée par une législation qui n'impose que des actes, et qui par là laisse à chacun la liberté de rester égoïste par ses mobiles. En un mot, la conversion morale descend sous l'horizon, et en même temps que la religion se concentre dans le devoir de l'obéissance à l'église, la théologie se transforme en un ensemble de promesses et de menaces, en une nouvelle espèce de doctrine qui s'adresse aux désirs et aux craintes pour décider les individus à faire le sacrifice de leur raison et de leur conscience aussi bien que de leurs appétits.

On sait assez que le catholicisme n'est pas sorti de la voie où la Rome d'avant les barbares l'avait jeté, et on sait aussi jusqu'où cette voie l'a conduit. L'autorité avait d'abord enjoint des croyances, et elle a servi la cause du progrès moral aussi longtemps qu'elle a ainsi offert une conception du vrai et du devoir à des êtres qui n'avaient encore que des penchans; mais, quand les esprits se sont

révoltés, l'église, avec sa foi romaine en la toute-puissance des commandemens, en est venue au contraire à enjoindre le renoncement à toute croyance personnelle, et en prenant ce parti elle s'est mise dans la nécessité d'en prendre un autre. Par cela seul qu'elle se séparait des intelligences, il a fallu qu'elle cherchât son point d'appui dans les masses incultes et dans les instincts déraisonnables qui se cachent sous la raison des hommes les plus intelligens. C'est ainsi qu'elle a sanctionné, érigé en dogmes formels un grand nombre des antiques légendes qui à leur heure n'avaient été que les naïves illusions d'une crédulité susceptible de guérison. Des statues miraculeuses, des patrons célestes qui gracient ce que Dieu réprouve, une justice divine qui envoie des calamités et des défaites nationales pour punir à gauche ceux qui ont violé à droite un certain commandement ecclésiastique, ou qui donne la prospérité en récompense d'un temple élevé sous un certain vocable, — en un mot une multitude de moyens de grâce surnaturels dont le clergé dispose et qui assurent aux dociles des faveurs et des indulgences, voilà ce que l'église a repris au passé. En définitive, ce qui s'est parachevé, c'est un système de direction qui, pour des fins autres que celles du positivisme, emploie une méthode analogue à la sienne, car tous les organes dont il s'est armé ont pour but d'éloigner les hommes des mauvaises décisions pratiques en les amenant à n'avoir d'autre souci que d'accomplir par intérêt ce qui leur est commandé par l'autorité, qui connaît le mieux les conséquences des choses.

IV.

Le protestantisme aussi est loin d'avoir rompu avec la tradition gréco-romaine, et il est même sous un rapport une preuve encore plus frappante de l'empire que cette tradition a gardé sur les intelligences; il l'est en ce sens que, tout en se prononçant contre elle, il n'a pas réussi à s'y soustraire. Rien de plus complet cependant que la révolution morale d'où la réforme était sortie. A la considérer dans sa source et son but, elle indiquait bien qu'une faculté nouvelle avait pris le dessus. Si Luther avait cessé de croire aux moyens matériels d'expiation et de propitiation, c'était parce qu'il avait regardé au dedans plutôt qu'au dehors, parce que, au lieu d'être tout préoccupé de ce qu'il faut faire, il avait été obsédé par le sentiment que le salut ou la perte de l'homme dépend du je ne sais quoi qui agit en lui, qui est lui, et qui détermine toutes ses pensées. Aussi la religion avait-elle été comme retournée. Le moyen de salut s'était spiritualisé : il consistait dans une foi, c'est-à-dire dans une conviction de l'esprit et un sentiment de la conscience

qui entraînent nécessairement une transformation de la volonté. Toujours est-il que le réformateur lui-même était mal dégagé des habitudes intellectuelles du passé, et que dans sa propre théologie il avait laissé ouvertes deux portes dangereuses par lesquelles le vieux paganisme devait plus tard rentrer. Fort dominé encore par la crainte ou, si l'on veut, par le besoin d'échapper à une crainte insupportable pour sa nature active, il avait presque réduit la doctrine du christianisme au seul dogme du pardon gratuit par la foi, et par là il avait trop laissé aux individus la liberté de réduire leur propre religion au seul désir de s'assurer un avantage au moyen d'une foi que chacun aussi devait rester plus ou moins libre d'entendre suivant son tempérament. D'autre part, pour s'expliquer la naissance ou la non-naissance de cette foi dont sa conscience sentait l'importance vitale, il n'avait trouvé qu'une réminiscence païenne. Par sa manière de comprendre la prédestination, il en était vraiment resté, comme Calvin d'ailleurs, à la vieille idée d'un *fatum* extérieur qui par des décrets décide ce qui doit arriver aux hommes, quel que soit leur état moral.

De là la double destinée du protestantisme. Grâce au génie organisateur de Luther, grâce à l'heureux équilibre qui existait chez lui entre sa répulsion pour la dictature spirituelle et sa répulsion pour les déréglemens de l'anabaptisme, la réforme a pu fonder de grandes églises nationales qui se sont montrées capables à la fois de développer le moral des hommes et de maintenir entre eux un lien social. En fait, la doctrine luthérienne conciliait le progrès de l'individu et les exigences de la communauté. En même temps qu'elle reconnaissait pour chacun la nécessité d'une conviction personnelle et le devoir d'écouter dans sa propre conscience la voix de l'Esprit-Saint, elle n'admettait pas l'inspiration immédiate et directe. Je veux dire qu'elle contenait le fanatisme et l'extravagance en enseignant que l'Esprit-Saint agit seulement par l'entremise de la Bible et des sacremens, et que la vérité, dont il peut seul donner le sentiment intime, est la même vérité qui s'est énoncée une fois pour toutes dans l'Évangile. De la sorte, les grandes églises avaient pour s'organiser une base déterminée, et pendant longtemps elles ont assez bien résolu le problème pratique. Tout en stimulant les esprits et les consciences, elles ont empêché les individus de retomber dans la superstition en les empêchant d'accommoder aux seules inspirations de leur tempérament leur conception des lois universelles de la nécessité et du devoir.

Il n'est pas moins vrai que les églises nationales s'étaient constituées sur une doctrine qui était encore païenne par un côté, et, les premières ferveurs une fois passées, elles ont versé par ce côté-là dans la conséquence naturelle du paganisme : elles sont tombées dans un

dogmatisme autoritaire qui a de nouveau asservi les consciences. L'idée luthérienne, que la foi qui sauve résulte d'un décret comme ceux du destin antique, a entretenu, par la religion même et par son influence sur les imaginations, la vieille habitude intellectuelle de se représenter tout ce que l'homme peut éprouver comme l'effet direct d'une contrainte extérieure. Après les croyans, qui avaient senti leur propre croyance comme le résultat d'une indicible nécessité agissant en eux-mêmes, sont venus les raisonneurs qui, en cherchant à comprendre, sont partis surtout de l'hypothèse païenne par laquelle Luther s'était rendu compte après coup de son irrésistible sentiment. Pour eux, il n'a plus été question du Dieu des vivans, qui détermine les pensées des êtres pensans en déterminant leur manière d'être. La théologie officielle est revenue sourdement au dieu potentat, au dictateur qui décide d'avance le fruit que chaque arbre doit porter; la religion s'est retransformée en une orthodoxie, en une définition officielle de ce que tous doivent tenir pour vrai indépendamment de leur propre conscience.

Comme *illustration* de ce dogmatisme et comme indice aussi de l'action que la théologie des églises exerce sur la raison laïque, je mentionnerai une polémique dont retentit en ce moment la presse anglaise. En 1874, sous le titre de *la Religion surnaturelle*, il a paru deux volumes qui en sont à leur cinquième édition, si je ne me trompe, et qui ont, dit-on, pour auteur le neveu même d'un théologien fort connu par ses tendances presque catholiques. En tout cas, les négations de l'écrivain ne sont réellement que la contrepartie du même esprit dont il attaque les affirmations. Je n'entends point contester l'importance des questions historiques qu'il discute; mais, à mon sens, ce qu'il y a de plus notoire dans cette polémique, c'est le terrain sur lequel la lutte est portée, avec l'assentiment de toutes les parties, y compris en apparence le public. L'adversaire du surnaturel accepte le débat comme il a été posé par deux des plus célèbres *Bampton lecturers*, c'est-à-dire par deux des principaux théologiens qui, aux termes d'une fondation *Bampton*, ont été appelés à prononcer une série annuelle de discours sur les *évidences* du christianisme. Les deux champions auxquels je fais allusion sont le docteur Mansel, — le disciple de sir W. Hamilton et l'éditeur de ses œuvres, — et le docteur Moseley. Tous deux, avec bien d'autres dignitaires de l'église anglicane, s'étaient appliqués à défendre leur théologie en présentant le christianisme comme une pure doctrine métaphysique appuyée sur des miracles. L'auteur anonyme consacre plusieurs chapitres à démontrer que les deux docteurs ont eu pleinement raison, que le christianisme en effet n'est qu'un ensemble d'assertions relatives à ce qui existe et ce qui se passe par-delà notre expérience intime, comme par-delà l'ex-

périence de nos sens, et qu'il tombe ou subsiste tout entier avec l'authenticité des miracles, qui sont ses seuls titres de créance.

Ainsi l'anti-théologie et la théologie sont entièrement d'accord ici pour ne pas soupçonner ce que c'est qu'une croyance, et elles admettent à l'envi que les croyances chrétiennes, qui ont eu la puissance en tout cas de remuer le monde, n'étaient rien de plus que des opinions adoptées par suite d'une autre opinion. Pour le rationalisme, qui nie le surnaturel, comme pour l'orthodoxie, qui le défend, la vérité dont dépend notre destinée n'est toujours que la connaissance de ce qui est et agit en dehors de nous, et toutes les idées, bien plus toutes les volontés des êtres pensans sont uniquement des images d'objets extérieurs qui entrent en eux par leurs yeux ou par leurs oreilles. De toute façon, concluent les deux parties, l'homme n'est rien pour lui-même, son rôle se réduit à chercher s'il *y a lieu* d'accepter tel témoignage plutôt que tel autre, si c'est aux choses réelles comme ses sens les lui racontent, ou à ces mêmes choses comme ses professeurs de science les lui représentent, ou à d'autres choses relatées par ses instructeurs religieux, qu'appartient en raison le droit de lui faire les opinions qui doivent lui faire ses volontés. Du consentement encore des deux parties, notre seule ressource est de nous en rapporter à un grand juge Raison, qui a pour office spécial de contrôler impassiblement les évidences, et de déclarer au jury de la volonté à quelles conditions un témoignage a légalement autorité pour compter comme une relation authentique des événemens que ledit jury n'a pas pu voir de ses propres yeux.

Voilà où en est l'extrême droite des grandes églises qui ont conservé le sentiment des conditions de la vie sociale, et voilà aussi où va plus ou moins, dans les églises réformées en général, le parti du bon sens et de l'expérience. Tandis que la ferveur des fervens s'abandonne à des espérances mystiques, ceux qui ne peuvent pas partager ces espérances, ceux qui ont la sagesse de sentir que les hommes ne trouvent pas en eux-mêmes le sentiment de toutes les vérités qu'il est dangereux de méconnaître ne sont que trop tentés de se rejeter vers les vieux systèmes de direction. Au lieu de se dire qu'il s'agit de développer les esprits, ils se disent volontiers que le plus sage est de faire enseigner ces utiles vérités par une doctrine, et d'habituer de nouveau les individus à croire par pure confiance en une autorité. Est-il donc possible de se donner une croyance efficace par la seule idée qu'on a lieu de se fier à une autorité qui la recommande? Il me semble que les théologiens, comme les savans, songent bien peu à s'adresser cette question. Et en attendant j'aperçois au sein des grandes églises une masse croissante de ritualistes et de sacerdotalistes qui sont fort occupés à rétablir

des pompes, des rites ou des dogmes de nature à prendre les masses par leur imagination pour les mieux disposer à abdiquer leur sens propre entre les mains d'un directeur spirituel.

Quant à l'autre section du protestantisme, l'écueil sur lequel elle a donné est celui dont les premiers réformateurs s'étaient trop approchés en accordant une place excessive au dogme du pardon gratuit par la foi. Dès le principe, le calvinisme des pays latins s'était montré plus radical que le luthéranisme : il avait fait la part moins large à la tradition, aux liturgies, aux institutions ecclésiastiques, et implicitement, sinon explicitement, il avait ainsi grandi la part de l'individu. Le danger de ce mysticisme latent a été conjuré d'abord par la forte organisation que les églises presbytériennes s'étaient donnée en leurs jours de foi entière; mais en Angleterre, où le calvinisme n'a été qu'une secte dissidente, et dans les autres pays où il n'existe plus qu'à l'état de groupes disjoints, soumis au régime du suffrage universel, l'individualisme exagéré qu'il impliquait s'est donné pleine carrière. Il a surgi nombre de petites églises qui se sont isolées pour abonder plus librement dans le sens de leur penchant, et surtout pour être plus libres de croire, comme les premiers quakers, que les écoles humaines, les formes arrêtées de prière, les précautions terrestres en un mot, étaient seules ce qui empêchait les individus d'avoir tous pour maîtres l'Esprit-Saint lui-même. Bref, les sectes dissidentes ont été si optimistes à l'égard de l'individu et si pessimistes à l'égard de la prudence générale, elles ont si bien fondé non pas la liberté, — qui est excellente, — mais le laisser-faire sans tradition, sans éducation commune, que les idées religieuses n'ont pu manquer, ici ou là, de retomber sous l'empire des sentimens d'intérêt personnel et des illusions d'imagination, qui sont les seules données que les majorités incultes trouvent en elles-mêmes.

Aujourd'hui, sous le vent des doctrines du jour, cette confiance en l'individu a produit un idéalisme de théologiens qui se confond plus ou moins avec le libéralisme et le radicalisme politiques. Chez les uns, il n'est plus guère qu'une sorte de fouriérisme désorganisateur. Il prétend faire cesser les divisions en abrogeant tout devoir, tout engagement, en abolissant les synodes, les confessions de foi, en proclamant au spirituel la souveraineté de chaque commune, que dis-je! de chaque pasteur une fois élu, et en employant la contrainte des lois à nous faire un monde de molécules disjointes qui n'auraient plus que la foi en un Dieu et en un devoir conçus par chacun comme il lui conviendrait. Chez d'autres, ce même anabaptisme est plus mystique; il sent que les individus ont besoin d'être éclairés; mais parce que la sagesse collective a été faillible,

il suppose les yeux fermés que l'individu doit être infaillible et que la vérité complète ne peut manquer de se faire chez tous, pourvu que la société ne fasse rien. Du reste il n'est pas en peine d'inventer une mythologie pour se persuader ce qu'il désire. Il se dit que la vérité éternelle est inconcevable pour l'homme, mais qu'elle s'est objectivée, personnifiée, et qu'elle vient nous trouver, comme un objet surnaturellement sensible, pour entrer en nous par une sorte de sensation spirituelle. Toujours le salut par le renoncement à toute théologie.

Du reste le luthéranisme et surtout l'anglicanisme ont donné naissance à un autre mysticisme qui est beaucoup plus pratique sans doute, qui s'adresse beaucoup moins à la soif d'indépendance et beaucoup plus aux meilleures aspirations morales, mais qui, par ses moyens d'action, n'est malheureusement pas à la hauteur de ses intentions. Je veux parler du piétisme ou plutôt du méthodisme, qui est le piétisme militant, le piétisme *priant*, *voulant et agissant*, le piétisme avec la foi des Anglais en la volonté, et leur tendance à la monomanie. Il y aurait un intéressant chapitre à écrire sur l'œuvre religieuse de l'Angleterre. Nulle nation ne s'est montrée plus généreuse qu'elle, plus zélée pour venir en aide aux besoins moraux et physiques de tous les peuples, et ses dissidens n'ont pas été les moins ardens à payer de leur personne et de leur bourse. A Paris, dans nos quartiers populaires, ils tiennent depuis longtemps déjà des réunions du soir où il se fait, en mauvais français, une immense dépense de bonne volonté pour combattre le cynisme haineux qui couve dans les bas-fonds de la société et que l'ignorance encourage aux rêves les plus insensés; mais, si l'on regarde aux procédés que ce zèle intarissable de l'Angleterre a généralement employés dans ses missions et ses propagandes, on est désolé, choqué par je ne sais quelle étroitesse agressive et têtue. Le croyant, dévoré par le désir de faire le bien, est esclave d'une idée fixe qui lui persuade que son premier devoir est de se borner à répéter scrupuleusement certains versets de la Bible, et à les faire apprendre par cœur même aux bébés. Il se croirait en révolte contre Dieu s'il se permettait présomptueusement d'ajouter quelque chose aux mots du texte et de chercher lui-même à développer l'esprit de ses auditeurs. L'Angleterre, par ses sentimens et sa volonté, a eu le génie d'utiliser les moindres instrumens et de réussir remarquablement à faire pénétrer dans les caractères un sentiment fixe de devoir. Par son intelligence, elle a eu le défaut d'amoindrir les grandes doctrines en ne s'en servant que pour une fin utilitaire et immédiate. Quant à elle, elle a inventé le méthodisme et le ritualisme, et par ces deux interprétations elle travaille de toute sa force

à étouffer le protestantisme spéculatif, celui qui était un effort de la conscience pour embrasser dans son ensemble la nature de l'homme et sa position.

En ce moment encore, pendant que l'ultramontanisme cherche à reconquérir la France par des pèlerinages et des universités libres d'enseigner le *Syllabus*, il se produit à quelques lieues de nos côtes une nouvelle agitation religieuse des plus significatives. Cette fois l'Angleterre reçoit au lieu de donner. Son méthodisme, après avoir émigré aux États-Unis et s'être transformé dans cette patrie du laisser-faire absolu, est revenu chez elle, et depuis deux ans déjà trois missionnaires laïques américains s'appliquent avec une énergie surhumaine à réveiller les royaumes-unis comme ils avaient d'abord réveillé leur propre pays; mais il s'agit ici de choses inconnues au public français, et mieux vaut peindre que d'expliquer. Voyons donc ce nouveau méthodisme à l'œuvre. Il n'importe que nous allions l'observer à Londres ou à Manchester, à Brighton ou à Glasgow, en Irlande ou en Allemagne, car il a aussi tenté de porter ses prédications en Allemagne et jusque chez nous. Partout, sauf le nombre variable des auditeurs, nous retrouverons les mêmes scènes. Rien pour les sens, rien pour l'intelligence non plus; nulle trace de liturgie, de tradition ecclésiastique, de clergé régulier : l'inspiration de la ferveur individuelle est tout. Comme lieu de réunion, un hangar ou des tentes dans un champ, ou une vaste salle construite tout exprès aux frais des fidèles, ou encore un théâtre que des assemblées de 12,000 personnes et plus gorgent deux fois par jour. Sur une estrade, un Hercule de foi et de volonté qui magnétise ces foules énormes, qui s'efforce par les effluves de sa ferveur de leur donner comme une sensation effarée de leur malice cachée et de leur impuissance à s'en guérir. C'est au remords, au sens moral seul qu'il s'adresse, et après de longues prédications remplies d'*expériences*, comme il dit, remplies de confessions intimes, de récits anecdotiques, il s'écriera tout à coup : « Est-ce qu'il n'y a personne ici qui veuille maintenant, à l'instant même, recevoir le don de Dieu et être sauvé? » Ou il dira solennellement : « Qui de vous se sent pécheur et désire que l'on prie pour lui? » Je continue en citant textuellement une relation : « A la fin, un des assistans se lève, les deux mains appuyées sur sa face. — En voilà un! s'écrie solennellement le missionnaire, merci à Dieu pour lui! — Un autre, puis un autre se lèvent. — Chrétiens, continuez à prier, reprend la même voix, encore un, Jésus passe; vous n'aurez jamais une telle occasion. »

Il ne faudrait pas supposer que les hommes qui forcent ainsi les exaltés ou les timides à se lever un à un ne soient que des fanatiques vulgaires. Ce sont des hommes pratiques et fort sensés à certains

égards, des hommes obsédés par un sentiment très exact de la barbarie sans foi ni loi qui se perpétue au sein des multitudes. « Comment atteindre les masses? » lisait-on en tête d'un *appel* publié par le plus célèbre des trois Américains, M. Moody. Et certes l'auteur méritait d'être écouté lorsqu'il répondait : « C'est cette question-là qu'il importe de faire circuler de ville en ville, de village en village, de cœur en cœur. Que chaque homme, chaque femme, sentent que la question regarde non pas les pasteurs, les anciens, les diacres, mais *lui*, mais *elle*. Je puis payer un homme pour faire un travail, mais *ma* tâche à moi, je ne puis payer personne pour la faire à ma place. » Seulement, quant aux moyens d'exécution, l'auteur n'aboutissait qu'à ceci : « On demande à grands cris du nouveau, disons mieux, de la variété. Eh bien! offrons-leur de la variété. Si nous ne pouvons les gagner par les vieilles méthodes, la ligne de conduite sensée est évidemment d'essayer de nouvelles méthodes. Et si la nouvelle *amorce* ne réussit pas, essayons-en une autre, puis encore une autre, *jusqu'à ce que nous ayons trouvé l'amorce qui réussit.* »

C'est bien cela, l'expérimentation, la pure méthode de l'expérimentation positive, mais avec la conviction préalable qu'il doit y avoir un moyen mécanique d'amener n'importe quel résultat moral. Dans ce cas, nous avons en face de nous des expérimentalistes qui veulent que les hommes aient en eux, non pas la connaissance positive de l'engendrement des choses, mais la sainteté. Et où arrivent-ils par leurs procédés? où arrivent du moins quelques-uns d'entre eux? Tout simplement à reprendre sous une nouvelle forme l'ascétisme du moyen âge et son rêve de la perfection surhumaine par la mort à soi-même.

D'ailleurs c'est encore au nom de l'expérience que la nouvelle espérance se justifie. — Quand on demande à ces apôtres de la sanctification instantanée par le renoncement quelle est leur théologie, ils croient être humbles en répondant qu'ils n'en ont aucune. A les entendre, leur conviction est indépendante de toute théorie, de toute doctrine humaine qui pourrait être erronée : elle est affaire *d'expérience*. Ils savent, pour l'avoir éprouvé personnellement, que les choses se passent comme ils les racontent. C'est dire que, s'ils se défendent (autant que le positivisme) d'avoir aucune théologie, ils prétendent, eux aussi, par là avoir le droit d'affirmer (comme le positivisme le fait aussi) que leurs idées sont plus que des idées, qu'elles sont l'expression authentique d'un fait réel, d'un fait qui a intrinsèquement la puissance de se faire connaître tel qu'il est. L'art de saisir les faits en soi! oui, c'est là ce que les savans et les mystiques de nos jours cherchent également, ou plutôt ce qu'ils croient également posséder, et cette agréable certitude a la même source

chez les uns que chez les autres. C'est par leur propre inconscience de ce qui se passe en eux qu'ils se la donnent. Ils ne s'aperçoivent pas que leur intelligence même implique une théorie latente, ils ne se doutent pas que leurs manières de percevoir sont en même temps des manières d'expliquer, et ils croient voir dans les faits mêmes ce qui en réalité est simplement une explication venue de leur théorie inconsciente. Nos mystiques, quant à eux, savent de science certaine le changement qui s'est produit en eux. — Soit; mais savent-ils également de science certaine comment ce changement s'est produit? Nullement. Ils étaient résolus d'avance à croire que toute conversion ne peut être que l'effet d'une pression soudaine exercée par la toute-puissance, et c'est uniquement par suite de cette conception-là que le fait de leur conversion leur apparaît comme le résultat et la preuve d'une espèce d'opération perpétuelle dont le propre est de produire, chez n'importe quel homme, un résultat semblable.

Tel est exactement le procédé de nos savans. Ils croient d'avance que nos perceptions ne peuvent être que l'effet des vibrations imprimées à nos sens par des forces inhérentes à la substance sensible, — et cette métaphysique-là, dont ils n'ont pas conscience, est seule ce qui les mène à croire que par la science physique ils peuvent arriver à des connaissances positives indépendantes de toute métaphysique.

V.

J'espère que je n'ai pas trop à m'excuser d'avoir si longuement analysé ce qui est pour nous plus inconnu, plus inconnaissable surtout, que les religions dont nous n'avons jamais entendu parler, — à savoir les idées religieuses qui nous ont formés nous-mêmes, et celles de nos voisins, que les habitudes d'esprit enfantées par notre éducation nous rendent aussi antipathiques qu'incompréhensibles. Beaucoup considèrent ces croyances comme les restes d'un passé qui s'en va; mais les théologies les plus mortes, les théologies de l'Assyrie, de la Perse, de l'Égypte, — sans parler de celles des sauvages, — sont l'idée fixe de notre époque. Je ne rencontre que des traités sur les mythologies comparées, que des ouvrages sur les contes de fées qui sont les revenans des religions éteintes, et en vérité nos livres d'histoire eux-mêmes, nos études sur les législations, les langues, les littératures, ne sont encore qu'autant de tentatives pour saisir sous toutes ces choses les théologies qui les ont engendrées. Notre époque a entrevu ce que le XVIIIe siècle ne soupçonnait pas. Lui, il était naïf, il prenait ses propres idées

pour les éternelles vérités, éternellement évidentes pour une raison naturelle inhérente à l'homme. Quant aux religions et aux morales des églises, il n'y voyait que des superstitions contre nature, que des préjugés accidentels qui avaient eu pour unique cause certaines supercheries sacerdotales. A ses yeux, rien n'était donc plus facile que de s'en défaire; il suffisait de souffler dessus. Aujourd'hui on ne croit plus à cette faculté innée et commune de voir face à face les vérités toujours vraies, et on sait au moins qu'il n'est pas si facile de venir à bout des religions. Bien plus, ceux-là mêmes qui les considèrent comme le principe d'erreur qu'il importe d'extirper sont obsédés par le sentiment qu'elles sont sorties au contraire du fond même de la nature humaine, et qu'elles pourraient bien être le produit nécessaire de la pensée. C'est pour cela justement que le radicalisme de notre époque propose de nous en débarrasser en nous débarrassant de notre être pensant lui-même.

Je ne crois donc pas être sorti de ce qui intéresse notre époque en cherchant à relever la longitude et la latitude des églises. Quel que puisse être le sort réservé à leurs doctrines, il me semble qu'en tout cas elles nous donnent un utile renseignement sur l'état général des esprits. Elles nous apprennent d'abord que le positivisme, comme je le disais en commençant, n'est point un renversement de la tradition ecclésiastique, qu'il serait plutôt la continuation du même paganisme romain et de la même défiance envers la pensée qui ont trouvé dans l'ascétisme et le *Syllabus* une de leurs expressions les plus complètes. Notre voyage nous a en outre permis de voir que, sous le dogmatisme de la haute église anglicane, sous le radicalisme du protestantisme libéral, sous l'idéalisme des petites églises calvinistes, se cachait quelque chose de plus ou moins analogue à ce que nous avions rencontré dans le positivisme et le catholicisme. Le mysticisme du réveil enfin a simplement achevé de nous montrer que, chez les spiritualistes comme chez les matérialistes, et jusque chez les héritiers officiels des anciennes intuitions de la conscience, l'intelligence de l'Europe n'a pu se dégager des manières romaines de penser. Les désirs sont différens : les uns placent leurs espérances au-delà de la vie, les autres croient pouvoir dès ici-bas atteindre la satisfaction; ceux-ci aspirent à la sainteté ou à la vérité, ceux-là à la liberté ou à la connaissance positive des choses; mais derrière les désirs divergens il n'y a qu'un seul et même esprit, le vieil esprit qui a toujours admis que notre destinée dépendait uniquement des choses extérieures, et qui s'est toujours obstiné à chercher dans la science des choses extérieures l'art de nous procurer les choses désirables. A l'heure qu'il est, dans toutes

L'ORIGINE DES CROYANCES

RELATIVES

A LA VIE FUTURE

I. *Early history of Mankind,* par B. Tylor, Londres 1871. — II. *A critical history of the doctrine of a future life,* par William Rounseville-Alger, New-York, 1871. — III. *Primeval Man,* par le duc d'Argyll, Londres 1870. — IV. *L'Homme avant l'histoire,* par sir John Lubbock, trad. par M. Barbier, Paris 1867. — V. *Les Origines de la civilisation,* par le même, trad. française, Paris 1873. — VI. *Les Pionniers français dans l'Amérique du Nord,* par Parkman, trad. française de Mme la comtesse de Clermont-Tonnerre, Paris 1874.

Dans la science comme dans la politique, notre époque est décidément peu clémente aux prétentions du droit divin. Il n'y a pas bien longtemps encore, peu de gens contestaient que l'homme n'eût été établi par Dieu même souverain de tous les êtres qui l'entourent : l'origine sacrée de cette royauté rencontre aujourd'hui de véhémens et nombreux adversaires. Pour en rechercher les titres, on fouille curieusement les archives du genre humain; on éventre les cavernes à ossemens de la Dordogne et des Pyrénées, les tas de coquillages des côtes du Danemark, les *tumuli* de partout; on bouleverse les couches du diluvium, des terrains quaternaires et tertiaires, et l'on ne trouve plus, nous dit-on, à la place de l'Adam biblique, rayonnant de beauté, d'intelligence, qu'un troglodyte microcéphale, aux appétits de brute, sans famille, presque sans langage, condamné, pour ne pas périr, à une lutte de tous les instans contre les grands pachydermes, et tenant sa royauté précaire d'un couteau de silex ou d'un harpon d'os. Puis, à défaut de documens

positifs, on remonte par l'induction dans un passé encore plus lointain, et l'on nous montre, aux derniers âges de l'époque secondaire, quelques singes, plus heureux ou plus avisés que les autres, prenant lentement l'habitude de la station droite, et, grâce à quelque privilége fortuit de leur organisation cérébrale, transformant en sons articulés, symboles de la pensée naissante, les cris rauques qui n'avaient traduit jusque-là que de bestiales sensations. Quant à cette noblesse originelle dont le récit de la Genèse fait resplendir le signe au front du premier homme, quant à ces facultés supérieures par lesquelles se serait établie tout d'abord, sans transition possible de la bête à nous, la souveraineté du *règne humain*, certaine science les déclare absolument chimériques. Nulle différence de nature entre l'intelligence de l'animal et la nôtre. De part et d'autre, les opérations mentales sont les mêmes, les produits seuls diffèrent : l'homme a plus d'idées, il aperçoit plus de rapports, il généralise davantage; mais ni l'abstraction, ni le jugement, ni la généralisation ne lui appartiennent en propre. La moralité, la religiosité, qu'on a tenté de maintenir comme suprêmes barrières entre l'animalité et l'humanité, se résolvent pour l'analyse en des conceptions qui ne supposent nullement chez l'homme d'autres facultés que celles dont sont doués les mammifères les plus parfaits.

Nous voudrions chercher dans cette étude quelle est, suivant la théorie transformiste, l'origine des idées de l'âme, de l'immortalité, de la vie future. Peuvent-elles sortir, par une évolution naturelle, d'opérations ou de facultés mentales qui nous soient communes avec les animaux? Ceux-ci sont-ils capables de les former comme nous? N'impliquent-elles à aucun degré l'intuition d'un principe que l'expérience ne donne pas, le pressentiment d'une destinée qui ne s'accomplit pas tout entière dans les étroites limites du monde sensible? On voit la gravité du problème. Les questions d'origine, que la prudence de Jouffroy proposait d'ajourner, s'imposent impérieusement au spiritualisme contemporain : de téméraires hypothèses les soulèvent, les résolvent de toutes parts autour de lui; il faut qu'il les regarde en face et prenne souci d'y faire des réponses qui donnent une force nouvelle aux preuves dont il s'est contenté jusqu'ici. Le temps est passé, nous semble-t-il, où l'on pouvait étudier les idées et les croyances fondamentales qui constituent l'esprit humain sans s'inquiéter des développemens successifs, des métamorphoses infinies qui, à travers les siècles, sous l'influence des causes les plus diverses, ont amené ces idées et ces croyances au degré de précision, d'abstraction, de généralité, d'autorité, qu'elles semblent posséder naturellement aujourd'hui. Il faut faire sa place dans notre philosophie au point de vue historique et

évolutionniste : la psychologie comparée des races, depuis l'homme primitif jusqu'à l'Européen cultivé du XIXe siècle, doit devenir un des chapitres les plus importans de la science de l'âme. Nous sommes en un mot pour une application aussi large que possible de la méthode expérimentale, qui, entre les mains de Jouffroy et de ses disciples, n'a guère eu d'autre objet que l'étude du *moi* individuel. A cette condition seulement, les résultats auront toute la valeur d'inductions légitimes et seront à l'abri des chances d'erreur auxquelles une expérience dont la base est trop étroite a tant de peine à se soustraire.

I.

Pour surprendre à leur origine les idées vraiment essentielles à l'esprit humain, il semble que le moyen le plus sûr, ce soit d'observer les enfans; mais on s'aperçoit bien vite que la chose n'est pas aussi facile qu'elle en a l'air. Si l'on veut en effet que les observations aient toute la valeur requise, il faut qu'elles portent sur la première enfance, qu'elles saisissent l'homme en quelque sorte au moment où il vient au monde, où nulle idée d'importation étrangère n'a pu encore pénétrer dans son esprit. Or une telle condition est de tout point irréalisable. Aucun souvenir ne peut remonter jusque-là, et les vagissemens du nouveau-né ne nous disent rien de ce qui se passe dans le mystère de son intelligence endormie. Plus tard, quand le premier langage traduira au dehors les premiers essais de la pensée, cette pensée, tout enveloppée de sensations, presque inconnue pour elle-même, sans nulle empreinte de personnalité, sera déjà le reflet plus ou moins fidèle des pensées qui l'entourent et la sollicitent; l'homme est autrui avant d'être lui-même. Ajoutez que, quelque disposé qu'on soit à ne pas exagérer le rôle de l'hérédité, il est difficile de prouver que l'enfant n'apporte pas, imprimées pour ainsi dire dans les plis de son cerveau, quelques-unes des dispositions intellectuelles de ses parens, de ses ancêtres, de sa race tout entière.

L'enfant ne nous apprend donc rien sur les idées, les dispositions mentales de l'humanité naissante. Aussi a-t-on fini par s'adresser aux peuples sauvages. On croyait saisir là le genre humain près de sa source; on avait la rare fortune de rencontrer dans des corps adultes des intelligences qu'on se figurait vierges de toute idée factice, de toute croyance artificielle, ayant de plus à leur service des langues qu'il n'était pas impossible d'interpréter. Les sauvages devinrent bientôt les oracles d'une certaine philosophie.

Locke fut, à notre connaissance, le premier artisan de leur crédit.

Il fit servir leur témoignage à battre en brèche les *idées innées* de Descartes. Un vieil argument prétend fonder les principales vérités de la métaphysique, de la morale, de la religion naturelle, sur le consentement universel du genre humain. Locke feuilleta les voyageurs et prouva ou crut prouver que les idées d'un Dieu créateur, d'une âme immortelle, d'une règle absolue des mœurs, sont complétement étrangères à l'esprit d'un grand nombre de peuplades sauvages. La philosophie française du XVIIIe siècle, issue de Locke, le suivit dans cette voie. Les sauvages devinrent à la mode; on les enrôla contre le rationalisme métaphysique du siècle précédent; on leur fit dire à peu près tout ce qu'on voulut. Sous la bannière de Jean-Jacques, ils montaient à l'assaut de la civilisation; sous celle d'Helvétius, ils combattaient pour la morale du plaisir et de l'égoïsme.

L'*homme de la nature* passe à l'état de personnage d'opposition; on le pare de toutes les vertus : il est sincère, exempt de préjugés, surtout sensible; le despotisme des tyrans, la fourberie des prêtres, n'ont pas encore altéré la naïve ingénuité de son âme ni faussé l'heureuse rectitude de son jugement. Il ignore les arts corrupteurs, le joug des conventions sociales, les scrupules d'une pudeur hypocrite. Sur la foi suspecte de je ne sais quel voyageur, Helvétius nous apprend qu'à Siam la loi ordonne aux femmes de s'offrir à tout venant, et le voilà près de s'attendrir au spectacle de cette touchante promiscuité. Toute cette société, raffinée à l'excès, étouffe dans ses salons dorés et rêve les huttes de bambou d'Otaïti.

Par malheur, Otaïti est loin de Paris; il fallait, sur le compte des sauvages, se contenter de relations d'une exactitude souvent douteuse. Que n'eût-on pas donné pour avoir sous la main un sauvage authentique qu'on pût interroger, examiner à loisir et qui fût le témoignage vivant de cet état de nature célébré par les philosophes, comme autrefois l'âge d'or par les poètes! Aussi fut-ce un cri de joie quand on apprit qu'on avait découvert dans une forêt de l'Aveyron un vrai sauvage. Les docteurs en idéologie s'apprêtaient à faire l'étude minutieuse d'un si précieux sujet. L'illusion fut de courte durée; on reconnut que l'homme de la nature n'était qu'un pauvre idiot échappé d'une maison de fous. A la même époque, Palissot avait jeté un juste ridicule sur ces doctrines, qui prétendaient nous offrir comme modèles des ancêtres à quatre pattes, et vers 1780 on parlait déjà moins des sauvages.

D'importans travaux, surtout en Angleterre et en Amérique, les ont récemment remis en honneur. Des explorations nombreuses et répétées chez les tribus indiennes du continent américain, au centre de l'Australie et de l'Afrique, dans les îles de l'Océanie, presque

jusqu'aux deux pôles, ont accumulé les renseignemens les plus précis, les plus variés. L'archéologie préhistorique, la philologie comparée, ont apporté leur contingent de lumières; le transformisme a fourni, avec quelques faits bien constatés, de séduisantes conjectures, et aujourd'hui les données expérimentales d'une psychologie de l'humanité primitive ne font pas absolument défaut. Ces données, M. Tylor, dans son *Histoire primitive du genre humain*, M. M'Lennan dans son *Mariage primitif*, M. Alger dans son *Histoire critique de la doctrine d'une vie future*, M. de Quatrefages dans son remarquable livre sur *l'Unité de l'espèce humaine*, le duc d'Argyll dans son court et substantiel écrit sur *l'Homme primitif*, M. Lubbock enfin dans ses deux ouvrages si complets, *l'Homme avant l'histoire* et *les Origines de la civilisation*, — les ont habilement mises en œuvre : sans poursuivre tous le même but, sans aboutir aux mêmes conclusions, ils ont employé cette même méthode qu'on pourrait appeler d'expérience psychologique externe, dont l'observation des sauvages constitue l'essentiel procédé.

Nous n'avons nulle envie de mettre en doute l'importance de cette sorte d'observation : elle répond à ce besoin d'enquête historique qui est l'un des caractères éminens et l'un des titres de notre époque. En nous faisant assister aux humbles commencemens du développement humain, elle nous permet de suivre la formation lente d'idées et de croyances qu'on était tenté de regarder autrefois comme autant d'aperceptions *a priori*, de formes de l'intelligence, inexplicables autrement que par une mystérieuse innéité. Elle confirme en bien des cas cette loi de continuité qui est un des postulats de la raison humaine, et dont les évolutionnistes, après Leibniz, mais autrement que lui, s'efforcent de retrouver la présence et l'action dans la totalité des phénomènes observables.

Malheureusement une foule de causes d'erreur rendent fort difficile l'emploi légitime d'un pareil procédé. Les assertions des voyageurs sont souvent suspectes. S'ils ne méritent pas toujours une entière créance quand il s'agit des armes, des habitations, des coutumes, des caractères ethnologiques, des productions et de la faune du pays, avec quelles précautions ne doit-on pas accepter leur témoignage sur les idées morales et religieuses des peuplades qu'ils ont visitées ! Ces idées sont généralement fort confuses dans l'esprit des sauvages; la langue qui les traduit est des plus rudimentaires : comment exprimerait-elle les plus simples abstractions? De plus les sauvages n'aiment pas qu'on les interroge sur certaines choses; il semble que leurs superstitions leur apparaissent plus terrifiantes quand elles prennent un corps par le langage, ou qu'ils craignent de livrer à la risée des blancs des croyances d'autant plus vénéra-

bles pour eux qu'elles les font plus trembler. Ajoutez chez la plupart une invincible paresse d'esprit, une incapacité presque absolue de suivre un certain ordre logique de pensées, qui les rendent indifférens à tout ce qui n'a pas pour objet l'immédiate satisfaction des besoins physiques. Les croyances morales et religieuses sont devenues pour eux comme des coutumes qu'ils observent par tradition sans trop s'inquiéter de leur origine et de leur signification.

A ces difficultés de l'enquête se joignent celles de l'interprétation. Notre état intellectuel, moral, social, religieux, est tellement différent de celui des sauvages que nous avons la plus grande peine à entrer dans leur esprit. Voyageurs et missionnaires les abordent avec des idées préconçues, et courent risque de les voir plus ou moins dégradés qu'ils ne sont. En outre il leur arrive de généraliser trop vite et de conclure sans précaution de quelques individus à toute une race. De là sur les mêmes peuplades des renseignemens souvent contradictoires.

Admettons enfin que toutes ces causes d'erreur n'existent pas. Supposons que nous ayons aujourd'hui les élémens exacts, complets, authentiques, d'une psychologie des sauvages; aurions-nous mis la main sur les vraies origines des idées et croyances fondamentales de l'humanité? Pourrions-nous nous flatter de posséder une image à peu près fidèle, au point de vue moral et religieux, de l'homme primitif? Nullement, car ici nous avons à compter avec une opinion qui porte le caractère de la probabilité la plus haute : c'est celle qui ne voit dans les sauvages actuels que les débris de races dégénérées. Cette hypothèse fut pour la première fois soutenue avec éclat par M. de Bonald, il l'appuyait principalement sur des argumens de l'ordre théologique. Vivement attaquée par les transformistes, dont la théorie exige impérieusement que l'homme primitif ait été aussi voisin que possible de la brute, elle a trouvé récemment d'habiles défenseurs chez les adversaires de M. Darwin et de son école. Au premier rang se sont placés en Angleterre l'archevêque Whately et le duc d'Argyll.

L'archevêque Whately part de ce fait, établi suivant lui par l'expérience, qu'aucune race absolument sauvage ne peut d'elle-même s'élever à un état, même peu avancé, de civilisation. Il cite comme exemple les indigènes de la Nouvelle-Zélande, qui « paraissaient être dans un état tout aussi avancé quand Tasman a découvert le pays en 1642 qu'ils l'étaient quand Cook les a visités cent vingt-sept ans plus tard. » L'existence actuelle de nations civilisées prouve donc que les premiers hommes ont possédé un minimum d'industrie, de moralité, de religion, qu'il est difficile de déterminer, mais qui, dans tous les cas, fut bien supérieur au niveau des peuplades

aujourd'hui les plus dégradées. Pour Whately, l'homme primitif fut nécessairement pasteur et agriculteur.

Ces assertions sont assez contestables. L'état stationnaire des indigènes de la Nouvelle-Zélande ne prouve rien : une période de cent vingt-sept ans est beaucoup trop courte pour produire un changement appréciable de condition chez les sauvages. Plusieurs faits d'ailleurs établissent jusqu'à l'évidence que ceux-ci sont capables de progrès. De plus, si l'homme primitif avait connu l'agriculture et l'élevage des troupeaux, comment expliquer que, chez un grand nombre de peuplades, deux arts aussi utiles se soient perdus? Les indigènes de l'Australie, ceux des deux Amériques, ignoraient l'un et l'autre. Dira-t-on que leurs ancêtres plus civilisés ne les ignoraient pas, mais qu'une lente décadence en a peu à peu effacé jusqu'au souvenir? En ce cas, on trouverait aujourd'hui à l'état sauvage, en Amérique et en Australie, des troupeaux de bestiaux, descendans de ceux qui auraient été importés à l'origine; on trouverait tout au moins des squelettes attestant l'existence antérieure d'animaux domestiques, bœufs, moutons, etc.; or, ni en Australie ni en Amérique, on n'en a jamais découvert aucun. De même nul doute qu'on n'eût découvert des variétés de plantes sauvages témoins de l'antique présence des céréales, si l'agriculture avait autrefois fleuri sur ces deux continens.

Telles sont les solides argumens de M. J. Lubbock contre la thèse de l'archevêque Whately. Le duc d'Argyll maintient les conclusions de Whately, mais en les appuyant de meilleures preuves. Il établit une distinction, heureuse selon nous, entre le degré de savoir et le degré de moralité des races sauvages. Il admet que le savoir a pu à l'origine être à peu près nul et l'état industriel rudimentaire, il abandonne l'hypothèse peu défendable d'un peuple primitif agriculteur et pasteur; mais il soutient que, dès le premier jour, l'humanité fut pourvue d'idées morales assez pures; elles furent alors, selon lui, comme elles le sont encore, les conditions essentielles de tout progrès.

Les coutumes barbares et immorales, l'absence de toute religion, que constatent chez certains peuples sauvages les relations des voyageurs, s'expliquent donc uniquement par une décadence plus ou moins profonde. Ce sont les signes et les effets d'une déviation dans le développement humain, et non les caractères naturels d'une première et universelle période de ce développement. Quant aux causes qui ont pu abaisser au-dessous même du niveau primordial ces races déshéritées, le duc d'Argyll les cherche dans l'influence funeste d'un milieu inhospitalier. Reléguées par l'invasion et la conquête à l'extrémité des continens, parmi les rochers volca-

niques de la Terre-de-Feu ou dans cette lugubre nuit du pôle nord qui dure six mois, contraintes, pour ne pas mourir, à raidir sans cesse toutes les forces de leur corps et de leur esprit, elles ont dû perdre peu à peu les plus nobles traits de l'humanité. Et de fait, c'est aux extrémités septentrionale et méridionale de l'Amérique, au sud de l'Afrique, chez les Boschimans, les Fuégiens, les Esquimaux, que l'humanité semble le plus près de se confondre dans l'animalité. « L'occupation constante d'un chasseur esquimau, dit le duc d'Argyll, est de se tenir à l'affût, auprès d'un trou dans la glace, pendant de longues heures, avec une température de 30 degrés au-dessous de zéro, attendant qu'un veau marin vienne respirer. Et quand enfin il a frappé sa proie, son seul bonheur est de se gorger de la chair et de la graisse crue de l'animal. Il est presque impossible à l'homme civilisé de concevoir une vie aussi misérable et, sous bien des rapports, aussi brutale que la vie de ce peuple pendant la longue nuit de l'hiver arctique. »

M. Lubbock combat vivement les assertions du duc d'Argyll. A l'en croire, le duc a calomnié les Esquimaux pour les besoins de sa cause, et, invoquant à son tour le témoignage toujours complaisant des voyageurs, M. Lubbock nous montre, sous ces huttes de neige, à la lueur fumeuse et nauséabonde de l'huile de baleine, l'aimable simplicité et toutes les vertus de l'âge d'or. Il remarque en outre que dans les contrées les plus favorisées de la nature, au Brésil par exemple, les indigènes sont plus sauvages que ceux des latitudes polaires. Ce n'est pas uniquement la conquête qui a peuplé de fugitifs les extrémités des continens, c'est encore et surtout l'émigration provoquée par l'accroissement de la population. Ces essaims, successivement détachés de la grande ruche humaine, ne furent pas nécessairement de faibles vaincus : ce furent presque toujours d'énergiques aventuriers, les meilleurs et les plus courageux de la tribu, qui s'en allaient, pleins de confiance, droit devant eux, jusqu'au jour où la terre leur manquait.

Ces vues de M. Lubbock ont leur valeur : il se rencontre avec Buckle dans l'opinion, confirmée par l'histoire, que les pays les plus fertiles, dispensant l'homme de tout effort, sont peu propres au développement de la civilisation. Pourtant il est bien douteux aussi que les climats extrêmes n'opposent pas des obstacles presque invincibles au progrès humain. Il semble difficile de contester qu'à l'origine la guerre et la conquête n'aient eu la plus grande part dans la dispersion des hommes sur la surface entière du globe. D'ailleurs les causes de cette dispersion importent assez peu. Survivans dépossédés des races vaincues ou colons volontaires, les ancêtres des sauvages ont pu également, par des circonstances fort

diverses, descendre peu à peu l'échelle de la dégradation jusqu'au point où nous les voyons presque immobiles aujourd'hui.

Quelques faits bien constatés permettent de conclure qu'il en fut souvent ainsi. Les Boschimans par exemple ont été présentés par certains voyageurs comme une race à part, la dernière des races humaines. Bory de Saint-Vincent nous les montre tellement abrutis, qu'ils ne peuvent même servir comme esclaves; sans habitations, nus, errant dans les forêts par petites bandes ou familles séparées, se nourrissant de racines sauvages, d'œufs de fourmis, de lézards, de serpens, d'insectes immondes, à peine sont-ils au-dessus de l'orang-outang. Voilà peut-être le vrai point de départ de l'humanité, l'image fidèle de l'homme au sortir de la brute! — Informations prises, le tableau a été trouvé beaucoup trop sombre, et des inductions tirées de la comparaison des langues ont établi l'identité de race entre les Boschimans et les Hottentots. Chassés de leur pays à la suite de luttes intestines, ces malheureux Boschimans, de pasteurs qu'ils étaient, sont devenus voleurs; traités en bêtes fauves, ils en ont pris l'aspect et les mœurs. Leurs ancêtres n'avaient pas subi cette honteuse dégradation, et n'étaient pas sans doute inférieurs à ces Hottentots modernes sur l'intelligence et la moralité desquels Kolben nous a laissé des témoignages presque flatteurs.

Ce fait, signalé par le docteur Prichard, d'autres encore recueillis par M. Tylor, donnent un grand poids à l'opinion que les races qui occupent aujourd'hui les derniers degrés de l'échelle humaine sont tombées fort au-dessous du niveau primitif. Il est d'ailleurs impossible de concevoir que l'homme ait jamais vécu en dehors de toute société, fût-ce la plus étroite, la famille, et toute société implique, chez ceux qui la composent, certaines notions morales élémentaires, les idées de justice, de droit et de devoir. Ces idées, à leur tour, en impliquent d'autres, celles d'une sanction de la vie future, d'un être rémunérateur et vengeur. Les concepts moraux essentiels à l'humanité s'enchaînent par les liens d'une déduction invincible; poser l'un d'eux, c'est les poser tous. Sans doute, à l'origine, cette déduction ne fut pas clairement aperçue, une intuition aussi vive qu'indistincte précéda l'analyse et la réflexion, mais le fait primordial et vraiment caractéristique de l'esprit humain fut la conscience immédiate d'une règle du bien et du mal, quelles qu'en aient été les applications particulières, et de ce fait découla, selon nous, l'ensemble des doctrines religieuses et des croyances relatives à la destinée de l'âme après la mort.

Ce sont là, il est vrai, des considérations *a priori*; elles ne nous dispensent pas de suivre les transformistes sur leur propre terrain et de discuter l'explication qu'ils prétendent fournir. C'est ce que

nous allons faire; mais auparavant il était indispensable de réduire à leur juste valeur les inductions tirées de l'état mental des sauvages contemporains. Il fallait prouver que ceux-ci n'ont aucun titre pour représenter à nos yeux l'humanité primitive, et fût-il établi que la croyance à l'immortalité de l'âme est totalement étrangère à certaines peuplades, on n'en saurait légitimement conclure qu'elle n'est pas un des caractères distinctifs de l'espèce humaine, et qu'elle n'est autre chose que le produit ultérieur et pour ainsi dire accidentel de facultés qui nous sont communes avec les animaux (1).

II.

La mort est un phénomène qui imprime une violente secousse à toute imagination. On a peine à concevoir l'impression qu'il dut faire sur l'esprit des premiers hommes. Ce chef de la tribu, si fort, si redoutable, presqu'un dieu pour les siens, le voilà raide, immobile, glacé. Parmi tant d'épouvantes qui assiégent de toutes parts le malheureux sauvage, celle-là fut la plus terrible. La nuit, les cerveaux sont hantés par l'image du mort, et, comme il arrive en songe, on le voit plus grand, plus vigoureux; il semble, comme dit Lucrèce, mouvoir des membres plus vastes, posséder une vie plus pleine, être invulnérable à tous les coups. Au réveil, on s'interroge, on se communique les visions du sommeil : le chef est vivant, puisqu'on l'a vu; ces intelligences ignorantes distinguent mal entre les fantômes imaginaires qui flottent dans le crépuscule des rêves et les réalités que les sens perçoivent. Pourtant le cadavre est là : on l'assied dans sa hutte, devenue chambre funéraire; ce n'est pas ce corps inerte qui a triomphé de la mort : qu'est-ce donc? Une forme qui lui ressemble, quelque chose sans doute qui vivait, se mouvait avec lui, et s'est brusquement séparé de lui, son *ombre* peut-être? Oui, car au coucher du soleil, à cette heure où l'imagination se sent envahir par les vagues inquiétudes de la nuit,

(1) Il est probable du reste que le nombre des peuplades et des races étrangères à ces croyances a été fort exagéré. « Il n'y a pour ainsi dire pas une nation de la Guinée, dit Prichard, qui ne croie que l'âme est immortelle, qu'elle continue à vivre après la séparation du corps, qu'elle a certains besoins, accomplit certaines actions et est capable spécialement d'éprouver du bonheur ou du malheur. » Quant aux peuples civilisés de l'ancien monde, M. Henri Martin a vigoureusement réfuté l'opinion de ceux qui prétendent qu'on ne trouve pas trace dans les livres saints des Hébreux de la croyance à l'immortalité, et tout récemment M. Ravaisson, dans un beau mémoire sur les *Monumens funéraires chez les anciens*, a montré que certaines scènes des monumens grecs, appelées généralement des *adieux*, expriment au contraire une foi très manifeste à une réunion ultérieure.

l'ombre est plus grande que le corps auquel elle s'attache : plus grande aussi que son corps était l'image du chef apparu. De là cette croyance, universelle dans l'enfance des peuples, que ce qui survit à l'homme, c'est son ombre; de là aussi l'opinion de certaines tribus sauvages, que les cadavres ne font pas d'ombre au soleil.

Voilà, selon M. Spencer, — reproduisant, sans s'en douter, une vieille théorie de Lucrèce sur la formation de l'idée des dieux, — voilà, selon l'école transformiste, le point de départ de la croyance à la vie future. Est-il donc besoin, pour en expliquer l'origine, d'avoir recours à je ne sais quel instinct supérieur, privilége exclusif de l'espèce humaine? L'imagination et le rêve suffisent. Or certains animaux rêvent et imaginent. M. Darwin avait un chien qui témoignait sa frayeur en voyant remuer l'ombre d'un parasol. De la peur des ombres à celle des esprits, il n'y a qu'un pas. La croyance à l'immortalité est en germe dans le cerveau du chien.

Suivons maintenant les développemens naturels que cette croyance dut prendre dans l'esprit humain. Il est possible qu'à l'origine les sauvages, fascinés par le prestige que la puissance des chefs exerçait sur leur imagination, leur aient attribué le privilége à peu près exclusif de l'immortalité. En effet, selon le témoignage de M. Lubbock, « aux îles Tonga, les chefs sont immortels, les Toas ou peuple sont mortels; quant à la classe intermédiaire ou Mooas, il y a grande différence d'opinion. » Mais la piété filiale dut être aussi forte et produire les mêmes effets que le respect inspiré par les chefs. Comment croire que l'image des parens morts n'ait pas visité le sommeil des enfans? Et comment la tendresse filiale n'eût-elle pas accueilli avec joie l'espérance à laquelle l'illusion du rêve semblait l'inviter? L'amour ne se résigne pas à l'anéantissement de l'objet aimé. Les parens morts existent donc encore; mais cette existence ne dure pas plus longtemps, selon l'opinion primitive, que leur souvenir dans l'âme de leurs enfans. On trouve chez certaines peuplades sauvages la croyance que les parens survivent, mais non les grands-parens.

La plus simple des analogies, le désir de retrouver plus tard les êtres aimés, l'horreur instinctive du néant, conduisirent promptement l'homme à penser que quelque chose de lui devait subsister après sa mort. D'ailleurs ce même phénomène du rêve, point de départ de toute cette série d'inductions, ne lui prouvait-il pas que sa pensée pouvait quitter son corps immobile et se trouver instantanément transportée aux contrées les plus éloignées? « Les Dayaks, dit M. Saint-John, cité par M. Tylor, regardent les songes comme des événemens réels. Ils croient que pendant le sommeil l'âme tantôt reste dans le corps, tantôt l'abandonne et voyage au loin; ils pensent aussi que, soit qu'elle demeure dans le corps ou

s'en éloigne, elle voit, entend, parle et possède une prescience dont elle ne jouit plus à l'état de veille. Les évanouissemens sont regardés comme produits par le départ de l'âme, occupée à quelque lointaine expédition. Lorsqu'un Européen rêve à sa patrie absente, les Dayaks pensent que son âme a supprimé l'espace et a rendu une rapide visite à l'Europe durant la nuit. Un grand nombre de tribus croient d'une manière analogue que les songes sont des incidens qui surviennent à l'âme pendant ses excursions hors du corps, et cette idée se traduit par une répugnance superstitieuse à réveiller un dormeur, dans la crainte de bouleverser son corps. Le père Charlevoix a trouvé simultanément les deux théories en question chez les Indiens de l'Amérique du Nord. Un songe peut être ou bien une visite faite par l'âme à l'objet dont on rêve, ou bien une vision de l'une des deux âmes du dormeur pendant son voyage à travers le monde; chaque homme en effet a deux âmes dont l'une reste toujours dans le corps. Les mêmes Indiens pensent que les songes sont d'origine surnaturelle, et que c'est un devoir religieux d'y conformer sa conduite. Ils ne peuvent comprendre que les blancs traitent les songes comme une chose sans conséquence. »

On voit par là toute l'importance du rêve dans la formation des idées relatives à l'existence de l'âme, à ses fonctions et à sa destinée après la mort. Les philosophes pensent avec raison que, pour prouver l'immortalité de l'âme, il faut établir d'abord qu'elle peut exister indépendamment du corps; cette démonstration préliminaire, l'humanité naissante crut la voir dans le fait mystérieux du rêve. On retrouverait la trace vivante de ces croyances jusqu'aux époques les plus civilisées. Platon, Cicéron, toute l'antiquité, tout le moyen âge, sont convaincus que le sommeil nous met en relation directe avec les esprits des morts, les êtres surnaturels, et voilà qu'aujourd'hui même un homme formé pourtant aux sévères méthodes de la science contemporaine, M. Figuier (1), nous propose de revenir purement et simplement à ces antiques traditions. Dans ce phénomène du sommeil, la physiologie ne voit plus qu'un état particulier du cerveau, ce qui fournit aux matérialistes un de leurs plus spécieux argumens; il serait assez remarquable qu'il eût donné naissance au spiritualisme.

Mais l'idée philosophique de l'immortalité fut lente à se dégager des naïves et grossières croyances qui furent son berceau. Cette ombre séparée du cadavre, qui, affectueuse ou terrible, visite la nuit les vivans, est encore toute matière, matière subtile et insaisissable, vapeur ou fumée, dont le moindre choc peut dissiper la fragile existence. Aussi l'hiver, quand siffle la rafale, et que la tem-

(1) *Le Lendemain de la mort*, Paris 1871.

pête déchaîne au loin ses colères, le sauvage, enfermé dans sa pauvre hutte, la pensée toute pleine de celui qui vient de partir, croit entendre au dehors comme des gémissemens humains; c'est l'âme que bat la tourmente, et dont les vents emportent peut-être la vie précaire avec les lambeaux déchirés. Ces terreurs primitives laissèrent longtemps leur empreinte sur les imaginations. Dans l'entretien suprême de Socrate avec ses disciples, ceux-ci, des sages pourtant, semblent craindre pareille disgrâce pour l'âme adorée du maître (1), et Virgile nous montre aussi les âmes se déployant au vent, comme des voiles de navire, pour se purifier de leurs souillures.

Panduntur inanes
Suspensæ ad ventos.

L'ombre matérielle a dû conserver les appétits, les besoins et les goûts de son existence terrestre. Elle a faim et soif; aussi met-on dans le tombeau, près du cadavre assis, de quoi boire et manger. Cette coutume paraît bien avoir été universelle; de là les banquets funèbres, si souvent figurés sur les monumens et les vases de l'antiquité classique; de là les libations aux mânes du défunt. Chez certaines tribus sauvages, quand un enfant meurt, la mère vient presser ses mamelles gonflées sur le tertre qui recouvre le corps, et laisse couler à travers le sol, comme pour ranimer les lèvres glacées du petit être, la nourriture tout imprégnée d'amour et de vie. Si le mort était un guerrier, un puissant, il faut à son ombre les armes, les femmes, les esclaves qu'il avait ici-bas; mais les êtres vivans ne peuvent accompagner le mort qu'en devenant eux-mêmes des ombres : on les immole. Quelquefois on égorgeait des prisonniers sur le tombeau d'un chef, simplement pour lui faire cortége dans l'autre monde; c'était donner à son ombre une sorte de garde d'honneur formée d'ombres. Achille, dans l'*Iliade*, ensanglante ainsi les funérailles de son ami Patrocle.

Une induction fort naturelle conduisit à penser que les animaux ont aussi des âmes. Comme nous, ils vivent et se meuvent : la mort doit donc laisser subsister d'eux ce qui subsiste de nous-mêmes, un fantôme, une ombre, ayant des facultés analogues, supérieures peut-être à celles que manifestait le vivant. Il semble en effet que les sauvages révèrent, avec une sorte de terreur superstitieuse, dans l'animal un principe qui devient plus puissant par la mort.

(1) « Il me paraît... que vous craignez, comme les enfans, que, quand l'âme sort du corps, les vents ne l'emportent, surtout quand on meurt par un grand vent. — Sur quoi Cébès se mettant à rire : — Eh bien! Socrate, prends que nous le craignons, ou plutôt que ce n'est pas nous qui le craignons, mais qu'il pourrait bien y avoir en nous un enfant qui le craignît... etc. » (*Phédon.*)

Aux poissons qu'ils ont pris dans leurs filets, aux bêtes qu'ils ont blessées de leurs flèches, les indigènes de l'Amérique du Nord adressent des prières et des excuses. Les Hurons promettaient aux poissons, s'ils consentaient à se laisser prendre, de rendre tous les respects possibles à leurs arêtes (1). Il est clair que ce que les sauvages redoutent et implorent ainsi, ce n'est pas la malheureuse bête désarmée dont ils vont faire leur nourriture, c'est l'âme qu'ils placent en elle, âme qui, dégagée du corps, va peut-être déployer contre eux des pouvoirs inconnus et les persécuter de sa vengeance.

Ces idées expliquent l'usage presque universel aux époques héroïques de sacrifier sur la tombe des chefs et des guerriers leurs chevaux de prédilection; nous en trouvons des exemples jusque dans la deuxième moitié du XVIIe siècle : aux funérailles de Jean-Casimir de Pologne, son cheval fut égorgé solennellement. De même quand un enfant vient de mourir, les Groënlandais ont l'habitude de tuer un chien, pour que l'ombre sagace de l'animal serve de guide dans l'autre monde à l'âme inexpérimentée et peureuse du défunt.

Mais l'analogie alla plus loin encore, et attribua une âme même aux objets inanimés. On trouve souvent dans les plus anciens *tumuli* des armes qui évidemment ont été brisées à dessein. Ce fait paraît avec raison à M. Lubbock la preuve que ces peuplades croient, en brisant les objets, les faire mourir, et qu'alors, non pas l'objet lui-même, mais son ombre sert dans l'autre monde au défunt. Celui-ci, passé à l'état de fantôme, ne pourrait faire usage d'arcs, de flèches, de haches, de couteaux, tels que ceux qu'il employait pendant sa vie; mais des ombres conviennent à une ombre, et l'homme retrouve après sa mort, impalpables et pourtant matériels comme lui, tous les objets qui lui furent chers ici-bas. Chasseur, il pourra, dans les plaines sans fin, poursuivre et percer un gibier sans cesse renaissant; guerrier, il livrera d'interminables batailles où les forces ne s'épuisent jamais, où les blessures guérissent d'elles-mêmes; enfant, il aura sa poupée, que sa mère pleurante a déposée près de lui dans son tombeau.

Ainsi, parallèlement au monde réel, on fut amené à concevoir un monde d'ombres et de fantômes, image exacte de l'autre. Quand

(1) Chez les Hurons, « les ossemens du castor étaient l'objet d'une tendresse particulière, et on les dérobait soigneusement aux chiens, de peur que l'esprit du castor défunt ou ceux de ses confrères survivans n'en prissent ombrage. — M. Kinney rapporte la stupéfaction d'un groupe d'Indiens auxquels on montra un daim empaillé; croyant que son esprit serait offensé de cet indigne traitement de ses restes, ils l'entourèrent en lui faisant mille excuses et en fumant devant lui en guise d'offrande expiatoire. » (*Les Pionniers français de l'Amérique du Nord*, par Parkman, introduction, p. LV.)

Scarron, parodiant Virgile, fait la description burlesque des champs élysées, où

> L'on voyait l'ombre d'un cocher
> Qui tenait l'ombre d'une brosse,
> Et frottait l'ombre d'un carrosse,

il exprime, sans le savoir, une conception à laquelle s'arrêta sérieusement l'esprit humain pendant la première phase de son développement (1).

Dans cette croyance bizarre et pourtant naturelle, on a voulu voir le germe de ce qui sera plus tard le monde intelligible de Platon. La subtile et profonde théorie des idées ne serait en quelque sorte que la traduction scientifique des grossières opinions des sauvages. Les ressemblances en effet ne manquent pas. D'abord le mot même qui, dans le langage de Platon, exprime la réalité intelligible, εἶδος, ἰδέα, veut dire au propre *image* ou *fantôme*; puis Platon, on le sait, reconnaît des *idées* de toutes choses, même des objets inanimés, même de ceux qui sont fabriqués par la main de l'homme : il est question dans la *République* de l'idée du lit. — Mais ceux qui font de pareils rapprochemens oublient que pour Platon l'*idée* n'est rien de matériel, qu'elle échappe à toute prise des sens et ne peut être perçue que par la plus haute faculté de l'intelligence, l'intuition rationnelle. L'*ombre* des sauvages au contraire est encore matière; impalpable, elle est pourtant visible. Pour établir la moindre filiation entre des conceptions d'ordre si profondément opposé, il faudrait prouver que la sensation ou son résidu, l'hallucination du rêve, peut d'elle-même, et sans le concours d'opérations supérieures que la sensation n'engendre ni n'explique, introduire l'esprit dans la sphère des vérités absolues, éternelles, immuables, de ces choses en un mot dont les caractères excluent précisément tous ceux de la réalité matérielle et sensible.

Et pourtant, au fond des grossières croyances dont nous venons de faire le rapide exposé, il y a, selon nous, un élément suprasensible que les transformistes n'ont pas aperçu, et qui suffit pour

(1) « A Tonga, dit Mariner, cité par M. Lubbock, on suppose que les âmes vont au Bolotou, une grande île située au nord-ouest, île émaillée de toute sorte de plantes utiles et magnifiques, produisant toujours les fruits les plus délicieux, les fleurs les plus splendides, et, dès que l'on cueille ces fleurs et ces fruits, d'autres viennent immédiatement les remplacer... L'île de Bolotou est si éloignée, qu'il serait dangereux pour les canots des indigènes de s'aventurer jusque-là... Ils croient cependant qu'un canot parvint une fois à atteindre le Bolotou. L'équipage débarqua, mais dès que les hommes voulurent toucher à quelque chose, ils ne purent rien prendre, tout disparaissant comme une ombre. Aussi, sur le point de mourir de faim, ils durent se rembarquer, et ils parvinrent heureusement à revenir sains et saufs. »

rendre incomplète et vicieuse l'explication qu'ils prétendent donner de l'origine des opinions relatives à l'immortalité de l'âme. Cet élément, c'est l'idée de permanence, de substance, qu'éveille d'abord en nous le sentiment intérieur. Qu'est-ce donc qui fait l'homme, j'entends l'homme moral, sinon qu'il est une personne, qu'il peut dire *moi?* Et comment dirait-il *moi*, s'il ne se distinguait de ce qui l'entoure, et si, par-delà les sensations qui, simultanées ou successives, viennent de toutes parts faire impression sur lui, il ne saisissait en lui-même, plus clairement à mesure qu'il se développe, quelque chose qui demeure immobile, identique, invariable, une réalité vivante qui ne s'épuise ni ne se disperse dans la multitude des phénomènes attestés par la conscience ou rappelés par la mémoire? Voilà le premier fondement de toute croyance à une âme immortelle, et voilà pourquoi l'animal ne peut s'élever jusque-là. Emporté par le torrent des sensations que les objets extérieurs ou les instincts font naître en lui, l'animal est incapable de se ressaisir, de se poser par un acte de réflexion en face de ces hallucinations qui l'obsèdent; il est, pour ainsi parler, successivement chacune d'elles; il ne dit pas *moi*, il n'est pas une personne.

Dans la formation de la croyance à la survivance de l'âme, j'accorde toute l'importance qu'on voudra aux phénomènes du sommeil, à l'horreur instinctive de la mort, en un mot à tout ce qui, dans notre nature, nous est commun avec la bête; mais tout cela ne suffit pas. S'il n'eût porté en lui-même comme un pressentiment d'immortalité, l'homme aurait eu beau voir en songe l'image de son père ou du chef de sa tribu : en retrouvant le lendemain le cadavre immobile à la même place, il eût convaincu son rêve d'erreur et se fût résigné à penser que tout est bien fini avec le dernier soupir. De plus, en admettant qu'à l'origine le genre humain, dans son ignorance, ait donné aux rêves une créance absolue, les progrès de l'expérience, du savoir, l'auraient à mesure affaiblie et détruite : la foi dans l'immortalité de l'âme aurait ainsi peu à peu disparu, et depuis longtemps il n'en serait plus question. Si donc, même aujourd'hui, l'homme s'obstine à penser qu'il ne meurt pas tout entier, c'est qu'il y a dans cette espérance autre chose qu'une illusion de sauvages : il la puise aux sources vives de sa conscience, dans l'infaillible sentiment qu'il a de sa propre personnalité. Par une fausse induction, il peut avoir attribué primitivement à tous les êtres, même aux objets inanimés, une âme semblable à la sienne; mais la science les en a bientôt dépouillés. Elle n'a pu, elle ne pourra jamais arracher à l'homme la conviction qu'il survit à son corps, parce qu'il se sent d'autre nature que ce qui meurt en lui.

III.

Nous venons de signaler, dans la formation des croyances relatives à l'immortalité, le rôle d'un élément que la théorie transformiste néglige parce qu'elle est impuissante à l'expliquer. Il en est un autre dont elle ne paraît pas non plus tenir compte et qui est peut-être plus essentiel encore, c'est l'élément moral.

Il est remarquable que M. Lubbock, dans son important ouvrage, *les Origines de la civilisation*, mentionne à peine les idées des sauvages sur les peines et les récompenses de la vie future. L'auteur, qui est darwinien, s'est peut-être senti embarrassé pour expliquer ces opinions significatives par les principes du transformisme : il est en effet difficile de supposer qu'il ait ignoré les témoignages nombreux et frappans recueillis par le docteur Prichard, et plus récemment par M. Alger.

On ne peut guère douter que la croyance à une justice distributive dans l'autre monde ne soit aussi ancienne, aussi générale que celle qui affirme la survivance de quelque chose de nous après la mort; parfois même elle atteste chez d'ignorans sauvages une délicatesse de sens moral dont on peut à bon droit s'étonner.

Nous ne voudrions présenter ici que les traits les plus saillans et les plus caractéristiques des opinions primitives sur la destinée de l'âme après cette vie. Selon M. Alger, les Fuégiens, ces sauvages que quelques voyageurs nous dépeignent comme les derniers des hommes, à peine au-dessus de la brute, pensent que l'âme comparaît devant le tribunal de *Ndengei*. Debout près de Ndengei est un géant énorme : armé d'une hache, il cherche à mutiler, à tuer les âmes qui se présentent au jugement.

Dans presque toutes les mythologies primitives, on retrouve, sous une forme plus ou moins grossière, l'idée d'une première épreuve qui précède pour les âmes celle du jugement. Ainsi les Groënlandais pensent que l'âme, après sa mort, erre pendant cinq jours autour d'un affreux rocher couvert de sang caillé. « Les traditions des Hurons, dit M. Parkman, s'accordent pour représenter le voyage des âmes entouré de difficultés et de périls; il leur fallait traverser une rivière rapide, sur une poutre tremblant sous leurs pas, pendant qu'un chien, gardien féroce, s'opposait de l'autre rive à leur passage et cherchait à les précipiter dans l'abîme. Cette rivière était pleine d'esturgeons et de poissons que les ombres harponnaient pour leur subsistance; au-delà, se voyait un étroit sentier serpentant entre des rochers mouvans, qui s'écroulaient sous eux, écrasant sous leurs débris les moins agiles des pèlerins. » Selon les nègres aminans, les bons esprits eux-mêmes sont obligés,

avant d'aller à Dieu, de subir les persécutions des mauvais esprits ou *didis*, qui cherchent à les saisir et à les entraîner. De là l'usage de consacrer des offrandes à ces *didis* pour satisfaire à leurs exigences. De même, dans la mythologie classique, il faut, au seuil du monde infernal, apaiser les trois gueules de Cerbère. — Sous toutes ces croyances diverses, n'y a-t-il pas l'idée que l'homme, si vertueux qu'il ait été ici-bas, emporte toujours quelque souillure que l'expiation doit effacer, et n'est-ce pas là comme une informe ébauche de la doctrine du purgatoire?

La notion du jugement ne se présente pas partout sous l'image d'un juge et d'un tribunal. Quelquefois la sentence résulte simplement de la facilité avec laquelle l'âme triomphe des obstacles qu'elle rencontre sur sa route. Certains nègres de Guinée sont convaincus qu'au sortir de cette vie chaque âme est accompagnée par deux esprits, l'un bon, l'autre mauvais. Sur le chemin qu'elle parcourt, il est un passage dangereux : un mur se dresse en travers. L'âme pieuse, aidée par le bon génie, franchit le mur aisément; l'âme perverse s'y brise la tête. C'est une conception fort analogue à celle du fameux pont *Al-Sirat* des musulmans.

Le monde infernal est ordinairement un lieu sombre et souterrain. Il est gouverné par un roi, quelquefois par une reine; les Groënlandais par exemple croient à une sorte de Proserpine qui trône au fond d'une caverne, entourée de monstres marins. Les damnés servent de pâture aux démons, ou bien traînent une existence lamentable, se nourrissant de cendres, de serpens, de lézards et de papillons.

Un des châtimens les plus fréquens des âmes qui ont mal vécu, c'est de revenir sur terre, d'errer autour des demeures qu'elles habitaient ici-bas, d'épouvanter et de tourmenter les vivans. Selon certaines tribus nègres, les âmes qui sont devenues la proie des mauvais esprits remplissent l'air de tumulte, font du bruit dans les buissons, troublent le sommeil de ceux qu'elles haïssent. Si une âme apparaît trois jours après la mort, on en conclut qu'elle n'est pas allée à Dieu, et le cadavre est brûlé sans honneur. Mais les âmes des bons ne reviennent pas : Socrate dans le *Phédon* dit la même chose. N'est-ce pas une vue d'une moralité profonde et délicate que le principal châtiment de ceux qui ont fait le mal en cette vie, c'est de rester malfaisans après leur mort?

Quant aux félicités des âmes vertueuses, les croyances varient suivant la nature des misères auxquelles les sauvages sont en proie pendant cette vie. L'Esquimau, glacé par l'éternel et implacable hiver du pôle, rêve un été sans fin, un soleil qui ne se voile jamais, une abondance intarissable de volailles et de poissons. Sa terre est trop nue, son ciel trop lugubre, pour qu'il songe à y placer son pa-

radis; c'est dans les abîmes de l'océan que le cherche sa naïve reconnaissance, car c'est l'océan qui le nourrit. Le Kamtschadale aspire après sa mort à un Kamstschatka idéal, riche en poisson et en gibier, sans volcans, sans marais, et surtout sans Russes ni Cosaques. Là seront réparées toutes les inégalités d'ici-bas, là celui qui n'avait sur terre que peu de chiens (c'est le plus précieux auxiliaire de ces pauvres gens) en possédera un grand nombre affranchis de la fatigue et de la mort. Pourtant c'est dans le ciel que l'imagination primitive s'est presque toujours figuré la demeure des bienheureux. La voie lactée en est la route, et les sauvages du pôle croient voir des danses d'esprits célestes dans les mystérieux frémissemens de l'aurore boréale.

Quelles vertus méritent le paradis, quels crimes sont dignes de l'enfer? Ici, il faut l'avouer, les idées sont assez vagues. Les sauvages ont sans aucun doute conscience d'une distinction primitive, absolue, entre le bien et le mal; mais la qualification des actes particuliers diffère beaucoup selon les peuplades, les climats, les degrés de civilisation. En général, ceux-là paraissent avoir conquis des titres à une meilleure existence qui ont été braves et adroits dans les combats. Les services rendus à la tribu, dont l'existence est si précaire au milieu des luttes incessantes qu'il lui faut soutenir avec d'implacables voisins, passent avant tous les autres; puis viennent parmi les plus glorieux mérites les exemples de courage et de succès dans la perpétuelle bataille contre les dures nécessités de la vie physique. On va au ciel, selon les Esquimaux, pour avoir dompté beaucoup de veaux marins, bravé les mers et les tempêtes : n'est-ce pas encore travailler au bien des autres que de leur montrer comment on triomphe d'une nature ennemie? Les femmes qui meurent en couches ont aussi gagné le paradis, car elles aussi ont vaillamment payé leur dette à la communauté, et par une pitié touchante l'infortune suprême de quitter la vie au moment d'être mères leur est comptée pour une vertu.

Réciproquement ce sont les faibles et les lâches, et, chez les peuplades déjà plus civilisées, les parjures, les meurtriers, les adultères, qui méritent avant tous les autres de descendre au séjour infernal. Sous la contrainte des plus impérieux besoins de l'homme plaça d'abord presque toute la morale dans l'accomplissement des actes utiles pour assurer son existence et celle de la tribu dont il faisait partie; mais peu à peu, et à mesure qu'il parvint à subsister au prix de moindres efforts, des besoins supérieurs s'éveillèrent dans son âme; il prit de sa dignité une conscience plus claire et plus délicate, et de nouveaux devoirs lui apparurent qui, accomplis ou violés, le rendraient digne dans une autre vie de récompenses moins grossières ou de châtimens moins matériels.

Notre intention n'est pas de suivre dans ses progrès ultérieurs le développement des croyances relatives à la destinée de l'âme; nous avons essayé de montrer que la théorie transformiste est loin de donner de l'origine de ces croyances une suffisante explication. Nous avons mis en lumière deux élémens essentiels dont elle ne rend pas compte : la conscience qu'a l'homme d'être une personne permanente, identique, capable de dire *moi*, et la conception d'une justice réparatrice au-delà de cette vie. Ni l'une ni l'autre de ces deux notions ne peut se ramener à ces illusions du sommeil et de l'imagination ignorante, qui, selon les transformistes, donnèrent seules naissance à l'idée d'une âme immortelle. L'animal est également incapable de les concevoir ,car s'il ne peut, dans le courant des sensations qui fatalement l'entraînent, saisir une personnalité distincte de ces sensations mêmes, il ne peut davantage, et par le même motif, s'élever à l'intuition absolue d'une loi obligatoire et des sanctions qu'elle suppose.

Entre ces deux élémens supérieurs, impliqués dans la croyance à l'immortalité, l'analyse découvre le plus intime rapport. En effet, si l'homme a conscience d'être une activité libre, il ne se peut qu'il ne conçoive en même temps la loi de cette liberté; et, d'autre part, c'est sans doute parce qu'il eut dès l'origine l'idée de cette loi qu'il prit conscience de sa liberté et de sa personnalité. Il est probable que la première alternative entre deux déterminations également possibles, l'une approuvée, l'autre condamnée par le sens moral, lui révéla du même coup la loi obligatoire gravée au plus profond de son être, et le caractère éminent de sa propre nature, capable d'obéir ou de se soustraire à cette loi.

C'est donc la conception d'une règle des mœurs qui est le fait distinctif, l'exclusif privilége de notre espèce. C'est d'elle que découlent véritablement toutes les croyances dont nous avons retracé dans cette étude un rapide tableau. Naïves et grossières à l'origine, elles portent cependant l'empreinte de la noblesse essentielle au genre humain. Par les progrès de la réflexion et de la moralité, elles s'épurent et se spiritualisent à mesure : l'âme cesse d'être un fantôme pour devenir une essence vraiment immatérielle, le paradis et l'enfer ne sont plus que la possession ou la privation de la vérité et de la perfection suprêmes; mais ces progrès attestent que le fonds même de telles croyances est impérissable : aux rayons de la science se sont évanouies les superstitions primitives; le dogme d'une vie future et d'une souveraine justice n'a pas pâli devant eux. Et quelle science en effet pourrait jamais forcer l'homme à croire que la mort l'engloutit tout entier, que ses misères sont sans espérance et que toute justice se consomme ici-bas?

LUDOVIC CARRAU.

LES RÉGÉNÉRATIONS

ET

LES GREFFES ANIMALES

D'APRÈS LES DERNIÈRES EXPÉRIENCES PHYSIOLOGIQUES

I. *De la Greffe dermo-épidermique,* par le Dr Bercaru, 1872. — II. *Des Greffes épidermiques,* par le Dr Colrat, 1871. — III. *De la Régénération du cristallin,* par le Dr Milliot, 1871. — IV. *De l'Évidement sous-périosté des os,* par M. Sédillot, 1869. — V. *Ontologie physiologique,* par M. Durand (de Gros), 1871. — VI. *De la Physiologie générale,* par M. Claude Bernard, 1872. — VII. *Des Greffes animales,* par le Dr Mathias Duval, novembre 1872.

Les recherches scientifiques entreprises avec la méthode expérimentale sont généralement de nature soit à perfectionner la conception doctrinale du monde, soit à provoquer d'utiles applications dans le domaine des arts et de l'industrie. Quelquefois elles réunissent ces deux avantages. La question toute récente des régénérations et des greffes animales offre au plus haut point ce double ntérêt. Elle éclaire les théories physiologiques, elle fournit des ressources nouvelles à la pratique médicale; mais elle a encore un autre caractère singulièrement remarquable, c'est que les résultats déterminés qu'elle nous procure concourent à la fois à vérifier les intuitions les plus hardies du génie philosophique d'autrefois, et à justifier les espérances les plus audacieuses des naturalistes qui croient à la toute-puissance de l'homme dans l'avenir. C'est ce que nous nous proposons de montrer succinctement.

I.

On ne connaissait guère au commencement du XVIIIe siècle, en fait de reproduction d'organes chez les animaux, que l'exemple de la queue du lézard, qui repousse lorsqu'elle a été coupée. Du moins les savans n'en connaissaient pas d'autres, ou plutôt ils niaient, ils mettaient au nombre des fables les assertions des pêcheurs concernant la régénération des membres des écrevisses, des homards, etc. Réaumur résolut en 1712 de contrôler ces fables, et entreprit des expériences. « Ayant eu occasion, dit-il, d'examiner des côtes de la mer, qui sont remplies d'une infinité de crabes, animaux qui tiennent quelque chose du genre des écrevisses, je ne pus m'empêcher de soupçonner que les savans avaient tort ici, et que le peuple avait raison. » Réaumur prit des homards, des crabes, leur enleva un ou plusieurs membres, et renferma les animaux ainsi mutilés dans des réservoirs en communication avec l'eau de la mer. — Au bout de quelques mois, il vit, non sans surprise, que de nouvelles jambes occupaient la place de celles qui avaient été enlevées. Il répéta ses observations sur des écrevisses, et décrivit, avec l'exactitude qui l'a rendu célèbre, le mécanisme de ces régénérations.

Trente ans plus tard, Abraham Trembley, se promenant à La Haye autour d'un lac, y aperçut de petits filamens verts munis d'appendices et semblables à des végétaux. Pour savoir s'il avait affaire en effet à des plantes, il en coupa un en plusieurs morceaux. Les parties séparées reproduisirent bientôt chacune un individu complet, et ces individus se mouvaient, changeaient de place, saisissaient avec leurs bras des insectes pour les introduire dans leur cavité digestive. C'étaient des polypes d'eau douce, de véritables animaux. Trembley reconnut qu'en coupant un de ces polypes en deux, la tête reproduit la queue, et la queue reproduit la tête. Il en coupa deux longitudinalement et les greffa; au lieu d'un polype à huit bras, il en eut un à seize. Charles Bonnet répéta, peu de temps après, les expériences de Trembley sur la reproduction du polype, et en fit de nouvelles sur un ver d'eau douce qu'on appelle *naïade*. Il observa que ce ver régénère, comme le polype, celles de ses parties qui ont été enlevées. Il fit des essais semblables sur le ver de terre, et à son grand étonnement il trouva que cet animal si compliqué, qui a tant d'anneaux, et à chaque anneau des organes délicats de locomotion, qui a des appareils de digestion, de génération, etc., possédait aussi la faculté de reproduction. Si on lui enlève des tronçons considérables du corps, soit du côté de la tête, soit du côté de la queue, ces fragmens se régénèrent en peu de

temps. Bonnet vit ainsi un ver repousser successivement douze têtes. — Spallanzani, presque à la même époque, alla plus loin que le célèbre naturaliste de Genève. Il coupa les cornes et même une partie de la tête du limaçon à coquille et les vit se reproduire; il coupa les pattes et la queue de la salamandre aquatique, et en observa pareillement la reproduction. Ce dernier fait, plus extraordinaire que tous les précédens, excita la surprise générale. En effet, la patte et la queue de la salamandre renferment des os, des nerfs, des muscles, dont la régénération paraissait impossible. On avait bien vu renaître la queue enlevée du lézard terrestre, mais sans vertèbres osseuses. La queue de la salamandre au contraire repoussait avec toute sa charpente osseuse, et dans ses dimensions primitives. L'infatigable expérimentateur italien fit voir aussi qu'on peut recouper plusieurs fois les jambes et les queues des salamandres, et reproduire aussi à maintes reprises le même organe avec la même vitalité.

Ces expériences mémorables de Réaumur, Trembley, Bonnet, Spallanzani, sur la régénération des animaux, dont Leibniz avait depuis longtemps pressenti les résultats, firent une impression profonde sur l'esprit de Buffon. Il n'y vit pas seulement des faits très curieux pour l'histoire naturelle, il pensa, comme Bonnet, qu'elles confirmaient des conceptions d'un ordre très élevé. Il y trouva une merveilleuse démonstration de cette idée de Leibniz, que les êtres animés sont composés d'une infinité de petites parties plus ou moins semblables à eux-mêmes, c'est-à-dire que la vie réside non pas dans le tout, mais dans chacun de ses élémens invisibles, ou encore, pour employer une expression de Bordeu, que la vie générale n'est que la somme d'une multitude de vies particulières. C'est une grande époque dans l'histoire des sciences que celle où l'observation, vérifiant les intuitions du génie, démontra par de si surprenans spectacles cette composition de l'individu organisé telle que chacune des molécules vivantes qui le constituent a en soi un principe d'activité et de développement individuel. Quelque rectification qu'il faille apporter à la manière dont Buffon et Bonnet, après Leibniz, ont développé cette doctrine, elle reste dans sa teneur essentielle le point de départ d'une évolution féconde pour la biologie et l'expression vraie de la réalité.

Les expériences qu'on vient de citer ont été souvent répétées et ingénieusement variées par les naturalistes. Des petits vers d'eau douce, auxquels on a donné le nom de planaires, ont fait l'objet des études de plusieurs savans, entre autres de Draparnaud, de Moquin-Tandon et de Dugès. Ce dernier partagea, soit en travers, soit longitudinalement, de nombreux individus des plus grandes

espèces, et il vit, en douze ou quinze jours en hiver, en quatre ou cinq jours en été, chaque tronçon se compléter, la tête engendrer un suçoir et une queue, celle-ci engendrer une tête et un suçoir, et le tronc du milieu tantôt conserver, tantôt perdre son suçoir pour le reformer, ainsi qu'une tête et une queue. Aussitôt après la division, la blessure se resserre, le pourtour s'arrondit en bourrelet, le centre montre cependant la pulpe à nu, et c'est sur ce centre qu'apparaissent les premiers linéamens des parties régénérées. Un individu partagé donne ainsi naissance à plusieurs autres, dont la taille, d'abord proportionnelle à la dimension du tronçon, ne tarde pas à égaler celle de l'individu primitif. Plus récemment, M. Vulpian a amputé la queue d'un têtard de grenouille encore contenu dans l'œuf, et l'a placée dans l'eau. Cet embryon de queue y a vécu, et s'y est développé en suivant toutes les phases de son existence embryonnaire. Arrivé à l'état de parfaite organisation, il a cessé de vivre. Il n'y a pas longtemps, M. Philippeaux a constaté une complète régénération de la rate chez des animaux auxquels on avait enlevé cet organe.

M. Charles Legros, qui a entrepris dans ces dernières années beaucoup d'expériences intéressantes sur les régénérations, a découvert que le temps joue un grand rôle dans ces phénomènes. La queue des lézards se reproduit rapidement quant à sa forme extérieure : en deux ou trois mois, l'organe amputé reparaît avec sa longueur et son volume habituels; seulement l'intérieur ne ressemble pas à celui des queues normales, il renferme des nerfs, des muscles et des vaisseaux, mais point de vertèbres. Cette texture persiste pendant longtemps, et les naturalistes en avaient conclu que les os de la queue du lézard ne se régénèrent point. M. Legros a suivi les progrès du développement intérieur de cet organe pendant plusieurs années, et il y a observé, au bout de deux ans, l'apparition de vertèbres. Ce savant opérait sur des lézards verts. La queue régénérée restait grise pendant très longtemps, et ne prenait la couleur du reste du corps qu'au commencement de la troisième année. Une autre fois, M. Legros coupa au début de l'hiver la queue d'un loir. La plaie forma une sorte de bourrelet qui s'allongea, se couvrit de poils, et atteignit à peu près la longueur de la queue ancienne, qu'il dépassait en grosseur. Malheureusement l'hibernation de l'animal fut incomplète, il se réveillait souvent, et mourut au bout de trois mois. La régénération des parties intérieures de l'organe n'avait pu se faire complétement.

A ces observations récentes, il faut joindre celles qu'a faites tout dernièrement M. Chantran sur l'écrevisse. Cet habile et patient observateur, auquel l'Académie des Sciences a décerné il y a quelques

semaines une de ses couronnes les plus enviées (1), a reconnu que chez l'écrevisse les antennes repoussent pendant le temps qui sépare une mue de la suivante, c'est-à-dire pendant un temps qui varie de six semaines à six mois, selon l'âge de l'écrevisse. Les pattes et les lamelles de la queue se régénèrent aussi, mais beaucoup plus lentement. La reproduction est d'autant plus longue que l'animal est moins jeune. Chez les écrevisses âgées de moins d'un an, tous les membres enlevés se reforment en soixante-dix jours environ. Chez les adultes mâles, la régénération complète exige de dix-huit mois à deux ans et chez les femelles de trois à quatre ans. Enfin M. Chantran a découvert l'année dernière un phénomène bien autrement singulier. Il a constaté que les yeux de l'écrevisse se régénèrent lorsqu'on les enlève, et que parfois à la place d'un œil arraché il en repousse deux.

Voilà ce que l'expérience a établi concernant la reproduction des membres et des organes chez les animaux. Il faut examiner maintenant comment se régénèrent les tissus. Tous les tissus qui ont été détruits chez l'adulte, — peau, nerfs, muscles, os, — sont susceptibles de se régénérer, et ils se régénèrent en parcourant une série de phases identiques à celles de leur développement embryonnaire, de leur génération proprement dite. C'est la même force qui les a fait naître et qui les reproduit. Dans tous les cas, les élémens du nouveau tissu se produisent exactement comme ceux de l'ancien, et ces phénomènes, nullement extraordinaires ou exceptionnels, attestent une fois de plus l'unité et la simplicité des mécanismes physiologiques.

L'épiderme se régénère avec la plus grande facilité. Il repousse comme les cheveux et comme les ongles. C'est le même tissu. Le cristallin de l'œil, qu'on peut rapprocher de la substance épidermique, se reproduit aussi lorsqu'il a été enlevé. C'est ce qui résulte du moins des expériences très nombreuses de M. Milliot exécutées sur des chiens et des lapins. Ce physiologiste a observé constamment qu'en pratiquant sur ces animaux l'ablation de cette lentille biconvexe qui est un des principaux organes de l'appareil visuel, elle était rétablie au bout de quelques mois. La maladie connue sous le nom de *cataracte* consiste en ce que le cristallin perd sa transparence et devient opaque, de telle sorte que les rayons lumineux ne le traversent plus. Il n'y a de remède à cette affection de l'œil que l'opération dite de la cataracte, laquelle consiste à enlever le cristallin. L'œil ainsi opéré ne recouvre pas la netteté de la vision

(1) Dans sa séance du 25 novembre dernier, l'Académie a décerné à M. Chantran le prix de physiologie expérimentale pour ses recherches sur l'écrevisse.

normale, mais il peut percevoir la lumière et les objets extérieurs beaucoup mieux qu'avec son cristallin impénétrable aux rayons visuels. Le cristallin enlevé en pareil cas chez l'homme ne se régénère point; mais, en poursuivant des recherches du genre de celles de M. Milliot, on peut espérer de découvrir les conditions d'une semblable reproduction qui serait extrêmement précieuse à la chirurgie. — La régénération de la peau s'observe dans toutes les cicatrices ordinaires. Le tissu cicatriciel est formé des élémens anatomiques ordinaires qui constituent le derme, c'est-à-dire surtout de fibres lamineuses et élastiques. Les vaisseaux rompus ou déchirés, les tendons coupés réparent également avec la plus grande facilité les pertes de substance qu'ils ont éprouvées. Bref, il y a dans tous ces organes une tendance constatée par les chirurgiens de tous les temps à la régénération, une force plastique et rayonnante qui s'exprime par une élaboration continuelle de *blastème*, au sein duquel naissent de nouveaux élémens anatomiques pour combler les vides.

La régénération des nerfs a été observée pour la première fois par Michaelis, Cruikshank, Monro et Haighton à la fin du siècle dernier. Bichat en donna, dès 1801, une théorie complète, d'une admirable netteté. Quand la continuité d'un nerf a été interrompue, la portion enlevée peut se régénérer au bout d'un certain temps. Lorsqu'on excise, sur le nerf sciatique par exemple, un segment long de 1 centimètre, on observe d'abord une altération de la substance nerveuse dans les bouts résultant de la section; puis, six semaines ou deux mois après l'opération, on voit partir de l'extrémité d'un des bouts un faisceau grisâtre qui se dirige vers le bout opposé et s'y réunit bientôt. Ce faisceau est composé de tissu lamineux et de tubes nerveux plus grêles que les tubes normaux; mais peu à peu il grossit, il devient plus blanc, les fibres se perfectionnent, et après un intervalle de quatre à six mois, on a un cordon nerveux de nouvelle formation. Un tel cordon se régénère, même lorsqu'on a enlevé une portion de nerf de 6 centimètres de longueur. En même temps que la matière nerveuse se répare, on observe le rétablissement progressif de ses fonctions sensitives, motrices ou mixtes. MM. Vulpian et Philippeaux, qui ont spécialement étudié cette question, ont reconnu que les nerfs séparés définitivement des centres nerveux peuvent, après une période d'altération, recouvrer aussi leur structure et leurs propriétés normales; mais l'expérience la plus instructive de ces physiologistes consiste à souder ensemble les bouts de deux nerfs de fonctions très différentes, par exemple le nerf moteur de la langue avec le nerf pneumogastrique, et à réaliser la communication anatomique

et la connexion physiologique de deux cordons qui, dans l'état ordinaire, n'ont ensemble aucun rapport.

C'est en 1867 que M. Legros découvrit la régénération du cartilage, qui jusqu'alors avait été considérée comme impossible. Il fit ses observations sur des chiens et sur des lapins dont il avait largement sectionné le tissu cartilagineux, et au bout de deux mois environ il observa une régénération complète de ce tissu. C'est le même physiologiste qui a constaté pour la première fois la reproduction du tissu musculaire lisse, c'est-à-dire de celui qui est l'organe des mouvemens involontaires, tels que ceux de l'intestin. Restait à savoir, pour épuiser la liste des tissus organiques, si les fibres musculaires de la vie animale peuvent réparer, au moyen de fibres identiques, les pertes de substance qu'elles ont éprouvées. C'est à quoi M. Dubrueil put répondre affirmativement l'année suivante. Il coupa sur des cochons d'Inde certains muscles par le milieu, et plusieurs mois après il vit, en examinant l'organe, la complète réunion des parties séparées, il reconnut que la solution de continuité était comblée par une production nouvelle de tissu musculaire. — Ainsi tous les tissus de l'économie animale peuvent se régénérer chez l'adulte, et ces régénérations sont des opérations constamment identiques à celles qui ont pour résultat la formation première et le développement des mêmes tissus dans l'embryon ou le jeune animal.

La connaissance des faits de régénération a été, pour la pratique de l'art, la source d'inventions et de procédés opératoires plus ou moins remarquables, dont quelques-uns sont encore aujourd'hui à l'étude. Ceux qui concernent la reproduction du tissu osseux ont particulièrement intéressé le public dans ces dernières années. On a su de tout temps que, lorsqu'un os est brisé, la solution de continuité y est comblée, au bout d'un certain temps, par une portion osseuse de nouvelle formation, par une véritable cicatrice osseuse, le *cal*. Ce n'est que vers le milieu du siècle dernier qu'un physiologiste français, Duhamel, et après lui un médecin napolitain établi à Paris, Troja, examinant de près le phénomène du cal, en découvrirent le mécanisme physiologique. Ils crurent s'apercevoir que le principal agent de l'élaboration osseuse est une gaîne mince et fibreuse, appliquée et adhérant fortement tout autour des os, la membrane qu'on appelle le *périoste* (1). Leurs expériences ne furent ni assez multipliées ni assez saisissantes pour révéler aux chirurgiens le parti qu'on pouvait tirer de la connaissance du rôle os-

(1) Les os peuvent être considérés comme formés de trois couches concentriques, engaînées les unes dans les autres, — à l'intérieur la *moelle*, puis la *substance osseuse* proprement dite, laquelle est recouverte par le *périoste*.

sificateur propre au périoste. L'attention des praticiens ne commença d'être attirée sur ce point que plus tard, vers 1830, par les travaux d'un professeur de Würzbourg, Bernhard Heine. Celui-ci enleva sur des animaux vivans des portions d'os plus ou moins considérables. Dans certains cas, il pratiqua l'ablation de la moitié des os sur lesquels il opérait. Les parties enlevées se reproduisirent au bout de quelques semaines, de quelques mois, et les membres se rétablirent dans l'état normal.

Plus célèbres encore que ceux de Heine sont les travaux ingénieux et persévérans de Flourens. Les expériences variées de ce savant physiologiste ont définitivement confirmé la réalité des premières observations de Duhamel. « Puisque, dit Flourens, c'est le périoste qui produit l'os, je pourrai donc avoir de l'os partout où j'aurai du périoste, c'est-à-dire partout où je pourrai conduire, introduire le périoste. Je pourrai multiplier les os d'un animal; si je veux, je pourrai lui donner les os que naturellement il n'avait pas.» Entre autres expériences faites pour démontrer la vérité de cette proposition, Flourens imagina de percer un os et d'y introduire un petit tube d'argent. Le périoste engagé dans ce tube s'y épaissit, s'y gonfla et donna naissance à un cartilage qui bientôt devint os. Un habile chirurgien de Lyon, M. Ollier, découpa sur un animal de longues bandelettes de périoste, en les laissant toutefois adhérer à l'os par un pédicule, puis les enroula autour des muscles voisins. Au bout d'un certain temps, ce périoste ossifié avait produit des os circulaires, en spirale, en huit de chiffre, etc., selon la manière dont on avait enroulé la bandelette périostique autour des parties voisines.

Dans toutes ces expériences, on s'est servi d'un périoste muni de la couche très mince qui lui est adhérente et le sépare de l'os. Or M. Robin a établi que cette couche est formée de cellules osseuses chez l'adulte et de substance cartilagineuse, si l'on opère sur un os en voie de développement. C'est en elle que réside le pouvoir *ostéogène*, et, lorsque le périoste en est privé, il devient impropre à l'ossification. M. Robin et M. Dubrueil ont démontré de plus que du tissu osseux peut se former sans cartilage préexistant, sans aucune intervention de membrane, et émaner directement d'un os qui en est dépourvu. Ces découvertes, sans destituer le périoste du rôle manifeste qu'il joue dans les régénérations osseuses, en font concevoir le mécanisme d'une façon différente de celle qu'avaient admise les physiologistes. Elles prouvent qu'en réalité, dans les expériences du genre de celles de Duhamel, de Heine, de Flourens, c'est l'os qui engendre de l'os, comme le nerf coupé engendre du nerf. La couche cartilagineuse ou osseuse adhérente au périoste n'est pas

autre chose en effet que de l'os en voie de formation, et toutes les fois que, soit par le moyen du périoste, soit par le moyen d'une irritation, on provoque la régénération d'une certaine quantité d'os, c'est qu'on a d'abord réalisé les conditions propres au développement du cartilage. Ces remarques permettent de comprendre et d'apprécier rapidement la valeur des méthodes chirurgicales fondées sur la connaissance de ces faits.

Les affections des os sont nombreuses. Indépendamment des cas où ils sont directement lésés par des projectiles, ils sont sujets à des inflammations, à des tumeurs, à des caries de toute sorte. Ces affections sont longues, en raison de la lenteur des élaborations vitales dans ces organes, mais elles ne sont pas moins destructives et finissent toujours par déterminer une corruption plus ou moins considérable de la substance de l'os. Il faut alors que les matières fournies par l'os malade soient évacuées; il faut que les portions mortifiées soient éliminées. Le membre ne tarde pas à se gonfler, à devenir douloureux. Des parties se percent, des suppurations s'établissent, et, si l'art n'intervient point, le patient est conduit à une mort douloureuse par l'épuisement. A tant de maux, la chirurgie oppose de laborieuses opérations. Elle ouvre les foyers profonds, elle débride les tissus, elle donne issue à ce qui doit sortir, elle modifie les surfaces malades; mais il y a des cas où ni la nature ni l'art ne peuvent plus rien, et où l'os est tellement compromis que l'amputation devient la seule chance de salut pour le malade. C'est dans ces tristes conjonctures que les chirurgiens ont recours aux procédés qui permettent d'obtenir une régénération de l'os détruit par le travail morbide. Le plus utile de ces procédés, dû à M. Sédillot, est l'*évidement*.

L'opération de l'évidement, telle qu'on la pratique depuis les beaux travaux de M. Sédillot, est en soi très simple. On incise la peau, la chair et le périoste jusqu'à l'os malade ou blessé, et une fois celui-ci mis à découvert, on l'attaque avec la gouge, le ciseau et le maillet. On l'évide, on le creuse de façon à enlever toute la partie malsaine et à respecter toute celle qui n'a pas subi d'altération. Ainsi réduit à ses couches, à ses portions les plus saines, l'os excavé répare peu à peu ses pertes. La matière détruite se régénère, un nouveau tissu osseux remplit les vides pratiqués par la gouge de l'opérateur, et au bout de quelques mois l'organe, qui n'a jamais perdu sa forme, est rétabli dans ses conditions de vitalité ordinaire. Parfois sans doute ce drame, où le chirurgien a aussi, selon la pensée d'Hippocrate, au milieu des souffrances d'autrui ses souffrances particulières, se complique d'une façon imprévue, et des difficultés périlleuses viennent l'assombrir encore; mais l'art est

justement de les prévoir et de les vaincre, et c'est par où le praticien supérieur se distingue de l'autre.

Tandis que M. Sédillot enseigne et démontre qu'il est nécessaire, dans l'intérêt de la régénération osseuse et du rétablissement du membre, de n'éliminer que la partie malade des os compromis et d'en conserver la couche saine adhérente au périoste, quelques chirurgiens veulent qu'on enlève tout, excepté le périoste, c'est-à-dire qu'on en retire l'os à peu près comme on retire le doigt d'un gant. Ils prétendent que cette membrane étant l'agent exclusif de la production des os, ceux-ci peuvent être *réséqués* en totalité et doivent se reproduire complétement du moment qu'elle est ménagée. Deux praticiens distingués, M. Larghi, de Verceil, et après lui M. Ollier, de Lyon, ont préconisé cette façon d'opérer, à laquelle on a donné le nom de methode des *résections sous-périostées*. La légitimité d'un tel procédé opératoire, après avoir soulevé des doutes parmi les chirurgiens qui eurent occasion d'en entreprendre un examen direct, est aujourd'hui presque unanimement rejetée. Les raisons en sont décisives. Comment admettre en effet que le périoste seul, c'est-à-dire une gaîne molle, sans appui et sans consistance, mise à nu par une opération sanglante, plus ou moins altérée par la dissection, déterminera la reproduction d'un os, avec sa forme et ses dimensions normales, quand il est déjà si difficile d'obtenir sans raccourcissement la consolidation d'une simple fracture? Cette gaîne, perdue au milieu de la masse musculaire, ne sera-t-elle pas exposée à des inflammations de toute sorte et surtout à l'influence des causes mécaniques nombreuses qui pourront la déformer et par suite donner lieu à la production d'un os irrégulier, raccourci, impropre à d'utiles services? Telles sont les objections et les craintes qui frappèrent les chirurgiens et les détournèrent des résections sous-périostées. Celles-ci ont permis dans certains cas la régénération de l'os enlevé, mais dans des conditions telles que le membre a perdu toute force et toute mobilité et n'a pu échapper à une suppuration interminable et funeste. Il ne s'agit pas seulement en chirurgie de reproduire des os, il en faut reconstituer d'assez réguliers dans leur forme et d'assez résistans dans leur structure pour assurer les usages des membres. Or un tel résultat n'est atteint qu'en maintenant la régularité et l'immobilité des surfaces, gaînes ou moules, où doivent se déposer et s'agglomérer les cellules du nouvel os. La méthode de l'évidement réalise l'existence de ce moule fixe et invariable en conservant un fourreau d'os dans les meilleures conditions pour provoquer une genèse nouvelle de tissu osseux, tandis que celle des résections sous-périostées attend la régénération de l'organe, d'un périoste sans soutien, détérioré, affaissé et plissé

sous l'influence de la contraction musculaire. M. Sédillot, qui a le sentiment le plus exquis de l'antiquité médicale et qui la connaît à fond, n'a pas laissé ignorer que Celse avait déjà, il y a bientôt deux mille ans, proposé l'évidement des os; mais les préceptes de Celse n'avaient pas été reçus dans la pratique. Le célèbre chirurgien français a tiré ces préceptes antiques de l'oubli, en a prouvé par des raisons nouvelles l'utilité et l'importance, expliqué les indications et les succès, et a rendu ainsi à la pratique éclairée et savante de l'art une des plus précieuses ressources contre les redoutables maladies et blessures des os.

II.

La vie est une force expansive et pénétrante qui tend à s'emparer de tout ce qui entre dans le cercle de son activité. On vient de voir qu'elle remplit les vides provenant de l'ablation de certaines parties organiques; on va voir maintenant qu'elle gagne, par une opération inverse, les parties qu'on ajoute aux êtres vivans, — car les greffes ne sont pas autre chose que des fragmens vivans soudés à un organisme déjà complet. Dans la greffe végétale, la partie greffée ne fait point partie intégrante de l'individu sur lequel elle a été transportée. Elle ne vit point de la même vie. Elle se développe en quelque sorte d'une façon parasite aux dépens de celui-ci, — comme le gui sur le chêne, — et, que le fragment greffé soit ou ne soit pas de la même espèce que l'arbre auquel on le conjoint, il en reste toujours physiologiquement distinct. Il n'en est pas ainsi chez les animaux.

La greffe animale consiste d'une façon générale à porter sur un point d'un individu une partie prise sur un autre point du même individu ou sur un sujet différent, et à réaliser la connexion de la partie greffée avec l'organisme qui lui sert de support de manière qu'elle en devienne complétement solidaire, qu'elle vive de la même vie, qu'elle en suive les destinées physiologiques. On peut ainsi transplanter d'un animal à un autre soit des fragmens de tissu, soit des organes tout entiers, soit de simples élémens anatomiques. Les cellules de la choroïde de l'œil, portées sous la peau d'un animal, conservent leur vitalité sur ce nouveau terrain, et y deviennent même le point de départ d'une formation plus ou moins abondante de cellules semblables. La transfusion du sang n'est autre chose que l'introduction de globules rouges empruntés à un organisme dans un organisme différent. Cette opération réussit, même alors que le sang passe d'un individu à un individu d'espèce très-éloignée. Ainsi on peut introduire du sang de mammifère dans

les vaisseaux d'une grenouille, et retrouver au bout d'un certain temps chez cette dernière les globules encore vivans et facilement reconnaissables de l'animal supérieur. On greffe sans difficulté dans la crête d'un coq soit des ergots empruntés au même oiseau, soit des dents de mammifère; mais ces faits n'ont jusqu'ici qu'un intérêt de curiosité et ne doivent pas nous arrêter.

On a vu que les os peuvent se régénérer facilement au moyen du périoste. Cette propriété a suggéré l'idée à plusieurs expérimentateurs de transplanter des fragmens de périoste dans diverses régions, afin de voir s'ils y donneraient lieu à une formation osseuse. M. Ollier entre autres a fait voir que la membrane périostique, détachée entièrement de l'os et greffée dans un lieu éloigné, produit par sa face profonde un os nouveau. Il a obtenu une reproduction semblable en greffant, non tout le périoste, mais seulement les cellules qui constituent la couche rudimentaire adhérente à cette membrane et qui sont les véritables ouvrières de l'élaboration osseuse. M. Goujon a réalisé des productions osseuses en greffant de la moelle. L'introduction de quelques cellules médullaires sous la peau d'un chien par exemple y a déterminé au bout de quelques mois le développement d'un petit os. Les chirurgiens avaient espéré un instant tirer parti de ces faits pour la reproduction des parties osseuses. Quelques-uns prétendent même avoir refait des nez; mais il est établi aujourd'hui que les os provenant de la greffe du périoste ou de la moelle ont une tendance invincible à se résorber, à disparaître, au bout d'un temps plus ou moins long, par suite des conditions défavorables où ils se trouvent, au point de vue de la nutrition. Sans connexions vasculaires ou nerveuses, ils sont comme des corps étrangers dans la région où ils se sont développés.

On peut rattacher à la greffe osseuse les expériences, encore en voie d'exécution, dont s'occupent MM. Magitot et Legros, concernant la greffe des dents. Les dents naissent d'un petit sac nommé *follicule dentaire*, dans lequel on distingue l'organe de l'ivoire ou bulbe, et l'organe destiné à la production de l'émail. En greffant sur un chien adulte un follicule entier pris à un chien nouveau-né, ces expérimentateurs ont constaté le développement régulier de ce germe et la production d'une dent complète. L'organe de l'émail, greffé seul, n'a point continué de vivre; le germe de l'ivoire, au contraire, a donné lieu à une formation d'ivoire normal. Enfin, lorsque le follicule, greffé en totalité, a été soit intentionnellement, soit accidentellement lésé pendant l'expérience, on constate l'apparition d'une sorte de tumeur osseuse. Ces recherches pleines d'intérêt permettent d'espérer qu'on pourra un jour réaliser, dans des conditions nettement déterminées, la prothèse physiologique

des dents enlevées. Il convient de remarquer en effet qu'ici on greffe un organe tout entier avec la structure et les dispositions vasculaires qui en peuvent assurer le développement, tandis qu'en transplantant un fragment de moelle ou de périoste, on l'isole, on l'enkyste.

Les expériences les plus curieuses et les plus rigoureuses qu'on ait faites sur la greffe animale dans ces dernières années sont dues à M. Paul Bert. Ce savant physiologiste a montré que, si on coupe la queue à un jeune rat et qu'on l'introduise, après l'avoir écorchée, sous la peau de l'animal, dans une région quelconque du corps, elle y adhère et continue à s'y développer. L'organe grandit presque aussi vite que dans les conditions normales. M. Bert a pratiqué aussi des *marcottes* animales. Il écorche l'extrémité de la queue d'un rat, introduit cette extrémité dans un trou pratiqué sur la peau de l'animal, près de la tête par exemple, et réunit les bords des deux plaies par des points de suture. Les parties juxtaposées ne tardent pas à se souder, et la queue, qui a reçu ainsi la forme d'une anse, conserve sa vitalité. Si alors on vient à la couper en un point quelconque, on voit que le tronçon greffé près de la tête garde ses propriétés physiologiques. Les vaisseaux s'y rétablissent, les nerfs s'y régénèrent, la sensibilité y revient peu à peu. Le rat est ainsi pourvu d'une sorte de trompe aussi vivante que ses autres organes. Le retour de la sensibilité dans cette trompe démontre non-seulement la connexion des filets nerveux d'un tel appendice avec ceux du dos, mais encore la possibilité de la propagation de l'ébranlement sensitif dans une direction opposée à celle qu'il suivait auparavant, c'est-à-dire la faculté de conduire les impressions aussi bien dans le sens centripète que dans le sens centrifuge.

La *greffe siamoise* a été réalisée par M. Bert dans des conditions extrêmement intéressantes. On découpe des lambeaux de peau le long des flancs opposés de deux animaux, et au moyen de ces bandelettes, appliquées face à face et réunies par des sutures, on *coud* ensemble les deux sujets. Au bout de peu de jours la réunion est faite, et l'on a un couple analogue à celui des frères siamois. M. Bert a gardé pendant plus de deux mois deux rats blancs ainsi accolés ; mais ils vivaient en si mauvaise intelligence qu'il fallut au bout de ce temps les séparer. En empoisonnant l'un des deux animaux d'un couple pareil, on empoisonne l'autre, ce qui prouve qu'il y a entre eux une parfaite communication sanguine. M. Bert a obtenu des greffes semblables entre rat blanc et rat surmulot, entre rat blanc et rat de barbarie. Il a essayé d'en pratiquer entre animaux d'espèces différentes, entre rat et cochon d'inde, entre rat et

chat, mais la réussite n'a jamais été complète; on n'a provoqué que des commencemens d'adhérence. Toutefois l'insuccès paraît tenir moins à l'incompatibilité des tissus eux-mêmes qu'à la difficulté de maintenir dans le calme nécessaire des animaux aussi peu disposés à fraterniser ensemble. Enfin M. Balbiani a réussi à souder ensemble deux tronçons de queues empruntées à deux têtards différens, de façon à obtenir une adhérence physiologique d'une certaine durée.

Si ces recherches ont un intérêt plus philosophique que pratique, sur lequel on reviendra plus loin, il n'en est pas de même de celles qui ont eu pour résultat les greffes dites *épidermiques*. Celles-ci ont eu en effet le privilége d'attirer au plus haut point l'attention des physiologistes et surtout des chirurgiens. C'est à un chirurgien suisse, M. Reverdin, ancien interne des hôpitaux de Paris, qu'on en doit la découverte et les premières applications. Toutes les fois qu'à la suite d'une opération chirurgicale, d'une brûlure ou d'une blessure, la peau a été détruite dans une certaine étendue, le vide produit ne se remplit que lentement au moyen d'une formation de tissu cicatriciel. Malgré l'emploi des méthodes de pansement les plus rationnelles, la surface dénudée ne se répare jamais qu'avec difficulté. C'est pour remédier à ce grave inconvénient que M. Reverdin eut l'idée d'appliquer sur les plaies un lambeau de tégument sain emprunté au blessé lui-même ou à un autre individu. Les premiers essais furent entrepris en 1869 dans les hôpitaux de Paris et couronnés d'un plein succès. Aussitôt les expériences se multiplièrent. MM. Gosselin, Guyon, Ollier, Duplay, Hergott, et d'autres, obtinrent en France, en suivant les indications de l'inventeur, des résultats très satisfaisans. Les praticiens anglais, russes, allemands, ne tardèrent pas à apporter leur contingent d'observations concordantes, et il est permis de dire qu'aujourd'hui la greffe épidermique est entrée définitivement dans la pratique chirurgicale. Cela n'empêche pas de reconnaître qu'elle présente des difficultés de plus d'une sorte. Cette soudure de lambeaux étrangers à la surface dénudée d'une plaie demande, de la part du chirurgien qui veut la réaliser, des soins d'une extrême délicatesse. D'abord, si l'on voulait recouvrir toute la plaie d'une seule greffe, on ne réussirait pas; il faut en appliquer plusieurs de très petite dimension, suivre jour par jour les progrès de la cicatrisation, remplacer les lambeaux qui n'adhèrent point, etc. Généralement la greffe est accomplie au bout de vingt-quatre heures. A ce moment, la partie transplantée fait corps avec la plaie par l'intermédiaire de cellules nées dans l'intervalle qui les sépare. Il en résulte que la cicatrisation s'opère très rapidement. La cicatrice est plus souple, plus ré-

sistante, et ne manifeste point, comme les cicatrices ordinaires, de tendance à la rétraction (1).

Le nom de greffe épidermique donné à ce procédé n'est pas d'une parfaite exactitude. A vrai dire, les lambeaux dont on se sert en pareil cas ne sont pas constitués seulement par de l'épiderme : on détache, pour les obtenir, l'épiderme muni de la mince couche cellulaire (couche de Malpighi) sur laquelle il répose directement, et cette condition est nécessaire, parce que les cellules de Malpighi paraissent être le siége de l'élaboration plastique qui détermine l'adhérence de la greffe. Depuis les expériences de M. Reverdin, plusieurs chirurgiens ont essayé de transplanter au lieu de l'épiderme le derme tout entier. M. Ollier a tenté de greffer de larges lambeaux cutanés, comprenant toute l'épaisseur de la peau. Les chances de succès paraissent ici beaucoup moindres, et rien n'autorise encore à considérer la greffe cutanée proprement dite comme une opération heureuse.

III.

Ces greffes, où l'on voit une partie organisée, séparée pendant un certain temps de l'individu auquel elle appartient, conserver les ressorts de la vie et recouvrer ses fonctions lorsqu'on la transplante sur un autre individu, même d'espèce différente, — ces régénérations, où l'on voit des organes détruits repousser avec leurs formes normales et leurs propriétés, des fragmens vivans reproduire un être tout entier, sont des faits de nature à procurer, si on les interroge convenablement, des données précieuses sur l'essence même de la vitalité. Ils prouvent qu'elle dépend non point d'un esprit indivisible animant le corps (*mens agitans molem*), mais d'une activité répartie dans les particules ténues qui le constituent, consubstantielle à ces particules et aussi variable dans ses caratères que celles-ci le sont elles-mêmes dans leur structure. En d'autres termes, la vie totale de l'individu n'est que la somme, la résultante des vies propres à chaque élément anatomique, l'unité harmonique du fonctionnement simultané de myriades de monades, — de monades leibniziennes, — données de la vie à des degrés divers, depuis la cellule osseuse, presque inerte et minérale, jusqu'à la cellule nerveuse, où brûle incessamment un feu subtil et ardent.

Chacun de ces corpuscules vivans est un tout complet, possédant au fond les mêmes énergies, les mêmes tendances, les mêmes as-

(1) On a greffé sur l'homme non-seulement de l'épiderme humain, mais aussi de l'épiderme emprunté à des animaux. M. Dubrueil a fait dernièrement à ce sujet de curieuses expériences. Il a greffé sur l'homme de la peau de cochon d'Inde.

pirations que les systèmes plus ou moins compliqués auxquels il donne naissance par mille associations et enchevêtrements divers. « Les machines de la nature, dit Leibniz, sont machines partout, quelque petite partie qu'on y prenne, ou plutôt la moindre partie est un monde infini à son tour, et qui exprime même à sa façon tout ce qu'il y a dans le reste de l'univers. Cela passe notre imagination, cependant on sait que cela doit être, et toute cette variété infiniment infinie est assurée dans toutes ses parties par une sagesse architectonique plus qu'infinie (1). »

Mais quelle est en soi l'énergie vitale propre à ces petites machines, l'énergie que nous voyons persister dans les parties disjointes de l'organisme et réparer les vides opérés dans les tissus; quel est le caractère fondamental, indice de la vie? C'est la nutrition, c'est-à-dire ce fait aussi évident qu'inexpliqué de la rénovation moléculaire continue de la substance organisée. C'est dans la connaissance des phénomènes de nutrition ou *trophiques* qu'est tout l'avenir de la biologie. On n'aura le secret des actes vitaux les plus profonds et les plus essentiels que le jour où l'on connaîtra les équations de l'équilibre et du mouvement des systèmes fugitifs et en état d'incessante métamorphose qui constituent ces éléments anatomiques.

Quelque avenir que comporte la connaissance des phénomènes trophiques, la notion que la philosophie de la nature nous procure de la vie ouvre dès aujourd'hui une voie nouvelle aux investigations. Elle suggère l'idée de rechercher les variations de déterminisme physiologique, c'est-à-dire d'étudier les limites entre lesquelles se meut la vie, ou, en d'autres termes, de quelles modifications profondes sont susceptibles les organismes soit au point de vue du type spécifique, soit à celui des mécanismes intérieurs. Le dessein d'une pareille entreprise est le plus hardi de tous ceux que l'imagination et la science humaine conçoivent dans le domaine de l'activité scientifique. Cependant M. Claude Bernard, qui n'est pas suspect d'infidélité à la méthode expérimentale, n'hésite point à le considérer comme légitime. Il est convaincu qu'en agissant sur les phénomènes évolutifs, on pourra changer la configuration et transformer la disposition des organes. « L'observation nous apprend, dit-il, que par les actions cosmiques, et particulièrement par les modificateurs de la nutrition, on agit sur les organismes de diverses façons, et l'on crée des variétés individuelles qui possèdent des propriétés spéciales et constituent en quelque sorte des êtres nou-

(1) Lettre à Bossuet. *Œuvres inédites*, publiées par M. Foucher de Careil, t. Ier, p. 276.

veaux... Rien ne s'oppose à ce que les modificateurs, agissant sur l'organisme vivant dans certaines conditions, puissent provoquer des changemens capables de constituer des espèces nouvelles, car nous devons concevoir les espèces comme résultant elles-mêmes d'une persistance indéfinie dans leurs conditions d'existence et de nutrition, par suite d'une direction organique antérieure qui leur a été communiquée par leurs ancêtres. En modifiant les milieux intérieurs nutritifs et évolutifs, et en prenant la matière organisée en quelque sorte à l'état naissant, on peut espérer d'en changer la direction évolutive et par conséquent l'expression organique finale (1). »

Ces remarques du célèbre physiologiste, auxquelles on n'a peut-être pas prêté une attention suffisante, sont dignes cependant d'exciter au plus haut point celle des savans que préoccupe le problème de la transformation des espèces. Assurément le darwinisme n'est toujours qu'une hypothèse. Les partisans de cette doctrine affirment que les espèces vivantes se sont autrefois transformées, mais ils n'ont jusqu'ici produit aucun exemple de pareille transformation opérée dans le passé, et il est permis de douter qu'ils puissent jamais en donner des preuves rétrospectives. C'est que les espèces n'ont été soumises jadis qu'à l'action des influences spontanées de la nature et des artifices de la zootechnie; mais ce qui n'a pu être réalisé hier par les forces de ce genre pourrait fort bien l'être demain par celles dont le physiologiste dispose aujourd'hui. En agissant sur les œufs, comme l'indique M. Claude Bernard, c'est-à-dire sur les germes vivans, on a une prise plus efficace et plus profonde sur les desseins ultérieurs de la vie. L'embryon, cette ébauche indécise et délicate de l'être futur, ce microcosme où les sourdes énergies de la vitalité s'emparent lentement d'une pulpe molle et sensible aux plus petites perturbations, n'est pas contraint de se développer suivant une loi impérieuse; M. Robin l'a prouvé (2). Il y aurait donc lieu de déterminer sur l'embryon d'un animal des modifications compatibles avec la vie, de les maintenir sur l'animal une fois formé, de les répéter et de les multiplier graduellement sur les produits des générations suivantes de façon à les fixer définitivement par le moyen de l'hérédité. Quelques expériences faites dans ce sens, entre autres celles de MM. Dareste, Brown-Séquard, Tréculs, sont du meilleur augure; mais la question, on le conçoit, demande le concours laborieux de beaucoup de vies humaines. C'est ainsi que le savant pourra déranger le mécanisme des choses et intervertir le sens des transmutations naturelles. Il impo-

(1) *Rapport sur les progrès de la physiologie*, p. 3 et 113.

(2) Voyez son remarquable ouvrage *de l'Appropriation des parties organiques*, 1866.

sera sa volonté aux forces du monde. Quand il est brisé par elles, cela se fait à leur insu; quand il les asservit, c'est en pleine connaissance de cause.

Ces corpuscules eux-mêmes, ces monades ultimes où réside la vie, ne pourrait-on pas les considérer à leur tour comme susceptibles d'éprouver des modifications intérieures et de manifester des propriétés nouvelles? Il est bien intéressant de remarquer que le même élément anatomique présente la même composition dans toutes les espèces vivantes, aux degrés les plus humbles comme aux sommets de l'échelle zoologique, — c'est-à-dire que les molécules vivantes, quelle que soit la variété des systèmes divers qu'elles forment en s'associant, sont au fond toujours les mêmes. A quoi tiennent cette unité et cette fixité de composition des élémens dont sont ourdies les trames organiques? A ce fait, qu'ils vivent tous dans le même milieu et absorbent tous en définitive des matériaux nutritifs identiques. — On pourrait croire que l'organisation exerce une action élective dans la masse des corps qui l'entourent, qu'elle a une affinité spéciale pour tels principes et de la répugnance à en assimiler d'autres. A coup sûr, certaines substances, en très petit nombre, sont essentiellement incompatibles avec la vie, du moins telle que nous la concevons; mais cela ne démontre pas que les organismes aient reçu la faculté d'exercer un choix déterminé dans l'ensemble des ingrédiens chimiques de l'air, de la terre et de l'eau. Les premiers germes et les animaux qui en sont sortis ont pris naturellement et spontanément autour d'eux ce qu'ils ont trouvé et s'y sont habitués peu à peu. Le limon dont une main mystérieuse les a façonnés est une combinaison complexe de tout ce qui existe dans le milieu où ils plongent. Le hasard de la constitution originelle est devenu la loi de la constitution ultérieure. Les principes immédiats ainsi assimilés plus ou moins facilement pendant les périodes rudimentaires se sont ensuite adaptés, sous l'empire de l'hérédité, aux conditions les plus favorables à la vie, l'harmonie s'est graduellement faite entre la matière et la forme, et la nature des fonctions a suivi celle des organes. Du moins rien n'autorise une assertion contraire, et tout porte à penser que, si les matériaux de la couche terrestre avaient été autrement proportionnés ou répartis, la composition des organes vivans ne serait pas celle que nous connaissons. On voit par là qu'il n'y a rien que de très rationnel à se demander si on ne pourrait pas entreprendre de modifier directement la composition actuelle des élémens anatomiques.

Cette seconde conception, qui recule bien plus encore que la précédente les limites du déterminisme physiologique, est susceptible aussi de vérifications expérimentales. De même qu'on agit sur les phénomènes évolutifs, on peut, par des procédés d'une méthodique

et persévérante hardiesse, déranger l'ordre des opérations nutritives. La méthode que nous avons suivie dans nos propres recherches sur ce sujet consiste à supprimer certains principes essentiels de l'alimentation et à les y remplacer par des principes immédiats nouveaux plus ou moins analogues. Mais les principes immédiats nutritifs se trouvent dans les alimens dans les conditions les plus favorables à l'assimilation. Les sels minéraux y sont intimement mélangés aux matières azotées. Pour substituer à ces sels minéraux de l'alimentation ordinaire, au phosphate de chaux par exemple, des phosphates d'une autre espèce, il est donc nécessaire non-seulement de débarrasser autant que possible les alimens des sels que l'on veut éliminer, mais encore d'y associer de la façon la plus intime les sels nouveaux que l'on veut fixer dans l'économie, c'est-à-dire de les y introduire sous la forme la plus propre à l'assimilation et la plus capable de vaincre les résistances naturelles de l'organisme. Il est évident aussi qu'il convient d'expérimenter sur de jeunes animaux chez qui le mouvement assimilatoire est à son maximum. Dans de telles conditions et par de tels procédés, on arrive à modifier l'ordre et l'espèce des principes immédiats de la substance organisée. Des expériences personnelles nous permettent du moins de l'affirmer pour ce qui concerne le tissu osseux, et jusqu'ici rien ne nous oblige à douter qu'on puisse réaliser à la longue, par des transformations graduelles, consécutives à certains artifices nutritifs, des organismes d'un équilibre homologue et nouveau, au point de vue du système des principes immédiats. En tout cas, des recherches de ce genre ont un intérêt considérable. Elles permettent de déterminer les relations entre les poids moléculaires des principes immédiats et leurs coefficiens nutritifs. D'autre part, en introduisant à un moment donné un certain principe assimilable dans l'organisme et en marquant le temps qui s'écoule depuis le moment où il entre jusqu'au moment où il sort, on a un procédé pour mesurer la vitesse du mouvement nutritif.

Nous n'insistons pas davantage sur ces expériences. Il nous suffit d'en avoir tracé la direction générale, en accord avec ce qui se passe dans le reste de la physiologie. Sans doute de pareils travaux sont difficiles et longs : outre le savoir et la patience, il faut pour les aborder de l'imagination et de la foi ; mais les labeurs du présent ne peuvent être fructueux qu'à la condition d'une vision claire de la vérité idéale, précieuse étoile où le savant digne de ce nom aimera toujours à lire les destinées de l'esprit.

FERNAND PAPILLON.

DÉFINITION DE LA VIE

I.

Dès la plus haute antiquité, des philosophes ou des médecins célèbres ont regardé les phénomènes qui se déroulent dans les êtres vivans comme émanés d'un principe supérieur et immatériel agissant sur la matière inerte et obéissante. Telle est la pensée de Pythagore, de Platon, d'Aristote, d'Hippocrate, acceptée plus tard par les philosophes et les savans mystiques du moyen âge, Paracelse, Van-Helmont et par les scolastiques. Cette conception atteignit dans le cours du XVIIIe siècle son apogée de faveur et d'influence avec le célèbre médecin Stahl, qui lui donna une forme plus nette en créant l'*animisme*. L'animisme a été l'expression outrée de la spiritualité de la vie; Stahl fut le partisan déterminé et le plus dogmatique de ces idées perpétuées depuis Aristote. On peut ajouter qu'il en fut le dernier représentant; l'esprit moderne n'a pas accueilli une doctrine dont la contradiction avec la science était devenue trop manifeste.

D'un autre côté, et par opposition aux idées qui précèdent, nous voyons, avant même que la physique et la chimie fussent constituées, et que l'on connût les phénomènes de la matière brute, les tendances philosophiques, en avance sur les faits, essayer d'établir l'identité entre les phénomènes des corps inorganiques et ceux des corps vivans. Cette conception est le fond de l'atomisme de Démocrite et d'Épicure. Les atomistes ne reconnaissent pas d'intelligence motrice, le monde se meut par lui-même éternellement. Ils ne considèrent qu'une seule espèce de matière, dont les élémens, grâce à leurs figures, jouissent de la propriété de former, en s'attachant les uns aux autres, les combinaisons les plus diverses, et de constituer les corps inorganiques et sans vie, aussi bien que les êtres organisés qui vivent et sentent comme les animaux, qui sont raisonnables et libres comme l'homme.

Cette seconde hypothèse affecta ainsi dès son début une forme exclusivement matérialiste; mais, chose remarquable, les philosophes les plus convaincus de la spiritualité de l'âme, tels que Descartes et Leibniz, ne devaient pas tarder d'adopter une façon de voir analogue qui attribuait au jeu des forces brutes toutes les manifestations saisissables de l'activité vitale. La raison de cette apparente contradiction réside dans la séparation presque absolue qu'ils établirent entre l'âme et le corps. Descartes a donné une définition métaphysique de l'âme et une définition physique de la vie. L'âme est le principe supérieur qui se manifeste par la pensée, la vie n'est qu'un effet supérieur des lois de la mécanique. Le corps humain est une machine formée de ressorts, de leviers, de canaux, de filtres, de cribles, de pressoirs. Cette machine est faite pour elle-même; l'âme s'y ajoute pour contempler en simple spectatrice ce qui se passe dans le corps, mais elle n'intervient en rien dans le fonctionnement vital. Les idées de Leibniz, au point de vue physiologique, ont beaucoup d'analogie avec celles de Descartes. Comme lui, il sépare l'âme du corps, et, quoiqu'il admette entre eux une concordance préétablie par Dieu, il leur refuse toute espèce d'action réciproque. « Le corps, dit-il, se développe mécaniquement, et les lois mécaniques ne sont jamais violées dans les mouvemens naturels; tout se fait dans les âmes comme s'il n'y avait pas de corps, et tout se fait dans le corps comme s'il n'y avait pas d'âme. »

Stahl comprit tout autrement la nature des phénomènes de la vie et les rapports de l'âme et du corps. Dans les actes vitaux, il rejette toutes les explications qui leur seraient communes avec les phénomènes mécaniques, physiques et chimiques de la matière brute. Célèbre chimiste lui-même, il combat avec beaucoup de puissance et d'autorité surtout les exagérations des médecins-chimistes ou iatro-chimistes, tels que Sylvius de Le Boë, Willis, etc., qui expliquaient tous les phénomènes de la vie par des actions chimiques : fermentations, alcalinités, acidités, effervescences. Il soutient que non-seulement les forces chimiques sont différentes des forces qui régissent les phénomènes de la vie, mais qu'elles sont en antagonisme avec elles, et qu'elles tendent à détruire le corps vivant au lieu de le conserver. Il faut donc, suivant Stahl, une force vitale qui conserve le corps contre l'action des forces chimiques extérieures qui tendent sans cesse à l'envahir et à le détruire; la vie est le triomphe de celles-ci sur celles-là. Par ces idées, Stahl fonda le *vitalisme;* mais il ne s'arrêta pas à ce terme : ce n'était qu'un premier pas dans la voie qui devait le conduire à l'animisme. Cette force vitale, dit-il, qui sans cesse lutte contre les forces physiques, agit avec intelligence, dans un dessein calculé, pour la

conservation de l'organisme. Or, si la force vitale est intelligente, pourquoi la distinguer de l'âme raisonnable? Basile Valentin et son disciple Paracelse avaient multiplié sans mesure l'existence de principes immatériels intelligens, les *archées*, qui réglaient les phénomènes du corps vivant. Van-Helmont, le plus célèbre représentant de ces doctrines archéiques, qui allia avec le génie expérimental l'imagination la plus déréglée dans ses écarts, avait conçu toute une hiérarchie de ces principes immatériels. Au premier rang se trouvait l'âme raisonnable et immortelle se confondant en Dieu, ensuite l'âme sensitive et mortelle, ayant pour agent un autre archée principal, qui lui-même commandait à une foule d'archées subalternes, *les blas*. Stahl, qui à un siècle de distance est le continuateur de Van-Helmont, simplifie toutes ces conceptions de principes intelligens, d'esprits recteurs ou d'archées. Il n'admet qu'une seule âme, l'âme immortelle, chargée en même temps du gouvernement corporel. L'âme est pour lui le principe même de la vie. La vie est un des modes de fonctionnement de l'âme, c'est son *acte vivifique*. L'âme immortelle, force intelligente et raisonnable, gouverne directement la matière du corps, la met en œuvre, la dirige vers sa fin. C'est elle qui non-seulement dicte nos actes volontaires, mais c'est elle qui fait battre le cœur, circuler le sang, respirer le poumon, sécréter les glandes. Si l'harmonie de ces phénomènes est troublée, si la maladie survient, c'est que l'âme n'a pas rempli ses fonctions, ou n'a pu résister efficacement aux causes extérieures de destruction. Une semblable doctrine avait quelque chose d'étrange et de contradictoire, car l'action d'une âme raisonnable sur les actes vitaux semble supposer une direction consciente, et l'observation la plus simple nous apprend que toutes les fonctions de nutrition, — circulation, sécrétions, digestion, etc., — sont inconscientes et involontaires, comme si, selon l'expression d'un physiologiste philosophe, la nature avait voulu par prudence soustraire ces importans phénomènes aux caprices d'une volonté ignorante. L'animisme de Stahl était donc empreint d'une exagération qui porta ses successeurs, sinon à l'abandonner, au moins à le modifier profondément.

Les idées de Descartes et celles de Stahl avaient fait dans la science une impression profonde et créé deux courans qui devaient arriver jusqu'à nous. Descartes avait posé les premiers principes et appliqué les lois mécaniques au jeu de la machine du corps de l'homme; ses adeptes étendirent et précisèrent les explications mécaniques des divers phénomènes vitaux. Parmi les plus célèbres de ces iatro-mécaniciens, il faut citer au premier rang Borelli, ensuite Pitcairn, Hales, Keil, surtout Boerhaave, dont l'influence fut prépondérante. De son côté, l'iatro-chimie, qui n'est qu'une face de

la doctrine cartésienne, poursuivit sa marche et fut définitivement fondée à l'avénement de la chimie moderne. Descartes et Leibniz avaient posé en principe que partout les lois de la mécanique sont identiques; qu'il n'y a pas deux mécaniques, l'une pour les corps bruts, l'autre pour les corps vivans. A la fin du siècle dernier, Lavoisier et Laplace vinrent démontrer qu'il n'y a pas non plus deux chimies, l'une pour les corps bruts, l'autre pour les êtres vivans. Ils prouvèrent expérimentalement que la respiration et la production de chaleur ont lieu dans le corps de l'homme et des animaux par des phénomènes de combustion tout à fait semblables à ceux qui se produisent pendant la calcination des métaux.

C'est vers la même époque que Bordeu, Barthez, Grimaud, brillaient dans l'école de Montpellier. Ils étaient les successeurs de Stahl; néanmoins ils ne conservèrent que la première partie de la doctrine du maître, le vitalisme, et en répudièrent la seconde, l'animisme. Contrairement à Stahl, ils veulent que le principe de la vie soit distinct de l'âme; mais avec lui ils admettent une force vitale, un principe vital recteur dont l'unité donne la raison de l'harmonie des manifestations vitales, et qui agit en dehors des lois de la mécanique, de la physique et de la chimie.

Cependant le vitalisme se modifia peu à peu dans sa forme; la *doctrine des propriétés vitales* marqua une époque importante dans l'histoire de la physiologie. Au lieu de conceptions métaphysiques qui avaient régné jusque-là, voici une conception physiologique qui cherche à expliquer les manifestations vitales par les propriétés mêmes de la matière des tissus ou des organes. Déjà à la fin du XVIIe siècle Glisson avait désigné *l'irritabilité* comme cause immédiate des mouvemens de la fibre vivante. Bordeu, Grimaud et Barthez avaient entrevu plus ou moins vaguement la même idée. Haller attacha son nom à la découverte de cette faculté motrice en nous faisant connaître ses mémorables expériences sur l'irritabilité et la sensibilité des diverses parties du corps. Toutefois c'est seulement au commencement de ce siècle que Xavier Bichat, par une illumination du génie, comprit que la raison des phénomènes vitaux devait être cherchée non pas dans un principe d'ordre supérieur immatériel, mais au contraire dans les propriétés de la matière, au sein de laquelle s'accomplissent ces phénomènes. Sans doute Bichat n'a pas défini les propriétés vitales, il leur donne des caractères vagues et obscurs; son génie, comme il arrive souvent, n'est pas d'avoir découvert les faits, c'est d'en avoir compris le sens en émettant le premier cette idée générale, lumineuse et féconde, qu'en physiologie comme en physique les phénomènes doivent être rattachés à des propriétés comme à leur cause. « Le rapport des propriétés comme

causes avec les phénomènes comme effets, dit-il dans la préface de son *Anatomie générale*, est un axiome presque fastidieux à répéter aujourd'hui en physique et en chimie; si mon livre établit un axiome analogue dans les sciences physiologiques, il aura rempli son but. » Puis, continuant, il ajoute : « Il y a dans la nature deux classes d'êtres, deux classes de propriétés, deux classes de sciences. Les êtres sont organiques ou inorganiques; les propriétés sont vitales ou non vitales, les sciences sont physiques ou physiologiques... »

Il importe ici et dès l'abord de bien comprendre la pensée de Bichat. On pourrait croire qu'il va se rapprocher des physiciens et des chimistes, puisqu'il place comme eux la cause des phénomènes dans les propriétés de la matière; c'est le contraire qui arrive, et Bichat s'en éloigne et s'en sépare d'une manière aussi complète que possible. En effet, le but poursuivi dans tous les temps par les iatro-mécaniciens, physiciens ou chimistes, a été d'établir une ressemblance, une identité entre les phénomènes des corps vivans et ceux des corps inorganiques. A l'encontre de ceux-ci, Bichat pose en principe que les propriétés vitales sont absolument opposées aux propriétés physiques, de sorte qu'au lieu de passer dans le camp des physiciens et des chimistes, il reste vitaliste avec Stahl et l'école de Montpellier. Comme eux, il considère que la vie est une lutte entre des actions opposées; il admet que les propriétés vitales conservent le corps vivant en entravant les propriétés physiques qui tendent à le détruire. Quand la mort survient, ce n'est que le triomphe des propriétés physiques sur leurs antagonistes. Bichat d'ailleurs résume complétement ses idées dans la définition qu'il donne de la vie : *la vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort*, ce qui signifie en d'autres termes : la vie est l'ensemble des propriétés vitales qui résistent aux propriétés physiques.

Cette vue qui consiste à considérer les propriétés vitales comme des espèces d'entités métaphysiques qu'on ne définit pas clairement, mais qu'on oppose aux propriétés physiques ordinaires, a entraîné sans doute la recherche dans les mêmes erreurs que les autres théories vitalistes. Cependant la conception de Bichat, dégagée des erreurs presque inévitables à son époque, n'en reste pas moins une conception de génie sur laquelle s'est fondée la physiologie moderne. Avant lui, les doctrines philosophiques, animistes ou vitalistes, planaient de trop haut et de trop loin sur la réalité pour pouvoir devenir les initiatrices fécondes de la science de la vie; elles n'étaient capables que de l'engourdir en jouant le rôle de ces sophismes paresseux qui régnaient jadis dans l'école. Bichat au contraire, en décentralisant la vie, en l'incarnant dans les tissus, et

en rattachant ses manifestations aux propriétés de ces mêmes tissus, les a, si l'on veut, placés sous la dépendance d'un principe encore métaphysique, mais moins élevé en dignité philosophique, et pouvant devenir une base scientifique plus accessible à l'esprit de recherche et de progrès. Bichat, en un mot, s'est trompé, comme les vitalistes ses prédécesseurs, sur la théorie de la vie; mais il ne s'est pas trompé sur la méthode physiologique. C'est sa gloire de l'avoir fondée en plaçant dans les propriétés des tissus et des organes les causes immédiates des phénomènes de la vie.

Les idées de Bichat produisirent en physiologie et en médecine une révolution profonde et universelle. L'école anatomique en sortit, poursuivant avec ardeur dans les propriétés vitales des tissus sains et altérés l'explication des phénomènes de la santé et de maladie. D'un autre côté les progrès des méthodes physiques, les découvertes brillantes de la chimie moderne, jetant une vive lumière sur les fonctions vitales, venaient chaque jour protester contre la séparation et l'opposition radicales que Bichat, ainsi que les vitalistes, avait cru voir entre les phénomènes organiques et les phénomènes inorganiques de la nature.

C'est ainsi que nous trouvons encore près de nous dans Bichat et dans Lavoisier les représentans des deux grandes tendances philosophiques opposées que nous avons démêlées dès l'antiquité, à l'origine même de la science, l'une cherchant à réduire les phénomènes de la vie aux lois de la chimie, de la physique, de la mécanique, l'autre voulant au contraire les distinguer et les placer sous la dépendance d'un principe particulier, d'une puissance spéciale, quel que soit le nom qu'on lui donne, d'âme, d'archée, de psyché, de médiateur plastique, d'esprit recteur, de force vitale ou de propriétés vitales. Cette lutte, déjà si vieille, n'est donc pas encore finie; mais comment devra-t-elle finir? L'une des doctrines arrivera-t-elle à triompher de l'autre et à dominer sans partage? Je ne le pense pas. Les progrès des sciences ont pour résultat d'affaiblir graduellement, et dans une égale mesure, ces premières conceptions exclusives nées de notre ignorance. L'inconnu faisant seul leur force, à mesure qu'il disparaît, les luttes doivent cesser, les doctrines opposées s'évanouir, et la vérité scientifique qui les remplace régner sans rivale.

II.

Nous pouvons dire de Bichat, comme de la plupart des grands promoteurs de la science, qu'il a eu le mérite de trouver la formule pour les conceptions flottantes de son temps. Toutes les idées de

ses contemporains sur la vie, toutes leurs tentatives pour la définir ne sont en quelque sorte que l'écho ou la paraphrase de sa doctrine. Un chirurgien de l'école de Paris, Pelletan, enseigne que la vie est la résistance opposée par la matière organisée aux causes qui tendent sans cesse à la détruire. Cuvier lui-même développe la même pensée, que la vie est une force qui résiste aux lois qui régissent la matière brute; la mort ne serait que le retour de la matière vivante sous l'empire de ces lois. Ce qui distingue le cadavre du corps vivant, c'est ce principe de résistance qui soutient ou qui abandonne la matière organisée, et pour donner une forme plus saisissante à son idée, Cuvier nous représente le corps d'une femme dans l'éclat de la jeunesse et de la santé subitement atteinte par la mort. « Voyez, dit-il, ces formes arrondies et voluptueuses, cette souplesse gracieuse des mouvemens, cette douce chaleur, ces joues teintes de roses, ces yeux brillans de l'étincelle de l'amour ou du feu du génie, cette physionomie égayée par les saillies de l'esprit ou animée par le feu des passions; tout semble se réunir pour en faire un être enchanteur. Un instant suffit pour détruire ce prestige : souvent, sans cause apparente, le mouvement et le sentiment viennent à cesser, le corps perd sa chaleur, les muscles s'affaissent et laissent paraître les saillies anguleuses des os; les yeux deviennent ternes, les joues et les lèvres livides. Ce ne sont là que les préludes de changemens plus horribles : les chairs passent au bleu, au vert, au noir; elles attirent l'humidité, et pendant qu'une portion s'évapore en émanations infectes, une autre s'écoule en sanie putride qui ne tarde pas à se dissiper aussi; en un mot, au bout d'un petit nombre de jours, il ne reste plus que quelques principes terreux et salins; les autres élémens se sont dispersés dans les airs et dans les eaux pour entrer dans d'autres combinaisons. » « Il est clair, ajoute Cuvier, que cette séparation est l'effet naturel de l'action de l'air, de l'humidité, de la chaleur, en un mot de tous les agens extérieurs sur le corps mort, et qu'elle a sa cause dans l'attraction élective des divers agens pour les élémens qui le composaient. Cependant ce corps en était également entouré pendant la vie; leurs affinités pour ses molécules étaient les mêmes, et celles-ci y eussent cédé également, si elles n'avaient pas été retenues ensemble par une force supérieure à ces affinités, qui n'a cessé d'agir sur elles qu'à l'instant de la mort. »

Ces idées de contraste et d'opposition entre les forces vitales et les forces extérieures physico-chimiques, que nous retrouvons dans la doctrine des propriétés vitales, avaient déjà été exprimées par Stahl, mais en un langage obscur et presque barbare; exposées par Bichat avec une lumineuse simplicité et un grand charme de style,

ces mêmes idées séduisirent et entraînèrent tous les esprits. Bichat ne se contente point d'affirmer l'antagonisme des deux ordres de propriété qui se partagent la nature; mais en les caractérisant les unes et les autres il les oppose d'une manière saisissante. « Les propriétés physiques des corps, dit-il, sont éternelles. A la création, ces propriétés s'emparèrent de la matière, qui en restera constamment pénétrée dans l'immense série des siècles. Les propriétés vitales sont au contraire essentiellement temporaires; la matière brute en passant par les corps vivans s'y pénètre de ces propriétés qui se trouvent alors unies aux propriétés physiques; mais ce n'est pas là une alliance durable, car il est de la nature des propriétés vitales de s'épuiser; le temps les use dans le même corps. Exaltées dans le premier âge, restées comme stationnaires dans l'âge adulte, elles s'affaiblissent et deviennent nulles dans les derniers temps. On dit que Prométhée, ayant formé quelques statues d'hommes, déroba le feu du ciel pour les animer. Ce feu est l'emblème des propriétés vitales : tant qu'il brûle la vie se soutient; elle s'anéantit quand il s'éteint. »

C'est uniquement de ce contraste dans la nature et dans la durée des propriétés physiques et des propriétés vitales que Bichat déduit tous les caractères distinctifs des êtres vivans et des corps bruts, toutes les différences entre les sciences qui les étudient. Les propriétés physiques étant éternelles, dit-il, les corps bruts n'ont ni commencement ni fin nécessaires, ni âge, ni évolution; ils n'ont de limites que celles que le hasard leur assigne. Les propriétés vitales étant au contraire changeantes et d'une durée limitée, les corps vivans sont mobiles et périssables; ils ont un commencement, une naissance, une mort, des âges, en un mot une évolution qu'ils doivent parcourir. Les propriétés vitales se trouvant constamment en lutte avec les propriétés physiques, le corps vivant, théâtre de cette lutte, en subit les alternatives. La maladie et la santé ne sont autre chose que les péripéties de ce combat : si les propriétés physiques triomphent définitivement, la mort en est la conséquence; si au contraire les propriétés vitales reprennent leur empire, l'être vivant guérit de sa maladie, cicatrise ses plaies, répare son organisme et rentre dans l'harmonie de ses fonctions. Dans les corps bruts, rien de semblable ne s'observe; ces corps restent immuables comme la mort dont ils sont l'image. De là une distinction profonde entre les sciences qu'il nomme vitales et celles qu'il appelle non vitales. Les propriétés physico-chimiques étant fixes, constantes, les lois des sciences qui en traitent sont également constantes et invariables; on peut les prévoir, les calculer avec certitude. Les propriétés vitales ayant pour caractère essentiel l'instabilité, toutes les

fonctions vitales étant susceptibles d'une foule de variétés, on ne peut rien prévoir, rien calculer dans leurs phénomènes. D'où il faut conclure, dit Bichat, « que des lois absolument différentes président à l'une et à l'autre classe de phénomènes. »

Telle est, dans ses grands traits et avec ses conséquences, la doctrine des propriétés vitales, qui a longtemps dominé dans l'école malgré les justes critiques dont elle est passible. Nous allons examiner brièvement si la division des phénomènes en deux grands groupes, telle que l'établit la doctrine dont Bichat s'est fait l'éloquent défenseur, est bien fondée, et si elle ne serait pas plutôt une conception systématique que l'expression de la vérité. D'abord est-il vrai que les corps de la nature inorganique soient éternels et que les corps vivans seuls soient périssables; n'y aurait-il pas entre eux de simples différences de degrés qui nous font illusion par leur grande disproportion? Il est certain par exemple que la vie d'un éléphant peut paraître l'éternité par rapport à la vie d'un éphémère, et quand nous considérons la vie de l'homme relativement à la durée du milieu cosmique qu'il habite, elle doit nous paraître un instant dans l'infini du temps. Les anciens ont pensé ainsi : ils opposaient le monde vivant, où tout est sujet au changement et à la mort, au monde sidéral, immuable et incorruptible. Cette doctrine de l'incorruptibilité des cieux a régné jusqu'au XVIIe siècle. Les premières lunettes permirent alors de constater l'apparition d'une nouvelle étoile dans la constellation du Serpentaire; ce changement dans le ciel, accompli pour ainsi dire sous les yeux de l'observateur, commença d'ébranler la croyance des anciens : *materiam cœli esse inalterabilem.* Aujourd'hui l'esprit des astronomes est familiarisé avec l'idée d'une mobilité et d'une évolution continuelle du monde sidéral. « Les astres n'ont pas toujours existé, dit M. Faye; ils ont eu une période de formation; ils auront pareillement une période de déclin, suivie d'une extinction finale. » L'éternité des corps sidéraux invoquée par Bichat n'est donc pas réelle; ils ont une évolution comme les corps vivans, évolution lente, si on la compare à notre vie pressée, évolution qui embrasse une durée hors de proportion avec celle que nous sommes habitués à considérer autour de nous. D'un autre côté, les astronomes, avant de connaître les lois des mouvemens des corps célestes, avaient imaginé des puissances, des forces sidérales, comme les physiologistes reconnaissaient des forces et des puissances vitales. Kepler lui-même admettait un *esprit recteur sidéral* par l'influence duquel « les planètes suivent dans l'espace des courbes savantes sans heurter les astres qui fournissent d'autres carrières, sans troubler l'harmonie réglée par le divin géomètre.

Si les corps vivans ne sont pas seuls soumis à la loi d'évolution, la faculté de se régénérer, de se cicatriser, ne leur est pas non plus exclusive, quoique ce soit sur eux qu'elle se manifeste plus activement. Chacun sait qu'un organisme vivant, quand il a été mutilé, tend à se refaire suivant les lois de sa morphologie spéciale : la blessure se cicatrise dans l'animal et dans la plante, la perte de substance se comble, et l'être se rétablit dans sa forme et son unité. Ce phénomène de reconstitution, de *rédintégration*, a profondément frappé les philosophes naturalistes, et ils ont beaucoup insisté sur cette tendance de la vie à l'individualité, qui fait de l'être vivant un tout harmonique, une sorte de petit monde dans le grand. Quand l'harmonie de l'édifice organique est troublée, elle tend à se rétablir; mais il n'est pas nécessaire d'invoquer, pour expliquer ces faits, une force, une propriété vitale en contradiction avec la physique. Les corps minéraux en effet se montrent doués de cette même unité morphologique, de cette même tendance à la rétablir. Les cristaux comme les êtres vivans ont leurs formes, leur plan particulier, et ils sont susceptibles d'éprouver les actions perturbatrices du milieu ambiant. La force physique qui range les particules cristallines suivant les lois d'une savante géométrie a des résultats analogues à celle qui range la substance organisée sous la forme d'un animal ou d'une plante. M. Pasteur a signalé des faits de cicatrisation, de rédintégration cristalline, qui méritent toute notre attention. Il étudia certains cristaux et les soumit à des mutilations qu'il a vues se réparer très rapidement et très régulièrement. Il résulte de l'ensemble de ses recherches que « lorsqu'un cristal a été brisé sur l'une quelconque de ses parties et qu'on le replace dans son eau-mère, on voit, en même temps que le cristal s'agrandit dans tous les sens par un dépôt de particules cristallines, un travail très actif avoir lieu sur la partie brisée ou déformée, et en quelques heures il a satisfait, non-seulement à la régularité du travail général sur toutes les parties du cristal, mais au rétablissement de la régularité dans la partie mutilée. » Ces faits remarquables de rédintégration cristalline se rapprochent complétement de ceux que présentent les êtres vivans lorsqu'on leur fait une plaie plus ou moins profonde. Dans le cristal comme dans l'animal, la partie endommagée se cicatrise, reprend peu à peu sa forme primitive, et dans les deux cas le travail de reformation des tissus est en cet endroit bien plus actif que dans les conditions évolutives ordinaires.

Les brèves considérations que nous venons d'exposer et que nous pourrions développer à l'infini nous semblent suffisantes pour montrer que la ligne profonde de démarcation que les vitalistes ont voulu établir entre les corps bruts au point de vue de leur durée, de leur

évolution et de leur rédintégration formative, n'est pas fondée. Quant à la lutte qu'ils ont supposée entre les forces ou les propriétés physiques et les forces ou les propriétés vitales, elle est l'expression d'une erreur profonde.

La doctrine des propriétés vitales enseigne qu'on ne trouve dans les corps bruts qu'un seul ordre de propriétés, les propriétés physiques, et que dans les corps vivans on en rencontre deux espèces, les propriétés physiques et les propriétés vitales, constamment en lutte, en antagonisme et tendant à prédominer les unes sur les autres. « Pendant la vie, dit Bichat, les propriétés physiques, enchaînées par les propriétés vitales, sont sans cesse retenues dans les phénomènes qu'elles tendraient à produire. » Il résultera logiquement de cet antagonisme que plus les propriétés vitales auront d'empire et domineront dans un organisme vivant, plus les propriétés physico-chimiques y seront vaincues et atténuées, et que, réciproquement, les propriétés vitales s'y montreront d'autant plus affaiblies que les propriétés physiques acquerront plus de puissance. C'est précisément la proposition contraire qui exprime la vérité, et cette vérité a été surabondamment démontrée par les travaux de Lavoisier et de ses successeurs. La vie est au fond l'image d'une combustion, et la combustion n'est elle-même qu'une série de phénomènes chimiques, auxquels sont reliées d'une manière directe des manifestations calorifiques lumineuses et vitales. Qu'on supprime de l'atmosphère l'oxygène, l'agent des combustions, aussitôt la flamme s'éteint, aussitôt la vie s'arrête. Si l'on vient à diminuer ou à augmenter la quantité du gaz comburant, les phénomènes vitaux aussi bien que les phénomènes chimiques de combustion seront exaltés ou atténués dans la même proportion. Ce n'est donc pas un antagonisme qu'il faut voir entre les phénomènes chimiques et les manifestations vitales; c'est au contraire un parallélisme parfait, une liaison harmonique et nécessaire. Dans toute la série des êtres organisés, l'intensité des manifestations vitales est dans un rapport direct avec l'activité des manifestations chimiques organiques. De tous côtés, les preuves se présentent d'elles-mêmes. Quand l'homme ou l'animal est saisi par le froid, les phénomènes chimiques de combustion organique s'abaissent d'abord; puis les mouvemens se ralentissent, la sensibilité, l'intelligence, s'émoussent et disparaissent, l'engourdissement est complet. Au réveil de cette léthargie, les fonctions vitales reprennent, mais toujours parallèlement à la réapparition des phénomènes chimiques. Quand la vie se suspend chez un infusoire desséché et qu'elle se rétablit sous l'influence de quelques gouttes d'eau, ce n'est pas que la dessiccation ait attaqué la vie ou les propriétés vitales, c'est parce que l'eau nécessaire à la réalisa-

tion des phénomènes physiques et chimiques fait défaut à l'organisme. Quand Spallanzani a ressuscité, en les humectant, des rotifères desséchés depuis trente ans, il a simplement fait reparaître dans leur corps les phénomènes physiques et chimiques qui s'y étaient arrêtés pendant trente années. L'eau n'a apporté rien autre chose, ni force ni principe.

Comment pourrions-nous comprendre un antagonisme, une opposition entre les propriétés des corps vivans et celles des corps bruts, puisque les élémens constituans de ces deux ordres de corps sont les mêmes? Buffon, voulant s'expliquer la différence des êtres organisés et des êtres inorganiques, avait été logique en supposant chez les premiers une substance organique élémentaire spéciale dont seraient dépourvus les seconds. La chimie a complétement renversé cette hypothèse en prouvant que tous les corps vivans sont exclusivement formés d'élémens minéraux empruntés au milieu cosmique. Le corps de l'homme, le plus complexe des corps vivans, est matériellement constitué par quatorze de ces élémens. On comprend bien que ces quatorze corps simples puissent, en s'unissant, en se combinant de toutes les manières, engendrer des combinaisons infinies et former des composés doués des propriétés les plus variées; mais ce qu'on ne concevrait pas, c'est que ces propriétés fussent d'un autre ordre ou d'une autre essence que ces combinaisons elles-mêmes.

En résumé, l'opposition, l'antagonisme, la lutte admise entre les phénomènes vitaux et les phénomènes physico-chimiques par l'école vitaliste est une erreur dont les découvertes de la physique et de la chimie modernes ont fait amplement justice.

Il y a plus, la doctrine vitaliste ne repose pas seulement sur des hypothèses fausses, sur des faits erronés; elle est par sa nature contraire à l'esprit scientifique. En voulant créer deux ordres de sciences, les unes pour les corps bruts, les autres pour les corps vivans, cette doctrine aboutit purement et simplement à nier la science elle-même. Bichat, nous le savons déjà, pose en principe que les lois des sciences physiques sont absolument opposées aux lois des sciences vitales. Dans les premières, tout serait fixe et invariable; dans les secondes, tout serait variable et inconstant. La divergence entre ces deux ordres de sciences doit les laisser étrangères les unes aux autres et les rendre incapables de se prêter aucun secours. C'est la conclusion à laquelle arrive nécessairement Bichat. « Comme les sciences physiques et chimiques, dit-il, ont été perfectionnées avant les physiologiques, on a cru éclaircir les unes en y associant les autres; on les a embrouillées. C'était inévitable, car appliquer les sciences physiques à la physiologie, c'est expliquer

par les lois des corps inertes les phénomènes des corps vivans. Or voilà un principe faux; donc toutes les conséquences doivent être marquées au même coin. » Si maintenant nous demandons quels sont les caractères propres à cette science des êtres vivans, Bichat nous répond : « C'est une science dont les lois sont, comme les fonctions vitales elles-mêmes, susceptibles d'une foule de variétés, qui échappe à toute espèce de calcul, dans laquelle on ne peut rien prévoir ou prédire, dans laquelle nous n'avons que des approximations le plus souvent incertaines. » Ce sont là des hérésies scientifiques d'une énormité telle qu'on aurait de la peine à les comprendre, si l'on ne voyait comment la logique d'un système a dû fatalement y conduire. Reconnaître que les phénomènes vitaux ne sauraient être soumis à aucune loi précise, à aucune condition fixe et déterminée, et admettre que ces phénomènes ainsi définis constituent une science vitale qui elle-même a pour caractère d'être vague et incertaine, c'est abuser étrangement du mot *science*. Il semble qu'il n'y ait rien à répondre à de pareils raisonnemens, parce qu'ils ne sont eux-mêmes que la négation et l'absence de tou esprit scientifique.

Cependant que de fois n'a-t-on pas reproduit des argumens analogues, combien de médecins ont professé que la physiologie et la médecine ne seraient jamais que des demi-sciences, des sciences conjecturales, parce qu'on ne pourrait jamais saisir le principe de la vie ou le génie secret des maladies! Ces affirmations, qui viennent encore retentir à nos oreilles comme des échos lointains de doctrines surannées, ne sauraient plus nous arrêter. Descartes, Leibniz, Lavoisier, nous ont appris que la matière et ses lois ne diffèrent pas dans les corps vivans et dans les corps bruts; ils nous ont montré qu'il n'y a au monde qu'une seule mécanique, une seule physique, une seule chimie, communes à tous les êtres de la nature. Il n'y a donc pas deux ordres de sciences. Toute science digne de ce nom est celle qui, connaissant les lois précises des phénomènes, les prédit sûrement et les maîtrise quand ils sont à sa portée. Tout ce qui reste en dehors de ce caractère n'est qu'empirisme ou ignorance, car il ne saurait y avoir des demi-sciences ni des sciences conjecturales. C'est une erreur profonde de croire que dans les corps vivans nous ayons à nous préoccuper de l'essence même et du principe de la vie. Nous ne pouvons remonter au principe de rien, et le physiologiste n'a pas plus affaire avec le principe de la vie que le chimiste avec le principe de l'affinité des corps. Les causes premières nous échappent partout, et partout également nous ne pouvons atteindre que les causes immédiates des phénomènes. Or ces causes immédiates, qui ne sont que les conditions mêmes des phé-

nomènes, sont susceptibles d'un déterminisme aussi rigoureux dans les sciences des corps vivans que dans les sciences des corps bruts. Il n'y a aucune différence scientifique dans tous les phénomènes de la nature, si ce n'est la complexité ou la délicatesse des conditions de leur manifestation qui les rendent plus ou moins difficiles à distinguer et à préciser. Tels sont les principes qui doivent nous diriger. Aussi conclurons-nous sans hésiter que la dualité établie par l'école vitaliste dans les sciences des corps bruts et des corps vivans est absolument contraire à la science elle-même. L'unité règne dans tout son domaine. Les sciences des corps vivans et celles des corps bruts ont pour base les mêmes principes et pour moyens d'études les mêmes méthodes d'investigation.

III.

Si les doctrines vitalistes ont succombé par l'erreur essentielle de leur principe de dualisme ou d'antagonisme entre la nature vivante et la nature inorganique, le problème subsiste toujours. Nous avons à répondre à cette question séculaire : qu'est-ce que la vie? ou encore à cette autre : qu'est-ce que la mort? car ces deux questions sont étroitement liées et ne sauraient être séparées l'une de l'autre.

L'être vivant est essentiellement caractérisé par *la nutrition*. L'édifice organique est le siége d'un perpétuel mouvement nutritif, mouvement intestin qui ne laisse de repos à aucune partie; chacune, sans cesse ni trêve, s'alimente dans le milieu qui l'entoure et y rejette ses déchets et ses produits. Cette rénovation moléculaire est insaisissable pour le regard direct; mais, comme nous voyons le début et la fin, l'entrée et la sortie des substances, nous en concevons les phases intermédiaires, et nous nous représentons un courant de matières qui traverse continuellement l'organisme et le renouvelle dans sa substance en le maintenant dans sa forme. Ce mouvement, qu'on a appelé le *tourbillon vital*, le *circulus matériel* entre le monde organique et le monde inorganique, existe chez la plante aussi bien que chez l'animal, ne s'interrompt jamais et devient la condition et en même temps la cause immédiate de toutes les autres manifestations vitales. L'universalité d'un tel phénomène, la constance qu'il présente, sa nécessité, en font le caractère fondamental de l'être vivant, le signe plus général de la vie. On ne sera donc pas étonné que quelques physiologistes aient été tentés de le prendre pour définir la vie elle-même.

Toutefois ce phénomène n'est pas simple; il importe de l'analyser, d'en pénétrer plus profondément le mécanisme, afin de préciser l'idée que son examen superficiel peut nous donner de la vie. Le

mouvement nutritif comprend deux opérations distinctes, mais connexes et inséparables : l'une par laquelle la matière inorganique est fixée ou incorporée aux tissus vivans comme partie intégrante, l'autre par laquelle elle s'en sépare et les abandonne. Ce double mouvement incessant n'est en définitive qu'une alternative perpétuelle de *vie* et de *mort*, c'est-à-dire de destruction et de renaissance des parties constituantes de l'organisme. Les vitalistes n'ont point compris la nutrition. Les uns, imbus de l'idée que la vie a pour essence de résister à la mort, c'est-à-dire aux forces physiques et chimiques, devaient croire naturellement que l'être vivant, arrivé à son plein développement, n'avait plus qu'à se maintenir dans l'équilibre le plus stable possible en neutralisant l'influence destructive des agens extérieurs; les autres, comprenant mieux le phénomène et appréciant la perpétuelle mutation de l'organisme, ont refusé d'admettre que ce mouvement de rénovation moléculaire fût produit par les forces générales de la nature, et ils l'ont attribué à une force vitale. Ni les uns ni les autres n'ont vu que c'était précisément la destruction organique, opérée sous l'influence des forces physiques et chimiques générales, qui provoque le mouvement incessant d'échange et devient ainsi la cause de la réorganisation.

Les actes de destruction organique ou de désorganisation se révèlent immédiatement à nous; les signes en sont évidens, ils éclatent au dehors et se répètent à chaque manifestation vitale. Les actes d'assimilation ou d'organisation au contraire restent tout intérieurs et n'ont presque point d'expression phénoménale; ils président à une synthèse organique qui rassemble d'une manière silencieuse et cachée les matériaux qui seront dépensés plus tard dans les manifestations bruyantes de la vie. C'est une vérité bien remarquable et bien essentielle à saisir que ces deux phases du circulus nutritif se traduisent si différemment, l'organisation restant latente et la désorganisation ayant pour signe sensible tous les phénomènes de la vie. Ici l'apparence nous trompe, comme presque toujours; ce que nous appelons phénomène de vie est au fond un phénomène de mort organique.

Les deux facteurs de la nutrition sont donc l'assimilation et la désassimilation, autrement dit l'*organisation* et la *désorganisation*. La désassimilation accompagne toujours la manifestation vitale. Quand chez l'homme et chez l'animal un mouvement survient, une partie de la substance active du muscle se détruit et se brûle; quand la sensibilité et la volonté se manifestent, les nerfs s'usent, quand la pensée s'exerce, le cerveau se consume, etc. On peut ainsi dire que jamais la même matière ne sert deux fois à la vie. Lorsqu'un acte est accompli, la parcelle de matière vivante qui a servi

à le produire n'est plus. Si le phénomène reparaît, c'est une matière nouvelle qui lui a prêté son concours. L'usure moléculaire est toujours proportionnée à l'intensité des manifestations vitales. L'altération matérielle est d'autant plus profonde ou considérable que la vie se montre plus active. La désassimilation rejette de la profondeur de l'organisme des substances d'autant plus oxydées par la combustion vitale que le fonctionnement des organes a été plus énergique. Ces oxydations ou combustions engendrent la chaleur animale, donnent naissance à l'acide carbonique qui s'exhale par le poumon, et à différens produits qui s'éliminent par les autres émonctoires de l'économie. Le corps s'use, éprouve une consomption et une perte de poids qui traduisent et mesurent l'intensité de ses fonctions. Partout, en un mot, la destruction physico-chimique est unie à l'activité fonctionnelle, et nous pouvons regarder comme un axiome physiologique la proposition suivante : *toute manifestation d'un phénomène dans l'être vivant est nécessairement liée à une destruction organique.*

Une telle loi, qui enchaîne le phénomène qui se produit à la matière qui se détruit, ou, pour mieux dire, à la substance qui se transforme, n'a rien qui soit spécial au monde vivant; la nature physique obéit à la même règle.

Un être vivant qui est dans la plénitude de son activité fonctionnelle ne nous manifeste donc pas l'énergie plus grande d'une force vitale mystérieuse; il nous offre simplement dans son organisme la pleine activité des phénomènes chimiques de combustion et de destruction organique. Quand Cuvier nous dépeint la vie s'épanouissant dans le corps d'une jeune femme, il a tort de croire avec les vitalistes que les forces ou les propriétés physiques et chimiques sont alors domptées ou maintenues par la force vitale. Au contraire, toutes les forces physiques sont déchaînées, l'organisme brûle et se consume plus vivement, et c'est pour cela même que la vie brille de tout son éclat.

Stahl a dit avec raison que les phénomènes physiques et chimiques détruisent le corps vivant et le conduisent à la mort; mais la vérité lui a échappé pour ne pas avoir vu que les phénomènes de destruction vitale sont eux-mêmes les instigateurs et les précurseurs de la rénovation matérielle qui se dérobe à nos yeux dans l'intimité des tissus. En même temps en effet que les phénomènes de combustion se traduisent avec éclat par les manifestations vitales extérieures, le processus formatif s'opère dans le silence de la vie végétative. Il n'a d'autre expression que lui-même, c'est-à-dire qu'il ne se révèle que par l'organisation et la réparation de l'édifice vivant. On a dès l'antiquité comparé la vie à un flambeau. Cette mé-

taphore est devenue de nos jours, grâce à Lavoisier, une vérité. L'être qui vit est comme le flambeau qui brûle; le corps s'use, la matière du flambeau se détruit; l'un brille de la flamme physique, l'autre brille de la flamme vitale. Toutefois, pour que la comparaison fût rigoureuse, il faudrait concevoir un flambeau physique capable de durer, qui se renouvelât et se régénérât comme le flambeau vital. La combustion physique est un phénomène isolé, en quelque sorte accidentel, n'ayant dans la nature de liaisons harmoniques qu'avec lui-même. La combustion vitale au contraire suppose une régénération corrélative, phénomène de la plus haute importance dont il nous reste à tracer les caractères principaux.

Le mouvement de régénération ou de synthèse organique nous offre deux modes principaux. Tantôt la synthèse assimile la substance ambiante pour en faire des principes nutritifs, tantôt elle en forme directement les élémens des tissus. C'est ainsi que nous voyons, à côté de la formation des produits immédiats de la synthèse chimique, apparaître des phénomènes de mues ou de rénovations histologiques, tantôt continues, tantôt périodiques. Les phénomènes de régénération, de rédintégration, de réparation, qui se montrent chez l'individu adulte sont de la même nature que les phénomènes de génération et d'évolution par lesquels l'embryon constitue à l'origine ses organes et ses élémens anatomiques. L'être vivant est donc caractérisé à la fois par la génération et par la nutrition; il faut réunir et confondre ces deux ordres de phénomènes, et, au lieu d'en créer deux catégories distinctes, nous en faisons un acte unique dont l'essence et les mécanismes sont tout pareils. C'est dans cette pensée que l'on a pu dire avec raison que *la nutrition n'était qu'une génération continuée*. Synthèse organique, génération, régénération, rédintégration et même cicatrisation sont des aspects du même phénomène, des manifestations variées d'un même agent, le *germe*.

Le germe est l'agent d'organisation et de nutrition par excellence; il attire autour de lui la matière cosmique et l'organise pour constituer l'être nouveau. Toutefois le germe ne peut manifester sa puissance organisatrice qu'en opérant lui-même des combustions, des destructions organiques. C'est pourquoi il s'enferme dès son origine dans une cellule, la cellule de l'œuf, et s'y entoure de matériaux nutritifs élaborés qu'on appelle le *vitellus*.

La cellule-œuf, ainsi constituée par le germe et le vitellus, développe l'organisme nouveau en se segmentant et se divisant à l'infini en une quantité innombrable de cellules pourvues elles-mêmes d'un germe de nutrition. Ce germe cellulaire, qu'on appelle le *noyau* de la cellule, attire et élabore autour de lui les matériaux nutritifs

spéciaux destinés aux combustions fonctionnelles de chacun des élémens de nos tissus ou de nos organes. Lorsque des phénomènes de rédintégration naturels ou accidentels surviennent, lorsqu'un nerf coupé par exemple se régénère et reprend ses fonctions, ce sont encore ces noyaux cellulaires qui, à l'instar du germe primordial dont ils dérivent, se divisent, se multiplient, pour reconstituer chez l'adulte les tissus nouveaux en répétant identiquement les procédés de la formation embryonnaire.

Tous les phénomènes si variés de régénération et de synthèse organiques ont pour caractère distinctif, nous l'avons déjà dit, d'être en quelque sorte invisibles à l'extérieur. Au silence qui se fait dans un œuf en incubation on ne pourrait soupçonner l'activité qui s'y déploie et l'importance des phénomènes qui s'y accomplissent; c'est l'être nouveau qui en sortant nous dévoilera par ses manifestations vitales les merveilles de ce travail lent et caché.

Il en est de même de toutes nos fonctions; chacune a pour ainsi dire son incubation organisatrice. Quand un acte vital se produit extérieurement, ses conditions s'étaient dès longtemps rassemblées dans cette élaboration silencieuse et profonde qui prépare les causes de tous les phénomènes. Il importe de ne pas perdre de vue ces deux phases du travail physiologique. Quand on veut modifier les actions vitales, c'est dans leur évolution cachée qu'il faut les atteindre; lorsque le phénomène éclate, il est trop tard. Ici, comme partout, rien n'arrive par un brusque hasard; les événemens les plus soudains en apparence ont eu leurs causes latentes. L'objet de la science est précisément de découvrir ces causes élémentaires afin de pouvoir les modifier et maîtriser ainsi l'apparition ultérieure des phénomènes.

En résumé, nous distinguerons dans le corps vivant deux grands groupes de phénomènes inverses : les phénomènes *fonctionnels* ou de dépense vitale, les phénomènes *organiques* ou de concentration vitale. La vie se maintient par deux ordres d'actes entièrement opposés dans leur nature : la combustion désassimilatrice, qui use la matière vivante dans les organes en fonction, la synthèse assimilatrice, qui régénère les tissus dans les organes en repos. Les agens de ces deux genres de phénomènes ne sont pas moins différens. La combustion vitale emprunte à l'extérieur l'agent général des combustions, l'oxygène, et à son défaut les *fermens* dont l'action désassimilatrice peut intervenir dans les profondeurs de l'organisme où l'air ne pénètre pas. La synthèse organisatrice au contraire possède un agent spécial, le germe proprement dit, ou les noyaux de cellules, germes secondaires qui en sont des émanations et qui se trouvent répandus dans toutes les parties élémentaires du

corps vivant. Les conditions de la désassimilation fonctionnelle et celles de l'assimilation organique sont également séparées. Les mêmes agens de combustion qui usent l'édifice organique pendant la vie continuent à le détruire après la mort lorsque les phénomènes de régénération se sont éteints dans l'organisme. Il en résulte que tous les phénomènes fonctionnels accompagnés de combustion, de fermentation ou de dissociation organique peuvent s'accomplir aussi bien au dehors qu'au dedans des corps vivans. Grâce à cette circonstance, le physiologiste peut analyser les mécanismes vitaux à l'aide de l'expérimentation. Dans un organisme mutilé, il entretient artificiellement la respiration, la circulation, la digestion, etc., et il étudie les propriétés des tissus vivans séparés du corps. Dans ces parties disloquées, le muscle se contracte, la glande sécrète, le nerf conduit les excitations absolument comme pendant la vie; toutefois, si les tissus isolés de l'ensemble de leurs conditions organiques peuvent s'user et fonctionner encore, ils ne peuvent plus se régénérer; c'est pourquoi leur mort définitive devient alors inévitable. Les phénomènes de rénovation organique, contrairement aux phénomènes de combustion fonctionnelle, ne peuvent se manifester que dans le corps vivant, et chacun dans un lieu spécial; aucun artifice n'a pu jusqu'à présent suppléer à ces conditions essentielles de l'activité des germes, d'être en leur place dans l'édifice du corps vivant.

Si on se fondait sur les différences profondes que nous venons d'indiquer pour assigner dans l'économie un rôle vital indépendant à la combustion et à la régénération organique, on se tromperait grandement, car les deux ordres de phénomènes sont tellement solidaires dans l'acte de la nutrition, qu'ils ne sont pour ainsi dire distincts que dans l'esprit; dans la nature, ils sont inséparables. Tout être vivant, animal ou végétal, ne peut manifester ses fonctions que par l'exercice simultané de la combustion vitale et de la synthèse organique. C'est sur ce terrain que devront se réunir et se concilier les écoles chimiques et anatomiques, car la solution du problème physiologique de la vie exige leur double concours.

IV.

Nous avons poursuivi le phénomène caractéristique de la vie, la nutrition, jusque dans ses manifestations intimes; voyons quelle conclusion cette étude peut nous fournir relativement à la solution du problème tant de fois essayé de la *définition de la vie*. Si nous voulions exprimer que toutes les fonctions vitales sont la conséquence nécessaire d'une combustion organique, nous répéterions ce que nous avons déjà énoncé : *la vie c'est la mort*, la destruction des

tissus, ou bien nous dirions avec Buffon : la vie est un minotaure, elle dévore l'organisme. Si au contraire nous voulions insister sur cette seconde face du phénomène de la nutrition, que la vie ne se maintient qu'à la condition d'une constante régénération des tissus, nous regarderions la vie comme une *création* exécutée au moyen d'un acte plastique et régénérateur opposé aux manifestations vitales. Enfin, si nous voulions comprendre les deux faces du phénomène, l'organisation et la désorganisation, nous nous rapprocherions de la définition de la vie donnée par de Blainville : « la vie est un double mouvement interne de décomposition à la fois général et continu. » Plus récemment Herbert-Spencer a proposé la définition suivante : « la vie est la combinaison définie de changemens hétérogènes à la fois simultanés et successifs; » sous cette définition abstraite, le philosophe anglais veut surtout indiquer l'idée d'évolution et de succession qu'on observe dans les phénomènes vitaux. De telles définitions, tout incomplètes qu'elles soient, auraient au moins le mérite d'exprimer un aspect de la vie : elles ne seraient point purement verbales, comme celle de l'*Encyclopédie* : « la vie est le contraire de la mort, » ou encore celle de Béclard : « la vie est l'organisation en action, » celle de Dugès : « la vie est l'activité spéciale des êtres organisés, » ce qui revient à dire : la vie, c'est la vie. Kant a défini la vie : « un principe intérieur d'action. » Cette définition, qui rappelle l'idée d'Hippocrate, a été adoptée par Tiedemann et par d'autres physiologistes. Il n'y a en réalité pas plus de principe intérieur d'activité dans la matière vivante que dans la matière brute. Les phénomènes qui se passent dans les minéraux sont certainement sous la dépendance des conditions atmosphériques extérieures; mais il en est de même de l'activité des plantes et des animaux à sang froid. Si l'homme et les animaux à sang chaud paraissent libres et indépendans dans leurs manifestations vitales, cela tient à ce que leur corps présente un mécanisme plus parfait qui lui permet de produire de la chaleur en quantité telle qu'il n'a pas besoin de l'emprunter nécessairement au milieu ambiant. En un mot, la spontanéité de la matière vivante n'est qu'une fausse apparence. Il y a constamment des principes extérieurs, des stimulans étrangers qui viennent provoquer la manifestation des propriétés d'une matière toujours également inerte par elle-même.

Nous bornerons ici ces citations, que nous pourrions multiplier à l'infini sans trouver une seule définition complétement satisfaisante de la vie. Pourquoi en est-il ainsi? C'est qu'à propos de la vie il faut distinguer le mot de la chose elle-même. Pascal, qui a si bien connu toutes les faiblesses et toutes les illusions de l'esprit humain, fait remarquer qu'en réalité les vraies définitions ne sont que des créations de notre esprit, c'est-à-dire des *définitions de noms* ou

des conventions pour abréger le discours; mais il reconnaît des mots primitifs que l'on comprend sans qu'il soit besoin de les définir.

Or le mot *vie* est dans ce cas. Tout le monde s'entend quand on parle de la vie et de la mort. Il serait d'ailleurs impossible de séparer ces deux termes ou ces deux idées corrélatives, car ce qui vit, c'est ce qui mourra, ce qui est mort, c'est ce qui a vécu. Quand il s'agit d'un phénomène de la vie comme de tout phénomène de la nature, la première condition est de le connaître; la définition ne peut être donnée qu'*a posteriori*, comme conclusion résumée d'une étude préalable; mais ce n'est plus là, à proprement parler, une définition; c'est une vue, une conception. Il s'agira donc pour nous de savoir quelle conception nous devons nous former des phénomènes de la vie aujourd'hui dans l'état actuel de nos connaissances physiologiques.

Cette conception a varié nécessairement avec les époques et suivant les progrès de la science. Au commencement de ce siècle, un physiologiste français, Le Gallois, publiait encore un volume d'expériences : *sur le Principe de la vie et sur le siége de ce principe.* On ne cherche plus maintenant le siége de la vie; on sait qu'elle réside partout dans toutes les molécules de la matière organisée. Les propriétés vitales ne sont en réalité que dans les cellules vivantes, tout le reste n'est qu'arrangement et mécanisme. Les manifestations si variées de la vie sont des expressions mille et mille fois combinées et diversifiées de propriétés organiques élémentaires fixes et invariables. Il importe donc moins de connaître l'immense variété des manifestations vitales que la nature semble ne pouvoir jamais épuiser que de déterminer rigoureusement les propriétés de tissus qui leur donnent naissance. C'est pourquoi aujourd'hui tous les efforts de la science sont dirigés vers l'étude histologique de ces infiniment petits qui recèlent le véritable secret de la vie.

Aussi loin que nous descendions aujourd'hui dans l'intimité des phénomènes propres aux êtres vivans, la question qui se présente à nous est toujours la même. C'est la question qui a été posée dès l'antiquité au début même de la science : la vie est-elle due à une puissance, à une force particulière, ou n'est-elle qu'une modalité des forces générales de la nature? en d'autres termes, existe-t-il dans les êtres vivans une force spéciale qui soit distincte des forces physiques, chimiques ou mécaniques? Les vitalistes se sont toujours retranchés dans l'impossibilité d'expliquer physiquement ou mécaniquement tous les phénomènes de la vie; leurs adversaires ont toujours répondu en réduisant un plus grand nombre de manifestations vitales à des explications physico-chimiques bien démontrées. Il faut avouer que ces derniers ont constamment gagné du

terrain et qu'à notre époque surtout ils en gagnent chaque jour de plus en plus. Arriveront-ils ainsi à tout ramener à leurs théories et ne restera-t-il pas malgré leurs efforts un *quid proprium* de la vie qui sera irréductible? C'est le point qu'il s'agit d'examiner. En analysant avec soin tous les phénomènes vitaux dont l'explication appartient aux forces physiques et chimiques, nous refoulerons le vitalisme dans un domaine plus circonscrit et dès lors plus facile à déterminer.

Des deux ordres de phénomènes nutritifs qui constituent essentiellement la vie et qui sont l'origine de toutes ses manifestations sans exception, il en est un, celui de la destruction, de la désassimilation organique, qui rentre complétement dès maintenant dans les actions chimiques; ces décompositions dans les êtres vivans n'ont rien de plus ou moins mystérieux que celles qui nous sont offertes par les corps inorganiques. Quant aux phénomènes de genèse organisatrice et de régénération nutritive, ils paraissent au premier abord d'une nature vitale tout à fait spéciale, irréductibles aux actions chimiques générales; mais ce n'est encore là qu'une apparence, et pour bien s'en rendre compte il faut considérer ces phénomènes sous le double aspect qu'ils présentent d'une synthèse chimique ordinaire et d'une évolution organique qui s'accomplit. En effet, la genèse vitale comprend des phénomènes de synthèse chimique arrangés, développés suivant un ordre particulier qui constitue leur évolution. Il importe de séparer les phénomènes chimiques en eux-mêmes de leur évolution, car ce sont deux choses tout à fait distinctes. En tant qu'actions synthétiques, il est évident que ces phénomènes ne relèvent que des forces chimiques générales; en les examinant successivement un à un, on le démontre clairement. Les matières calcaires qu'on rencontre dans les coquilles des mollusques, dans les œufs des oiseaux, dans les os des mammifères, sont bien certainement formées selon les lois de la chimie ordinaire pendant l'évolution de l'embryon. Les matières grasses et huileuses sont dans le même cas, et déjà la chimie est parvenue à reproduire artificiellement dans les laboratoires un grand nombre de principes immédiats et d'huiles essentielles, qui sont naturellement l'apanage du règne animal ou végétal. De même les matières amylacées, qui se développent dans les animaux et qui se produisent par l'union du carbone et de l'eau sous l'influence du soleil dans les feuilles vertes des plantes, sont bien des phénomènes chimiques les mieux caractérisés. Si pour les matières azotées ou albuminoïdes les procédés de synthèse sont beaucoup plus obscurs, cela tient à ce que la chimie organique est encore trop peu avancée; mais il est bien certain néanmoins que ces substances se forment par les procédés chimiques dans les organismes des êtres

vivans. A la vérité, on peut dire que les agens des synthèses organiques, les germes et les cellules, constituent des agens tout à fait exceptionnels. On pourrait dire de même pour les phénomènes de désorganisation que les fermens sont aussi des agens particuliers aux êtres vivans. Je pense quant à moi que c'est là une loi générale et que les phénomènes chimiques dans l'organisme sont exécutés par des agens ou des procédés spéciaux; mais cela ne change rien à la nature purement chimique des phénomènes qui s'accomplissent et des produits qui en sont la conséquence.

Après avoir examiné la synthèse chimique, arrivons à l'évolution organique. Les agens des phénomènes chimiques dans les corps vivans ne se bornent pas à produire des synthèses chimiques de matières extrêmement variées, mais ils les organisent et les approprient à l'édification morphologique de l'être nouveau. Parmi ces agens de la chimie vivante, le plus puissant et le plus merveilleux est sans contredit l'œuf, la cellule primordiale qui contient le germe, principe organisateur de tout le corps. Nous n'assistons pas à la création de l'œuf *ex nihilo*, il vient des parens, et l'origine de sa virtualité évolutive nous est cachée; mais chaque jour la science remonte plus haut vers ce mystère. C'est par le germe, et en vertu de cette sorte de puissance évolutive qu'il possède, que s'établissent la perpétuité des espèces et la descendance des êtres; c'est par lui que nous comprenons les rapports nécessaires qui existent entre les phénomènes de la nutrition et ceux du développement. Il nous explique la durée limitée de l'être vivant, car la mort doit arriver quand la nutrition s'arrête, non parce que les alimens font défaut, mais parce que l'enchaînement évolutif de l'être est parvenu à son terme, et que l'impulsion cellulaire organisatrice a épuisé sa vertu.

Le germe préside encore à l'organisation de l'être en formant, à l'aide des matières ambiantes, la substance vivante et en lui donnant les caractères d'instabilité chimique qui deviennent la cause des mouvemens vitaux incessans qui se passent en elle. Les cellules, germes secondaires, président de la même façon à l'organisation cellulaire nutritive. Il est bien évident que ce sont des actions purement chimiques; mais il est non moins clair que ces actions chimiques en vertu desquelles l'organisme s'accroît et s'édifie s'enchaînent et se succèdent en vue de ce résultat qui est l'organisation et l'accroissement de l'individu animal ou végétal. Il y a comme un dessin vital qui trace le plan de chaque être et de chaque organe, en sorte que, si, considéré isolément, chaque phénomène de l'organisme est tributaire des forces générales de la nature, pris dans leur succession et dans leur ensemble, ils paraissent révéler un lien spécial; ils semblent dirigés par quelque condition invisible dans la route qu'ils suivent, dans l'ordre qui les enchaîne. Ainsi les

actions chimiques synthétiques de l'organisation et de la nutrition se manifestent comme si elles étaient dominées par une force impulsive gouvernant la matière, faisant une chimie appropriée à un but et mettant en présence les réactifs aveugles des laboratoires, à la manière du chimiste lui-même. Cette puissance d'évolution immanente à l'ovule qui doit reproduire un être vivant embrasse à la fois, ainsi que nous le savons déjà, les phénomènes de génération et de nutrition; les uns et les autres ont donc un caractère évolutif qui en est le fond et l'essence.

C'est cette puissance ou propriété évolutive que nous nous bornons à énoncer ici qui seule constituerait le *quid proprium* de la vie, car il est clair que cette propriété évolutive de l'œuf, qui produira un mammifère, un oiseau ou un poisson, n'est ni de la physique, ni de la chimie. Les conceptions vitalistes ne peuvent plus aujourd'hui planer sur l'ensemble de la physiologie. La force évolutive de l'œuf et des cellules est donc le dernier rempart du vitalisme; mais en s'y réfugiant, il est aisé de voir que le vitalisme se transforme en une conception métaphysique et brise le dernier lien qui le rattache au monde physique, à la science physiologique. En disant que la vie est l'idée directrice ou *la force évolutive de l'être*, nous exprimons simplement l'idée d'une unité dans la succession de tous les changemens morphologiques et chimiques accomplis par le germe depuis l'origine jusqu'à la fin de la vie. Notre esprit saisit cette unité comme une conception qui s'impose à lui, et il l'explique par une force; mais l'erreur serait de croire que cette force métaphysique est active à la façon d'une force physique. Cette conception ne sort pas du domaine intellectuel pour venir réagir sur les phénomènes pour l'explication desquels l'esprit l'a créée; quoique émanée du monde physique, elle n'a pas d'effet rétroactif sur lui. En un mot, la force métaphysique évolutive par laquelle nous pouvons caractériser la vie est inutile à la science, parce qu'étant en dehors des forces physiques elle ne peut exercer aucune influence sur elles. Il faut donc ici séparer le monde métaphysique du monde physique phénoménal qui lui sert de base, mais qui n'a rien à lui emprunter. Leibniz a exprimé cette délimitation dans des paroles que nous rappelions au début de cette étude; la science la consacre aujourd'hui.

En résumé, si nous pouvons définir la vie à l'aide d'une conception métaphysique spéciale, il n'en reste pas moins vrai que les forces mécaniques, physiques et chimiques sont seules les agens effectifs de l'organisme vivant, et que le physiologiste ne peut avoir à tenir compte que de leur action. Nous dirons avec Descartes : on pense métaphysiquement, mais on vit et on agit physiquement.

CLAUDE BERNARD.

LE MARIAGE

DE VALÉRIEN KOCHANSKI

I.

C'était un vrai ménage polonais que la seigneurie de Baratine, avec ses bâtimens de ferme aux toits croulans, déjetés par la bourrasque, son petit château élevé d'un seul étage et dont les vitres cassées, retenues par des papiers de toutes couleurs, rendaient à chaque coup de vent une musique bizarre, sa cour infectée par une mare noire d'où les canards devaient sortir teints plutôt que lavés, ses étables mal tenues, ses chambres tapissées de toiles d'araignée, ses meubles poudreux, ses tentures flétries et son jardin, où les colimaçons se traînaient en paix sur la mauvaise herbe des allées, au milieu de dahlias et d'asters, d'orties et de plantain, familièrement confondus. Le pigeonnier logeait des moineaux, et les souris se livraient à des courses folles dans les divers appartemens qui leur étaient abandonnés. Cependant le propriétaire Valérien Kochanski, chaussé de bottes en maroquin jaune, vêtu d'une robe de chambre de velours vert en loques, le bonnet carré sur la tête, sa longue pipe turque à couvercle grillé entre ses dents blanches, savourait avec complaisance le café matinal, un journal ouvert auprès de lui, tandis que le vieux Basile s'évertuait à brosser l'habit de son maître, accroché à une statue de Flore en plâtre. Outre ces deux personnages, il y avait encore là un chien de chasse endormi sous le grand poêle.

M. Kochanski, l'unique et heureux propriétaire de Baratine, était un homme jeune encore, de belle taille et de figure aristocratique; le dessin correct de ses lèvres était relevé plutôt que caché par une moustache toute sarmate, épaisse et noire comme sa chevelure, et ses yeux sombres avaient cette expression à la fois douce et hardie

L'ORIGINE DE L'INSTINCT

ET DE

L'ACTION RÉFLEXE

G. Romanes. — *L'Évolution mentale chez les animaux. Suivi d'un Essai posthume sur l'instinct*, par Ch. Darwin. — 1884.

L'étude de l'instinct a un intérêt particulier pour le philosophe, parce que l'instinct est sur la limite commune du mécanisme et de l'intelligence. Les religions antiques voyaient dans l'instinct une sorte de mystère divin : le culte des animaux eut en partie son origine dans l'étonnement causé par la sagesse muette des bêtes, qui semblait supérieure à l'intelligence même de l'homme : instinct, génie, divination, semblaient choses voisines, révélant la présence d'un dieu. Jusque de nos jours, l'instinct est resté pour les spiritualistes un des grands argumens en faveur des créations spéciales de la providence, des causes finales particulières. Les partisans de l'automatisme, au contraire, ont essayé de réduire l'instinct à un jeu d'organes aussi exclusivement mécanique, dit M. Maudsley, que celui d'une « pompe » ou d'une « machine à vapeur. » Selon eux, une seule impression automatiquement suivie d'une seule contraction, par exemple un coup sur la jambe suivi d'un recul immédiat de la jambe, constitue l'action réflexe simple; une *série* variée de contractions ou de mouvemens répondant à une série d'impressions, comme les mouvemens divers de l'oiseau naissant pour attraper les mouches au passage, constitue l'instinct, qui, selon l'expression de M. Spen-

cer, ne serait « qu'une action réflexe composée. » Enfin, si la liaison des mouvemens avec les impressions sensibles est encore imparfaite et laisse place à la conscience, elle constitue alors l'appétit, le désir, l'action volontaire et intelligente. La vie intelligente ne serait ainsi, d'après M. Spencer, que l'instinct encore imparfaitement organisé, un automatisme qui doit sa conscience à sa lenteur, comme une machine que ses frottemens mêmes rendraient lumineuse (1).

Cette nouvelle application de la doctrine mécaniste nous amène à nous poser ce problème fondamental : — Est-il vrai que ce soit le mouvement réflexe et purement automatique qui explique l'instinct et le désir? N'est-ce point au contraire le désir, ou du moins l'appétit, qui est la commune origine de l'instinct et de cette action réflexe qu'on nous présente aujourd'hui comme l'explication unique et suffisante de toute la vie mentale? Dans cette seconde hypothèse, l'évolution n'aurait plus pour point de départ un automatisme brut, pas plus chez les animaux que chez l'homme : son vrai point de départ serait une impulsion ayant un fond mental en même temps que des lois mécaniques. C'est là une conséquence dont on pressent toute l'importance pour la théorie générale de l'univers, puisqu'il s'agit de savoir si le ressort primitif est un mécanisme exclusivement matériel ou un moteur d'ordre moral.

I.

Entre l'intelligence et le mécanisme brut il y a un intermédiaire dont le rôle, selon nous, n'a pas été mis dans tout son jour : *l'appétit*. L'appétit, — comme la faim, la soif, le besoin de mouvement ou de repos, — est une impulsion accompagnée de peine ou de plaisir vague ; c'est bien, par conséquent, un état de conscience, sinon un acte d'intelligence. Or l'appétit se retrouve au fond de tout instinct, sous forme d'un besoin demandant à se satisfaire. Quand le jeune écureuil, qui ne connaît point encore l'hiver, fait cependant d'avance sa provision de noisettes, il ne se représente point le résultat de son acte, il n'a ni l'idée de l'hiver, ni celle du froid, ni celle de la disette, il agit sans une intention préconçue ; mais il agit cependant en vertu d'une sorte de besoin, avec un certain plaisir à faire ce qu'il fait. Si donc il n'a pas conscience du but de ses actes, il a quelque conscience de ses actes eux-mêmes à mesure qu'il les accomplit. De même, quand l'enfant mange, il ne se représente ni la digestion ni l'assimilation, mais il a pourtant conscience du malaise

(1) Voir, dans la *Revue* du 1er août, notre étude sur *l'Homme automate*.

de la faim et du plaisir qu'il éprouve à manger. L'instinct renferme donc tout d'abord, parmi ses élémens essentiels, un élément de conscience, l'appétit, accompagné de plaisir ou de peine ; c'est là une première raison qui empêche de le confondre avec un pur automatisme. En conséquence, nous définirons l'instinct : un acte qui, ayant un résultat généralement utile, est accompli sans la représentation de ce résultat par tous les individus de la même espèce, sous l'impulsion d'un appétit et avec une émotion plus ou moins faible de plaisir ou de peine. Des fonctions absolument inconscientes pour l'animal, comme la formation des arbres de corail ou de la coquille d'un crustacé, ne peuvent être appelées proprement des instincts : ce sont simplement des résultats mécaniques accessoires.

Puisque ce qui caractérise l'instinct, c'est une tendance native à une certaine action déterminée, un appétit inné cherchant à se satisfaire, il reste à savoir ce qui provoque cet appétit. Faut-il l'expliquer par des représentations toutes formées et héréditaires, par des sortes d'images ou idées innées? Faut-il croire, par exemple, que l'oiseau naisse avec « l'idée du nid » qui hanterait son imagination comme un rêve tendant à devenir réalité? Cette opinion a été souvent soutenue. « Les penchans instinctifs de l'araignée, dit Müller, lui représentent, comme en une sorte de songe, le thème de ses actions, la construction de sa toile. » Cuvier a cherché des éclaircissemens à la nature de l'instinct dans celle du somnambulisme : le somnambule est obsédé par une sorte de rêve perpétuel, par une vision qui le fascine, l'entraîne et lui fait accomplir certains actes particuliers. Le somnambule n'accepte de la vie réelle que ce qui peut entrer dans son rêve et en faire partie. De plus, durant son accès, il n'exécute que les actes qui lui sont habituels. — « Le poète, a-t-on dit, ne fait pas de la musique, le musicien ne fait pas de vers, et Condillac, qui était somnambule, ne s'est jamais surpris à broder (1). » Enfin, autre analogie, tous ces actes s'accomplissent sans réflexion. Si le somnambulisme durait toujours et s'il était inné, il serait impossible, d'après Cuvier et ses partisans, de le distinguer de l'instinct (2). D'après cette explication, il y aurait dans le cerveau des animaux comme une hallucination permanente : l'animal vivrait non-seulement dans le milieu que nous voyons, mais encore dans un autre milieu qui nous échappe et où il subit l'empire de suggestions analogues à celles de l'hypnotisme.

Cette théorie ne saurait nous satisfaire. D'abord, malgré certaines

(1) Voyez M. Ribot, *l'Hérédité*, p. 34.
(2) M. Ribot, *ibid.*

analogies, nous ne saurions admettre que l'instinct soit du somnambulisme. Chez les animaux, il y a la même distinction que chez l'homme entre la veille et le sommeil. Les chiens, par exemple, rêvent ; ils rêvent chasse et, tout endormis, poussent des aboiemens comme s'ils apercevaient le gibier. Les animaux sont de plus soumis, comme l'homme, à certains états morbides du cerveau, à l'idiotie, à la folie, et même à certaines espèces de folie caractérisées. Enfin, le somnambulisme ne provoque dans l'imagination que le souvenir d'actes déjà accomplis une première fois et familiers au somnambule. Quant à l'hypothèse d'hallucinations natives, précédant l'expérience, on n'en peut citer aucun exemple. Toute représentation a pour antécédent nécessaire quelque perception individuelle. Une harpe éolienne, dont les cordes sont tendues de manière à produire telle harmonie déterminée, fera entendre son accord sous l'excitation du moindre souffle, mais ce n'est pas sous forme de son *actuel* que l'accord lui est inné. De même, l'enfant n'a qu'à ouvrir les yeux pour voir la lumière : l'organe de la perception lui est inné, la perception même ne l'est pas, bien que, pendant une infinité de générations, ses ancêtres aient eu la perception permanente de la lumière. Nous croyons donc que ce ne sont pas les représentations mêmes qui sont innées dans l'instinct, mais seulement l'aptitude à les former dès que s'en présentera l'occasion. Cette aptitude implique seulement que certaines relations ou associations sont imprimées d'avance dans le système nerveux et établissent des communications plus faciles entre telles cellules qu'entre telles autres. Si les idées mêmes ne sont pas héréditaires, les relations ou associations des idées peuvent l'être en une certaine mesure. L'idée de l'eau n'est pas innée chez le jeune canard, mais la première perception qu'il a de l'eau trouve dans son cerveau des voies toutes tracées vers les organes moteurs présidant à la natation, si bien que le besoin de se mouvoir et de s'avancer sur l'eau s'éveille immédiatement, avec une émotion de plaisir corrélative. Le seul contact de l'eau suffit ensuite à mettre en mouvement le mécanisme préformé.

Comme exemple d'association innée jointe à l'émotion, on peut citer la peur instinctive. Les oiseaux des îles où l'homme n'a jamais pénétré n'ont point peur de lui : aux îles Galapagos et Falkland, Darwin fit tomber un faucon d'un arbre en le poussant avec le canon de son fusil et les petits oiseaux buvaient à une tasse qu'il tenait dans la main. Après un certain nombre d'expériences fâcheuses, la peur devient héréditaire et instinctive chez les oiseaux, c'est-à-dire que la perception de l'homme trouve, dans le cerveau des oiseaux, une communication tout ouverte vers le mécanisme de la fuite ; de là une *impulsion* à fuir et l'*émotion* corrélative à la fuite, c'est-à-dire la

peur (1). Chez les enfans, la crainte produite par une forêt sombre ou par une caverne est instinctive quand ils ont atteint l'âge de six à sept ans; elle ne se manifeste pas chez les enfans très jeunes. Selon les partisans de Darwin, cette crainte serait le résumé d'une multitude innombrable d'expériences humaines dans la vie des bois et des cavernes; si elle ne se manifeste pas dès le bas âge, c'est que les différens instincts attendent, pour s'éveiller, les âges correspondant aux diverses périodes du développement de la race.

En somme, l'innéité des instincts se ramène, selon nous, à l'innéité de certaines associations imprimées et réalisées dans un mécanisme héréditaire tout prêt à fonctionner. Le stimulant approprié, par exemple la faim, produit un courant qui se manifeste comme *impulsion* et *émotion*; l'impulsion et l'émotion s'emparent des *idées* ou représentations déjà acquises par l'individu, comme l'idée des animaux qui lui servent de proie, et enfin le tout se range dans un certain ordre fixe. La structure organique ne peut manquer de se refléter plus ou moins confusément dans la conscience générale de l'animal : lors donc que le stimulant approprié met en jeu tel ou tel ensemble de mouvemens associés, le fonctionnement organique produit une émotion et une représentation correspondantes; celles-ci deviennent de plus en plus vives et impérieuses à mesure que le fonctionnement organique acquiert plus d'énergie. La représentation dominante manifeste alors une force expulsive à l'égard des autres représentations : elle devient une idée directrice et absorbante, qui détermine l'être à la réaliser par une action. On sait ce qui se passe dans les organes de la génération à l'époque de la puberté, les phénomènes qui s'ensuivent dans l'imagination et l'impulsion finale à l'acte. On ne naît pas avec la représentation toute faite de l'autre sexe, et c'est pourtant ce qui aurait dû se produire s'il existait des représentations vraiment innées : tout être devrait arriver à la vie avec l'image de l'acte qui l'a produit et a produit la série indéfinie de ses ancêtres. Mais ce qui est inné, ici encore, c'est simplement une structure organique qui, accumulant de la force dans les organes appropriés, tend à la dépenser; de là un sentiment de tension, une émotion correspondante de malaise, puis des excitations innées et spontanées accompagnées de plaisir. Ce sont toutes ces *sensations* et *émotions actuelles* qui finissent par réveiller et induire les représentations *déjà acquises*

(1) Darwin a remarqué que les grands oiseaux étaient plus farouches que les petits, parce qu'ils ont été plus constamment persécutés; et Maudsley ajoute que, dans son pays, parmi les petits oiseaux, le rouge-gorge est le moins peureux, parce qu'on inculque depuis longtemps aux enfans l'opinion que le meurtre d'un rouge-gorge est un péché.

d'individus d'un autre sexe ; à elles seules, elles ne susciteraient pas la représentation anatomique des organes vers lesquels elles tendent. Que, chez l'animal, une représentation de ce genre finisse par se produire, nous n'en avons aucune preuve ; l'animal, il est vrai, *reconnaît* dès les premières expériences ce qui est approprié à son besoin, mais nous ne pouvons affirmer qu'il se le *représente* avant ces expériences.

L'instinct est donc ce que nous appelons une *idée-force*, à la condition d'entendre par là une idée directrice virtuellement préformée dans la structure organique, mais qui ne devient actuelle que sous l'influence de sensations, émotions, appétitions également actuelles.

Nous venons de voir que l'animal artiste (et tous les animaux sont plus ou moins artistes) ne naît pas avec l'idée de son œuvre toute formée, par exemple l'idée du nid ou de la ruche; ajoutons maintenant que, quand cette idée se forme, elle ne surgit pas tout entière et complète devant l'imagination, comme un plan intérieur qui apparaîtrait à l'animal dès que le besoin ou l'appétit l'invite au travail. Nous croyons plutôt que l'idée évolue elle-même dans l'imagination de l'animal à mesure qu'il la réalise au dehors et par le fait même de cette réalisation : l'idée n'*est* pas, elle *devient*. Quand nous voulons dessiner un objet, nous n'avons d'abord devant l'imagination qu'un germe grossier, une silhouette embryonnaire : tantôt ce sont les grandes lignes extérieures, comme celles d'une maison, sorte de cadre à remplir ; tantôt c'est seulement la partie centrale et dominante, comme dans certains dessins d'ornementation qu'il s'agit de développer et de faire ramifier. Ce second mode doit être fréquent chez l'animal. L'abeille commence sa cellule sans trop savoir ce qu'elle va faire, puis le commencement éveille, avec le sentiment de ce qui manque encore, l'image de ce qui doit suivre immédiatement. L'idée prend corps peu à peu, son germe se développe ; elle grandit, elle devient de plus en plus distincte, et la cellule hexagonale finit, à mesure qu'elle s'avance en réalité, par devenir un modèle plus précis dans l'imagination de l'animal : en faisant, il prend conscience de ce qu'il veut faire. C'est un phénomène d'association analogue à celui de l'inspiration artistique. Seulement, chez l'animal, les dispositions héréditaires des cellules sensitives et motrices, par leurs associations immuables, provoquent des associations d'images également déterminées : c'est comme une famille de poètes qui aboutiraient tous à refaire un seul et même sonnet. Chez l'homme, l'inspiration est libre : son kaléidoscope intérieur est susceptible de combinaisons plus nombreuses, d'idées mobiles, tandis que l'animal est enchaîné à une idée fixe par la fixité de sa constitution nerveuse. Cette idée fixe est alors comme le prolongement mental des organes

mêmes : l'animal enfante une œuvre de forme déterminée, comme il procrée d'autres êtres de forme déterminée : sa fécondité intellectuelle est aussi esclave que sa fécondité physique, d'autant plus que la première est souvent au service de la seconde, par exemple dans la nidification. L'instinct, en un mot, offre l'exemple de l'idée-force à type fixe, tandis que l'inspiration humaine offre l'exemple de l'idée-force à type variable (1).

II.

Nous avons vu la nature de l'instinct ; tirons-en les conséquences relatives à son origine. Deux opinions principales sont ici en présence. Les uns croient trouver une explication purement mécanique de l'instinct dans les actions réflexes et dans les accidens de la sélection naturelle : selon eux, par son origine comme par ses élémens, l'instinct est encore du *mécanisme transformé*. Les autres, sans nier la part du mécanisme, jugent qu'une explication psychologique est aussi nécessaire, mais ils font appel surtout à l'intelligence pour expliquer la genèse de l'instinct : ainsi, d'après Lewes, tous les instincts seraient nés par la substitution graduelle du mécanisme à l'intelligence ; ils seraient de l'intelligence transformée et dégradée, *lapsed intelligence*. Selon nous, le terme d'intelligence, qui indique la prévision, l'adaptation à une fin préconçue, exprime un état mental trop élevé pour être placé à l'origine de tous les instincts ; c'est, à nos yeux, l'appétition et l'émotion qui sont le vrai point de départ : l'instinct est pour nous de l'*appétit transformé*. Essayons donc de montrer que l'origine des instincts est la substitution graduelle du mécanisme à l'appétit et à la con-

(1) Quelques psychologues ont prétendu qu'il n'y a point d'instincts proprement dits chez l'homme, sous le prétexte qu'il n'y a pas chez lui de *représentations* innées et naturellement associées ; mais nous venons de voir qu'on ne saurait réduire l'instinct à des représentations innées, qui n'existent pas chez les animaux eux-mêmes. Ce qui constitue l'instinct, c'est une *impulsion* native vers des actes déterminés ; or, en ce sens, l'instinct existe aussi chez l'homme (instinct de sucer, de teter, de tendre les bras, de porter le doigt dans la bouche). L'instinct s'y montre même souvent sous une forme anormale : la passion de boire poussée jusqu'à la manie ou *dipsomanie*, la luxure, la passion du vol, du vagabondage, de l'assassinat, du jeu, la monomanie du suicide, les hallucinations, la folie, les vices et les maladies mentales, comme la plupart des maladies corporelles, sont fréquemment des impulsions instinctives transmises par hérédité. On voit des enfans, élevés par d'autres que leurs parens et ignorant l'histoire de ceux-ci, reproduire cependant aux mêmes âges les mêmes passions extraordinaires, par exemple l'envie presque irrésistible d'avaler de la terre, le penchant à tuer sans aucun intérêt et pour le plaisir de tuer, etc. Ils sont voués par leur naissance à telle scène de drame particulière, aussi déterminée que l'instinct de l'abeille ou de la fourmi.

science, par l'effet de l'habitude et de l'hérédité. Cette théorie n'exclut d'ailleurs aucune des deux autres, mais elle les rattache à un principe plus véritablement primordial.

Selon M. Spencer, nous l'avons vu, l'instinct naîtrait par la complication de mouvemens réflexes purement automatiques. Cette doctrine, telle du moins que M. Spencer l'a exposée, ne peut être admise, parce que M. Spencer prend pour point de départ le réflexe absolument mécanique sans mélange de sentiment ni d'appétition. Nous croyons, au contraire, qu'à l'origine tout mouvement dans les êtres animés était appétitif. Considérons par exemple les mouvemens du cœur. Aujourd'hui, le cœur bat au moyen d'actions réflexes sans participation de la conscience interne; pourquoi? C'est que, grâce au perfectionnement de la circulation, le *stimulus* de l'organe, c'est-à-dire le sang, est perpétuellement renouvelé; aussi n'y a-t-il plus aujourd'hui aucun appétit, aucun besoin distinct qui, dans notre conscience, réponde à la circulation du sang. Pour la respiration, il n'en est pas ainsi : dès qu'elle s'arrête, le *besoin* se fait manifeste; c'est un instinct qui n'est pas encore complètement mécanique. Les appétits s'accompagnent de sensations nettes dès qu'il s'agit des fonctions proprement dites de nutrition et de reproduction : notre machine corporelle n'est pas assez perfectionnée pour se nourrir toute seule ni pour se reproduire toute seule. C'est d'ailleurs dans ce vaste domaine de la nutrition et de la reproduction que les premiers instincts sont nés, et ils s'y sont conservés sous forme d'appétits, avec participation du sentiment et de la conscience. Les instincts des animaux sont toujours mis en action par un stimulant sensible venu des organes de la nutrition ou des organes de la génération; le mécanisme structural aurait beau exister chez eux, il ne fonctionnerait pas sans le moteur de l'appétit : il faut la faim, il faut la soif, il faut des sensations viscérales pour exciter l'instinct de la chasse, la poursuite de la nourriture; il faut des sensations dans les organes sexuels pour exciter l'instinct de reproduction. Chacun sait que si, au moment où la poule veut couver, on lui plonge le ventre dans l'eau froide, l'instinct du couvage cesse de se manifester; de même, la mutilation de certains organes produit généralement la disparition des instincts reproducteurs. Si donc il y a dans l'instinct un mécanisme automatique, il y a aussi, comme *primum movens*, une *excitation consciente et actuelle* au début de la série d'actes dont le mécanisme est le déroulement ultérieur. On en peut induire que, dans l'origine, chacun des momens de l'action instinctive en voie de s'organiser était conscient et appétitif. C'est par la répétition et l'habitude que les mouvemens sont devenus automatiques, d'abord chez l'individu, puis dans l'espèce. L'automatisme actuel de l'abeille

ou de la fourmi est de l'expérience accumulée, de l'appétition et du sentiment emmagasinés par des séries innombrables d'individus. L'instinct, en un mot, est un produit psychique et non pas seulement mécanique; l'élément psychique y subsiste encore, au début sous forme d'appétit, au milieu sous forme de conscience plus ou moins vague, à la fin sous forme de satisfaction et de plaisir. Seule la série des *moyens* est devenue automatique et se déploie aujourd'hui sans représentation intellectuelle.

De même qu'un mécanisme d'actions réflexes dépourvu de tout élément psychologique ne pourrait, à lui seul, produire l'instinct, de même la sélection purement mécanique à travers les âges y serait impuissante. La sélection naturelle, en fixant des accidens utiles, a sans doute joué un rôle considérable dans le développement des instincts particuliers. « Quand les conditions de vie se modifient, dit Darwin, il est au moins possible que de légères modifications d'instincts puissent se trouver profitables à une espèce, et si l'on peut montrer que les instincts varient, si peu que ce soit, je ne vois pas de difficulté à admettre que la sélection naturelle doit conserver et accumuler sans cesse des variations d'instinct, tant qu'elles sont profitables. Les effets de l'habitude sont, dans bien des cas, d'une importance moindre que ceux de la sélection naturelle, de ce que l'on peut appeler les variations *spontanées* de l'instinct; c'est-à-dire des variations produites par les mêmes causes inconnues et accidentelles qui produisent les légères déviations de structure du corps. » Ce serait ainsi principalement, selon Darwin, par l'accumulation lente et toute mécanique de variations heureuses que les instincts auraient pris naissance. Nous croyons que cette théorie, malgré ce qu'elle a de vrai, donne trop de place aux « accidens heureux » et au mécanisme du hasard. De plus, la sélection mécanique présuppose toujours à l'origine quelque appétit fondamental. C'est donc à tort que M. Romanes admet des instincts explicables par la seule sélection naturelle, sans élément psychologique. Les exemples qu'il cite, comme l'instinct du couvage, sont précisément défavorables à cette théorie. Il est impossible, remarque M. Romanes, que jamais un animal ait gardé ses œufs à une température tiède avec le dessein intelligent d'en faire éclore le contenu : l'instinct de l'incubation a donc dû avoir pour origine « certaines attentions des animaux à sang chaud pour leurs œufs, analogues à celles que manifestent souvent les animaux à sang-froid pour les leurs. » Ainsi, les crabes et les araignées prenaient leurs œufs avec eux pour les protéger ; « si, à mesure que les animaux sont devenus des animaux à sang chaud, quelque espèce a adopté une coutume analogue, cette coutume a entraîné l'échauffement des œufs et, par cela même, une durée moindre de l'incubation. » Les individus qui

promenaient le plus leurs œufs et les gardaient le plus avec eux ont dû le mieux réussir à élever leur progéniture. De là M. Romanes conclut que l'instinct de l'incubation a pu naître de l'instinct de protection, et se développer sans la moindre intervention de l'intelligence. Mais, si cette explication ne suppose pas chez l'animal un « dessein intelligent, » elle présuppose cependant un penchant sensitif déjà préexistant, comme l'instinct de « protection, » où M. Romanes voit l'origine du couvage, « l'attention » des animaux pour leurs œufs, etc.; elle implique par cela même bien autre chose qu'un pur mécanisme. Ce ne sont donc pas des mouvemens automatiques qu'il faut prendre pour premier point de départ dans l'explication des instincts : c'est, encore une fois, l'élément le plus rudimentaire de la vie mentale, l'appétition accompagnée d'émotion sourde et de sourde conscience. Quant à l'intelligence proprement dite, c'est seulement plus tard qu'elle intervient.

S'il en est ainsi, appliquons au facteur primitif de l'appétit et au facteur secondaire de l'intelligence les lois de l'habitude, de l'hérédité et de la sélection naturelle : nous aurons ainsi tous les élémens d'une théorie complète.

La première explication de l'instinct, ce sont les modifications introduites par les lois de l'habitude même dans l'appétit et dans ses moyens de satisfaction. D'abord nécessaire, l'émotion de plaisir ou de douleur, qui donnait le branle à l'appétit, disparaît peu à peu par l'habitude : ce qui n'est plus efficace s'élimine soi-même dans la nature, ou se reporte ailleurs. Dès que les voies sont devenues perméables, le courant nerveux coule sans secousse, les contrastes de la conscience disparaissent, l'automatisme commence.

En second lieu, grâce aux lois de l'hérédité, le mécanisme acquis se transmet de génération en génération. Telles et telles habitudes données par l'homme au chien sont devenues innées dans la race. Knight a soigneusement observé, il y a cinquante ans, les chiens d'arrêt, en prenant soin qu'ils ne reçussent aucune instruction de leurs parens. Dès le premier jour, l'un d'eux resta tout à coup immobile et tremblant, les muscles tendus et les yeux fixés sur des perdrix, exactement comme on l'avait enseigné à ses ancêtres. Un jeune chien terrier, d'une race dressée à la chasse des fouines, entra dans la plus grande agitation la première fois qu'il vit une fouine, tandis qu'un épagneul resta parfaitement calme et indifférent (1). M. Romanes cite l'exemple de chattes qui, habituées à demander leur nourriture en posture dressée comme font les chiens, ont pro-

(1) Au reste, un instinct général, par exemple celui de la peur, peut en dominer un autre plus particulier. Nous avons eu un jeune chien des Pyrénées, d'une race habituée à garder les moutons, qui prit la fuite devant le premier mouton qu'il aperçut.

duit des petits qui prenaient spontanément cette position et « mendiaient » leur nourriture, sans avoir vu jamais leur mère leur donner l'exemple. L'accent gascon, marseillais, catalan, castillan, anglais, basque, se retrouve par hérédité chez les sourds-muets de divers pays, qui ont pourtant appris d'un même professeur parisien à parler d'une manière artificielle, sans entendre et sans s'entendre, par une simple imitation des mouvemens visibles de la bouche. L'habitude produit, dans les cellules affectées, soit aux opérations mentales, soit aux mouvemens, une orientation nouvelle, qui s'étend d'une partie du corps aux parties similaires par une sorte de contagion. La méthode d'écriture d'Audoyer consiste en ce que l'élève repasse avec la plume au moins vingt fois de suite sur des lettres tracées au crayon ; le physiologiste Weber a observé, chez ses enfans, que la main gauche apprenait un peu à écrire en même temps que la main droite, mais écrivait à rebours : il a donc fallu que la partie droite du cerveau s'exerçât sans que la main gauche fît de mouvement, et que l'habitude s'étendît par contagion d'un hémisphère à l'autre. Une contagion analogue peut s'étendre par hérédité du cerveau des parens à celui des enfans : c'est ce qui fait revenir l'accent paternel et ancestral dans la voix du sourd-muet, c'est ce qui fait aussi reparaître dans certaines familles des traits caractéristiques d'écriture. Il y a aussi dans l'espèce humaine des *tics* héréditaires très analogues à des instincts dépourvus d'utilité. L'habitude et la transmission des tics est plus accentuée chez les enfans dont le développement mental est arrêté, par exemple chez les idiots. Si l'on voit, dit M. Romanes, un enfant qui se balance incessamment ou exécute d'autres mouvemens rythmiques, « on peut être assuré que le cas est grave. » La transmission de certaines habitudes très spéciales doit donc être plus marquée encore chez les bêtes que chez l'homme, surtout quand ces habitudes, au lieu d'être inutiles, se trouvent précisément utiles à l'espèce. Les mouvemens habituels étant plus faciles pour l'individu, une certaine jouissance est liée à l'accomplissement de ces mouvemens, où se dépense l'activité ; de là le penchant à les reproduire : il en est de même quand l'habitude est héréditaire. Ainsi s'expliquent un grand nombre d'instincts chez les animaux. Par exemple, quelques fourmis se sont mises à faire la guerre : c'est devenu pour elles une habitude ; cette habitude, elles l'ont transmise à leurs descendans, qui sont devenus de plus en plus aptes à combattre, mais de plus en plus incapables de se livrer à toute autre besogne. — Pour les nations, remarquons-le, la loi est la même : les peuples exclusivement belliqueux deviennent plus ou moins incapables des travaux de la paix. — Parmi les fourmis encore, quelques-unes ont deviné, peut-

être par l'odeur, que les cadavres de leurs camarades corrompaient l'air : elles les ont alors transportés dans un autre endroit, qui est devenu comme une espèce de galerie des tombeaux ; ce qui n'était d'abord qu'un acte individuel s'est transformé ensuite, pour l'espèce, en un instinct. L'instinct est donc une habitude héréditaire, à la fois mentale et physique, qui s'est développée sous l'influence d'un appétit.

Outre l'appétit, l'intelligence a joué aussi un rôle important dans la formation des instincts. Cuvier et ses partisans, comme M. H. Fabre, ont voulu établir un rapport inverse entre l'instinct et l'intelligence, mais cette opposition n'a rien de fixe ni d'universel. Beaucoup d'animaux riches d'instinct, comme les singes, les chiens, etc., sont riches aussi d'intelligence. C'est seulement à la longue qu'un rapport inverse s'établit entre l'intelligence et l'instinct. Quand l'intelligence d'un être est de plus en plus spécialisée, elle finit par devenir automatique et en quelque sorte inintelligente. Cela est vrai même de l'homme : le géomètre, le métaphysicien, par exemple, s'enferment dans un certain ordre de connaissances dont ils ne peuvent plus sortir, et ils finissent quelquefois par ne plus guère comprendre ce qui n'est pas du domaine de leurs études. La même remarque s'applique à la société : certaines institutions qui étaient d'abord très utiles sont devenues, avec le temps, de plus en plus immuables, et finissent par offrir une résistance au progrès, comme l'excès d'administration dans certains pays. L'animal n'échappe point à cette loi universelle : son organisation finit par s'imposer tellement à lui qu'il ne peut plus s'en affranchir : telles sont les fourmis amazones. On se souvient qu'Huber mit une trentaine de ces amazones, habituées à voler les œufs des autres, dans un tiroir vitré, avec quelques larves et un peu de miel dans un coin. Elles prirent les larves et les emportèrent çà et là pour les abandonner ensuite, mais elles ne surent pas même se nourrir, malgré la miellée qui était à leur disposition : plusieurs d'entre elles moururent de faim. Huber introduisit alors une seule fourmi *auxiliaire,* ou, comme on dit aussi, esclave (*formica fusca.*) Aussitôt celle-là se met à l'œuvre, prodigue ses soins aux jeunes larves, développe plusieurs nymphes prêtes à sortir du cocon, donne la pâture aux fourmis amazones, enfin les sauve de la mort qui les menaçait. Est-ce à dire que la fourmi amazone n'ait pas d'intelligence? Non. Dès qu'il s'agit de guerre, elle emploiera habilement la ruse, dressera des embuscades ; elle montrera enfin une intelligence réelle, bien qu'appropriée à une seule fonction. Ainsi l'intelligence et l'instinct, sans s'opposer d'une façon absolue, peuvent manifester à la fin des oppositions relatives et accidentelles.

Par le mécanisme où elle s'incarne et s'organise, l'intelligence prend, jusque chez l'homme, une forme spontanée qui se rapproche de l'automatisme. Pour faire sortir l'instinct de l'intelligence même il suffirait, en premier lieu, de réduire l'intelligence à quelques actes spéciaux en la resserrant dans d'étroites limites; en second lieu, de diminuer la conscience ou plutôt la réflexion. « Supposons, dit à ce sujet M. Ribot, que chez un peuple très civilisé, chez qui la division du travail est poussée très loin, il y ait des architectes, des ingénieurs, des musiciens, etc., qui ne soient capables que d'un seul et unique travail, celui qui constitue leur spécialité; que l'architecte ne puisse faire que des maisons et telle sorte de maisons, l'ingénieur des ponts et telle sorte de pont; supposons de plus qu'il fasse cela sans conscience; » — mieux vaudrait dire par une inspiration irréfléchie, par une conscience spontanée de l'acte présent sans calcul des résultats à venir, — « ces actes ne seront-ils pas considérés comme instinctifs et ne pourra-t-on pas rapprocher l'architecte du castor, l'ingénieur de l'abeille et de la fourmi? » C'est ainsi que, chez les animaux, les cellules ganglionnaires finissent par devenir presque incapables d'autres mouvemens que ceux qui sont utiles à leurs actes particuliers. M. Dubois-Reymond compare justement les animaux doués d'un instinct accompli et désormais invariable à cette ouvrière de Newcastle à qui on demandait, dans le bureau d'émigration de New-York, quel travail elle savait faire : « Emballer des limes, » dit-elle. Les animaux acquièrent une perfection unique qui fait croire qu'ils n'ont jamais rien appris, parce qu'ils ne peuvent plus rien apprendre; mais c'est que l'intelligence est chez eux stéréotypée et immobilisée (1).

Ces caractères de l'instinct n'excluent cependant pas une cer-

(1) La consolidation des instincts par l'hérédité leur donne une durée et une fixité telles, qu'ils persistent, comme l'a montré Darwin, après un changement radical dans les conditions de vie auxquelles ils étaient d'abord adaptés. Les jeunes porcs, dit Darwin, s'accroupissent quand ils sont effrayés et croient ainsi se cacher, même sur un terrain libre et nu, comme s'ils étaient au milieu des champs. Les jeunes dindons, lorsque leur mère jette le cri d'alarme, se sauvent et essaient de se cacher comme les jeunes perdrix et les jeunes faisans, afin que la mère puisse s'envoler, ce dont elle a perdu la faculté depuis longtemps. Le chien, même bien nourri, enterre souvent, comme les renards, des alimens superflus; il tourne plusieurs fois sur le même point avant de se coucher sur une surface unie, comme s'il voulait écraser de l'herbe pour se faire une couchette. Les agneaux et les chevaux montrent, encore aujourd'hui, les traces de leurs habitudes alpestres d'autrefois, en se rassemblant et en bondissant sur les rochers les plus escarpés. Charles Vogt raconte qu'un jeune chien, qui n'avait jamais vu de loup, tomba en convulsion lorsqu'on lui fit flairer un lambeau de peau de loup.

taine variabilité, qui était plus grande à l'origine qu'aujourd'hui et qu'on a nommée avec raison la plasticité de l'instinct. Le loriot, par exemple, emploie dans la construction de son nid des fils tissés par la main de l'homme; mais l'homme n'a pas toujours existé ni tissé : voilà donc un instinct évidemment acquis par cet oiseau. De même, sous l'influence de la domesticité, les animaux modifient leur instinct. Des chiens qui avaient été apportés jeunes en Europe de contrées telles que l'Australie et la Terre de feu, où les sauvages ne possèdent aucune espèce de poules ou de moutons, ne cessaient de les poursuivre ; les chiens civilisés, au contraire, respectent notre basse-cour : c'est un instinct acquis. En Amérique, on avait dressé des chiens à la chasse aux Indiens et on les avait accoutumés à prendre les malheureux par le ventre : c'est une habitude qu'ils ont conservée. Il y a donc des modifications apportées dans l'instinct par l'homme. On sait aussi que l'instinct originel du chien est de hurler ; son instinct acquis, possédé depuis si longtemps qu'il lui est devenu naturel, est d'aboyer. Il y a même, chez les chiens, des manies d'aboiement qui ressemblent à des tics, comme l'habitude d'aboyer autour des voitures qui passent. Il y a enfin des changemens produits dans l'instinct par les lieux : le castor d'Europe ne diffère point des castors d'Amérique, mais celui d'Amérique construit sur l'eau, celui d'Europe, qui habite les affluens du Rhône et du Danube, construit sous la terre de longues galeries, comme la taupe, pour échapper à la poursuite des hommes. Ainsi, devant la civilisation et le danger croissant d'être saisi sur les fleuves pour sa chair succulente ou sa chaude toison, le castor a changé d'instinct plus vite que de forme. A New-York, le baltimore fait un nid feutré à l'abri du froid ; à la Nouvelle-Orléans, il fait un nid à claire-voie où l'air passe librement et diminue la chaleur. Des perdrix du Canada, qui se couvrent d'un petit auvent à Compiègne, ont, sous un ciel plus doux, supprimé cet abri qu'elles jugeaient inutile. Ainsi la variabilité existe dans l'instinct, mais il faut peut-être plusieurs milliers de siècles pour qu'un changement notable se produise. Il en est des modifications de l'instinct comme de la formation de la terre; notre globe a passé dans la suite des siècles par plusieurs époques géologiques, et l'apparente immobilité des choses aujourd'hui ne prouve nullement qu'autrefois elles n'aient pas changé.

Une fois formé, l'instinct devient une sorte de mémoire héréditaire ; il offre les mêmes caractères que la mémoire automatique et l'association automatique des idées. C'est une série de mouvemens qui, une fois commencée, tend à s'achever par les voies ordinaires. Si l'on répète quelque chose par cœur, ou si l'on joue

un air, chacun sait qu'après une interruption il est aisé de repartir un peu en deçà du point où l'on est arrivé, mais très malaisé de reprendre le fil de la pensée ou le cours de l'acte à un point situé au-delà; Darwin a montré que cette loi de la mémoire se retrouve dans l'instinct. Huber a décrit une chenille qui se fait, en s'y reprenant à diverses reprises, un cocon très compliqué pour ses métamorphoses : si l'on prend une chenille qui a construit son cocon jusqu'à la sixième période de la construction, par exemple, et si on la replace dans un cocon construit seulement jusqu'à la troisième période, la chenille n'est pas embarrassée ; elle recommence les quatrième, cinquième et sixième périodes de la construction. Mais si une chenille, prise dans un cocon construit jusqu'à la troisième période, est placée dans un cocon achevé jusqu'à la neuvième, avec la plus grande partie de la besogne déjà faite, loin de sentir cet avantage, la chenille est très embarrassée : elle recommence à partir de la troisième période, où elle en était restée. C'est ainsi qu'un chanteur peut ne se rappeler un couplet qu'en répétant le couplet précédent. Un chronomètre ne peut marquer les heures à rebours. L'enregistrement organique de la mémoire et celui de l'instinct sont analogues.

A la transformation de l'appétit et de l'intelligence par l'habitude et l'hérédité ajoutons, avec Darwin, le triage lent de la sélection naturelle, et nous aurons complété l'explication de l'instinct. C'est ainsi que les instincts très compliqués, comme celui de l'abeille, semblent être provenus par degrés d'instincts plus simples, qui se ramènent eux-mêmes à des actes accomplis d'abord moitié mécaniquement, moitié par perception et intelligence. Par exemple, les bourdons déposent leur miel dans de vieux rayons, en y ajoutant quelquefois de courts tubes de cire. D'autres fois aussi, ils construisent des cellules isolées d'une forme globuleuse irrégulière. Puis viennent les abeilles du Mexique, qui construisent déjà des cellules cylindriques, mais encore imparfaites; enfin, au plus haut degré de l'échelle se trouvent les abeilles domestiques, dont les cellules rangées sur deux lignes parallèles ont la forme d'un prisme hexagonal, forme qui permet la plus grande économie de temps, de travail, de matériaux, de cire. Il est tout naturel que les abeilles qui se sont rapprochées de ce type aient été celles qui ont le mieux survécu, car l'économie de cire représente une économie d'efforts, conséquemment de nourriture, et un avantage dans la lutte pour la vie. Un mélange de tâtonnement machinal, de hasard et d'intelligence, a pu produire à la longue, par sélection, des instincts parfaits et en apparence mer-

veilleux. La larve des phryganes vit au milieu de l'eau et se construit un étui tubulaire au moyen de divers fragmens agglutinés. Si la larve trouve l'étui trop lourd et exposé à tomber au fond de l'eau, elle choisit un morceau de feuille ou de paille au fond du ruisseau pour l'ajouter à l'étui; inversement, si l'étui est trop léger et manifeste une tendance à flotter sur l'eau, elle ajoute un petit grain pour servir de lest. Il est clair que la larve ne connaît pas la théorie des poids spécifiques; mais ses ancêtres ont dû procéder par tâtonnemens, choisissant une place pour l'étui, ajoutant ou retranchant certaines substances selon qu'il descendait ou montait trop. Tout cet art, semi-intuitif et semi-machinal à l'origine, est devenu à la longue entièrement mécanique par des triages successifs, il a fini par se fixer et s'enregistrer immuablement dans l'organisation nerveuse de l'espèce.

III.

On a fait à la théorie de l'hérédité des instincts plusieurs objections. « D'abord, dit-on, nous devrions retrouver les intermédiaires. » La réponse à cette objection est, selon les transformistes, dans la théorie même : les intermédiaires étaient ceux qui avaient justement le moins de chance de durer; ils ont dû, en conséquence, être plus facilement engloutis que les autres dans les périodes de crise. Leur organisation étant moins parfaite, ils n'ont pu s'approprier aux circonstances : aussi n'ont-ils point survécu.

La deuxième objection est tellement grave, que Darwin en a d'abord été effrayé. Elle est tirée des insectes neutres, qui ont leur structure propre, leurs instincts propres (par exemple, les fourmis neutres ou les abeilles neutres), et qui cependant, étant stériles, ne peuvent propager leur race (1). Ici, selon Darwin, l'hérédité n'aurait pu jouer le grand rôle qu'elle a eu ailleurs; c'est donc la sélection proprement dite qui, en accumulant et fixant peu à peu des variations heureuses, aurait produit à la longue des résultats de plus en plus étonnans. La seule façon dont on pût alors parer à la difficulté, selon Darwin, serait de supposer que « la sélection s'applique à la famille comme à l'individu. » De même, selon M. Romanes, on peut considérer le nid ou la ruche, dans son ensemble, « comme un organisme dont les insectes sexués et les différentes castes de neutres constituent les organes, » et on peut supposer

(1) « Du vivant de Darwin, dit M. Romanes, il me fut donné de pouvoir discuter cette question avec lui, et j'appris de sa bouche que la question l'avait beaucoup préoccupé à l'époque où il écrivait son *Origine des espèces*, mais que, trouvant cette question très complexe, il ne pensait pas qu'il fût bon d'en entamer la discussion. »

que la sélection naturelle agit sur le tout comme sur un seul organisme, un peu de la façon dont nous la supposons opérer sur les organismes sociaux. « Le nœud de la question consiste à savoir, conclut M. Romanes, s'il est possible ou non de supposer que la sélection naturelle agit sur des types spécifiques, distincts des membres individuels d'une espèce. »

Nous craignons que M. Romanes, contre son habitude, ne se perde ici dans une sorte de réalisme scolastique. Qu'est-ce qu'un *type* distingué des membres individuels? Ce type ne peut subir une action réelle que s'il se réalise dans un individu. C'est, du reste, ce qui a lieu pour la reine-mère des abeilles. Elle est vraiment la ruche entière en son germe, comme le gland est le chêne : elle porte dans son sein et la future reine, et les six cents mâles, et les quinze ou vingt mille neutres. Elle est le type vivant dans un individu. M. Romanes compare la ruche à « l'organisme social » que la sélection perfectionne ; mais, dans les sociétés humaines, tout ne provient pas d'un seul et même germe ; le vrai point de comparaison est donc la *famille*. Supposez une famille dont l'aîné se remarie toujours et dont les cadets se fassent tous moines, et moines voués à des travaux savans ; il s'agit de savoir si un jour viendra où les cadets naîtront stériles, déjà moines et déjà savans. On ne comprend guère, malgré ce qu'en peut dire Darwin, que la simple sélection naturelle, en s'exerçant sur plusieurs familles diverses, arrive à trier mécaniquement celles qui offriraient par hasard cette particularité : c'est donc toujours, selon nous, à l'hérédité dans une même famille qu'il faut revenir. Mais si les moines ne se reproduisent jamais, si les aînés, d'autre part, se marient et se livrent à des occupations toutes différentes des travaux du couvent, comment comprendre que l'hérédité produise à la fin des aînés capables d'engendrer des moines perfectionnés et de plus en plus savans? Voilà le difficile problème qu'il faut transporter à la ruche et à la fourmilière.

Pour notre part, nous croyons qu'il faut supposer, à l'origine, une fécondité générale, sans insectes stériles, et admettre que les progrès du travail, chez les abeilles ou les fourmis, ont produit peu à peu par voie d'hérédité des instincts de plus en plus perfectionnés. Une fois atteint un certain degré de perfection, il a pu arriver que les abeilles ouvrières et les fourmis ouvrières les plus habiles fussent précisément moins propres à la génération que d'autres qui étaient moins habiles. Celles-ci ont pu acquérir une faculté génératrice supérieure, tandis que la même faculté diminuait chez les autres. Il a pu aussi se produire des cas accidentels de stérilité comme il s'en produit parmi les enfans d'une même famille, et ces

cas ont pu devenir réguliers, comme on en a vu des exemples dans les familles humaines. Dès lors, une différenciation progressive a pu se manifester entre les ouvrières de moins en moins fécondes, mais toujours laborieuses, et les mâles de plus en plus féconds, mais de plus en plus paresseux. La reine-mère, de son côté, conservait intacte toute sa fécondité et sa puissance héréditaire de reproduire l'essaim précédent. Les mâles, en la fécondant, n'ont pu lui imposer exclusivement le type de leur paresse ; ils ont laissé subsister à côté, outre le type propre de l'abeille reine, celui des abeilles ouvrières enregistré depuis des siècles. Il en est résulté un mécanisme à trois termes : la femelle, les mâles, les neutres ; tandis que, dans la plupart des autres espèces animales, le mécanisme n'a que deux termes et produit seulement des mâles et des femelles. La femelle et les neutres ont conservé leurs traits caractéristiques, et les mâles n'ont plus eu que l'office de féconder le germe à triple direction inhérent à chaque femelle. Les trois directions différentes se déploient aujourd'hui simultanément, comme se déploient successivement des formes différentes dans l'atavisme et dans la génération alternante. Chez les pucerons, la génération asexuelle alterne avec la génération sexuelle ; mais, au bout d'un certain nombre de générations asexuelles, les derniers pucerons ainsi formés sont tellement abâtardis qu'ils n'ont même plus de canal intestinal ; alors, au début de l'hiver, les mâles fécondent de nouveau des œufs d'où sortiront, au printemps, des pucerons asexués. Le concours des sexes sert donc ici à restaurer le pouvoir plastique et évolutif. Il nous semble probable que l'intervention des faux bourdons joue un rôle analogue et entretient la perpétuité de la triple évolution, qui aboutit à la fois à produire trois sortes d'insectes, comme un arbre à trois rameaux dont chacun aurait des feuilles de forme différente. Il faudrait mieux connaître les mystères de la génération pour expliquer entièrement l'instinct des neutres, mais il y a là, sans doute, un rythme de la vie, une ondulation à travers l'espace et le temps : la loi d'hérédité et d'évolution y est extrêmement compliquée, mais elle y subsiste.

On a tiré une autre objection de certains instincts qui semblent, dès le début, nécessaires à la conservation de l'espèce, et qui, en conséquence, n'auraient pu se produire par une adaptation graduelle. — Comment, demandent M. Fabre et M. Janet, un insecte peut-il entasser des provisions pour un petit qu'il ne verra pas éclore et qui mourrait sans ces provisions? Ne faut-il pas ici un instinct « parfait *dès l'origine ?* » — Nous ne saurions admettre cette nécessité. Prenons un exemple. Un hyménoptère porte-aiguillons observé par M. Fabre, le *bombex indica,* dépose un œuf dans une

chambre à provisions qu'il a construite et où l'embryon se développe très vite ; l'insecte rend alors visite, chaque jour, au petit vivant, et lui apporte des larves paralysées par son aiguillon. Supposez maintenant qu'un retard survienne accidentellement dans l'époque de l'éclosion de l'œuf : pour obéir à l'instinct primitif, l'hyménoptère continuera d'apporter chaque jour une larve, comme si l'œuf était éclos, et il se trouvera avoir entassé ainsi une provision de larves. Il pourra même ne pas voir son petit éclore. Que ce retard d'éclosion se transmette ensuite par hérédité, concurremment avec l'instinct d'apporter des larves, vous aurez alors des insectes faisant des provisions pour des larves qu'ils ne verront pas naître. C'est précisément ce qui a lieu chez un autre hyménoptère porte-aiguillons, l'*odyneras*, qui construit une chambre à provisions et la remplit de larves paralysées pour l'usage de petits qu'il ne verra pas éclore. Telle est l'explication que nous proposerions, pour notre part, de la merveille qui semble inexplicable à MM. Fabre et Janet.

Chez certains insectes, comme les *pompiles*, les mères ont un genre de vie profondément différent de leurs petits, car elles-mêmes sont herbivores et leurs petits sont carnivores. Elles ne peuvent donc point, par leur propre exemple, présumer ce qui conviendra à leurs enfans. Recourra-t-on ici à l'habitude héréditaire? demande M. Janet. — « Non, répond-il : il a fallu que cet instinct fut encore parfait dès l'origine, et il n'est pas susceptible de degrés : une espèce qui n'aurait pas eu cet instinct précisément tel qu'il est n'aurait pas subsisté, puisque, les petits étant carnivores, il leur faut absolument une nourriture animale toute prête quand ils viendront au monde (1). » — Mais, répondrons-nous à notre tour, rien ne prouve que l'espèce ait eu besoin, à l'origine, d'un instinct « parfait et sans degrés, » ni que les larves aient toujours été exclusivement carnivores. Il est possible que certaines larves déposées accidentellement près de la chair aient réussi et grossi mieux que les autres, que leur espèce ait ainsi survécu et que leur constitution se soit adaptée à ce genre de nourriture d'une manière de plus en plus exclusive. Enfin, demander l'explication en détail de chaque instinct, c'est demander quelque chose d'exorbitant, comme si on voulait rendre compte par le menu de tous les mythes des religions antiques, ou déduire, de l'impossibilité d'une complète explication le caractère surnaturel de ces religions.

Différens hyménoptères manifestent des instincts que M. Romanes considère comme les plus remarquables du monde. M. G.-H. Fabre, qui les a le premier observés, les croit inexplicables par l'hé-

(1) *Les Causes finales.*

rédité des habitudes. Ce sont les insectes porte-aiguillons de la tribu des sphex. Leur larve ne s'accommode que de chair fraîche ; il faut donc mettre à sa portée un gibier qui reste vivant, mais incapable de lui nuire. La solution du problème consiste à paralyser la victime sans la tuer, ce qui ne peut se faire qu'en piquant ou en comprimant certains centres nerveux. L'ammophile, par exemple, nourrit sa larve d'un ver gris de belle taille qui, au lieu de se laisser dévorer, dévorerait lui-même cette larve s'il n'était paralysé. L'ammophile procède à l'opération paralysatrice, dit M. Fabre, « en anatomiste et en physiologiste consommé. » Sa proie saisie, neuf coups d'aiguillons sur les neuf centres nerveux du corps font l'affaire ; pas un de plus, pas un de moins. Reste le cerveau. Ici, l'insecte ne joue plus du stylet : le coup serait mortel. « Il se contente de mâchonner légèrement la tête du ver gris jusqu'à ce que la pression ait donné le résultat voulu. » D'autres espèces de sphex choisissent des araignées, des scarabées, des grillons. Pour l'araignée, l'instinct est plus facile à expliquer : le sphex donne une seule piqûre au grand ganglion, où se trouve rassemblée la majeure partie de la substance nerveuse. Il n'est pas étonnant que ce ganglion ait attiré l'attention de l'insecte et que l'habitude de le piquer se soit à la fin transmise : les grands centres nerveux de l'araignée et l'aiguillon du sphex se trouvent précisément tous deux sur la ligne médiane de l'un et de l'autre animal, et leur rencontre était probable. Pour le scarabée, M. Fabre remarque lui-même que le seul point vulnérable de son enveloppe dure est précisément l'articulation où le sphex glisse son aiguillon : la découverte du défaut de la cuirasse a donc pu s'enregistrer dans l'organisme du sphex et devenir une habitude héréditaire. Mais le cas vraiment extraordinaire, c'est celui des chenilles et des vers piqués à chacun de leurs segmens. « Je dois en toute sincérité, dit M. Romanes, avouer que je regarde ce cas comme l'un des plus embarrassans de ceux que l'on connaît. » M. Romanes s'entretint de ce problème avec Darwin dans la dernière année de sa vie, et Darwin lui adressa ensuite cette lettre : « J'ai réfléchi au *pompilius* et à ses congénères. Ces abeilles manifestent tant d'intelligence dans leur manière de faire, qu'il ne me semble pas impossible que les ancêtres du pompilius aient primitivement piqué les chenilles, les araignées, etc., en un point *quelconque* du corps ; dans la suite ils auront remarqué, grâce à leur intelligence, que, s'ils les piquaient en un point déterminé, entre certains segmens, sur la face ventrale, leur victime était paralysée aussitôt (1). » — « Il ne me semble pas incroyable,

(1) Les points convenables pour la piqûre sont d'ailleurs propres à attirer l'attention et sur une ligne très visible.

continue Darwin, que cet acte soit devenu instinctif, c'est-à-dire que le souvenir s'en soit transmis d'une génération à l'autre. Il ne semble pas nécessaire, d'ailleurs, de supposer que, lorsque le pompilius piqua le ganglion de sa victime, il avait l'*intention* de conserver longtemps sa victime vivante, ou qu'il *savait* que cela arriverait. Le développement des larves a pu être modifié ultérieurement par suite de ce que la proie était à moitié morte, au lieu de l'être totalement, ce qui eût nécessité un bien plus grand nombre de piqûres. » Cette réponse de Darwin nous semble admirablement esquisser la voie où pourra se trouver une explication : c'est seulement par une accommodation progressive que l'instinct des sphex a pris une forme si précise, si infaillible, si semblable en apparence à un procédé scientifique. Ce qu'on peut conclure, c'est qu'il y a là autre chose que du pur automatisme, autre chose aussi que de l'intelligence réfléchie, mais que les deux élémens combinés, sous l'action et la direction constante de l'appétit, ont pu produire à la longue les merveilles qui nous étonnent.

Une dernière objection consiste à prétendre que, chez les animaux, les actes qui auraient donné naissance à l'hérédité n'ont pu être que des actes simplement accidentels, qui ne pouvaient par conséquent laisser dans l'organisme des traces héréditaires. Par exemple, Darwin explique l'instinct du coucou d'Europe, si différent de celui du coucou d'Amérique, par ce fait accidentel que des femelles ont pondu leurs œufs dans le nid d'autres oiseaux et que les oisillons, devenus vigoureux, en ont tiré un avantage. Mais comment comprendre que le fait de déposer ses œufs dans un autre nid soit devenu héréditaire? Autre chose, objecte-t-on, est une modification d'organe, autre chose est une modification d'instinct. « La première, si légère, si superficielle qu'elle soit, fût-ce la couleur d'un plumage, est permanente et dure toute la vie : elle s'imprime d'une manière durable à l'organisme, et l'on conçoit qu'elle se transmette par l'hérédité ; mais un instinct n'est autre chose qu'une série d'*actes* donnés (1). » — Parler ainsi, c'est oublier que toute *action* peut s'enregistrer dans l'organisme, comme la mémoire en est la preuve. Cet enregistrement est même d'autant plus facile et d'autant plus durable que l'organisme est moins compliqué, la mémoire moins étendue et moins riche. Voyez l'enfant en bas âge, il suffit qu'il ait fait ou dit une chose une seule fois pour qu'il la répète à satiété : pour l'enfant et pour l'animal, une fois est coutume. Je connais un petit enfant qui, passant sous un pont de chemin de fer, pensa par hasard à un cheval de bois qu'on lui avait donné et dit : « Mon cheval ; » depuis ce temps, il ne passe

(1) M. Janet, *les Causes finales*, p. 406.

pas une fois sous un pont quelconque sans dire : « Mon cheval. » L'enfant et l'animal se répètent eux-mêmes, s'imitent indéfiniment et imitent les autres : tout tend à devenir chez eux manie et tic. La chose est d'autant plus frappante que l'enfant est plus jeune et a le cerveau plus vide. On sait que, si un enfant a pris une fois le sein de sa mère, il devient bien plus difficile de l'élever au biberon. Si on l'a bercé une fois pour l'endormir, il veut être bercé toujours. M. Romanes rapporte qu'une larve, ayant vécu quelque temps d'une espèce de plante, mourut plutôt que de manger d'une autre espèce, qu'elle eût pourtant parfaitement acceptée si elle l'eût rencontrée dès le début. L'animal est routinier, sa religion est traditionaliste et ritualiste. Il y a des idiots qui ont une faculté d'enregistrement machinal tellement grande qu'il leur suffit, comme on sait, de lire une page sans la comprendre pour la répéter ensuite d'un bout à l'autre. Qu'une femelle de coucou soit allée pondre une fois dans le nid d'autrui, elle n'aura pas manqué de recommencer, et cette action aura dû s'enregistrer dans sa tête avec autant de netteté que l'effigie d'une pièce de monnaie frappée par le balancier sur une surface rase. L'imitation machinale de soi-même, et aussi l'imitation d'autrui, ont dû jouer ainsi un grand rôle dans la formation des instincts. On ne saurait donc se représenter une « action, » surtout une action aussi importante que celle de pondre (qui assure la perpétuité de l'espèce), comme une petite ride sur l'eau aussitôt effacée que produite. Même les actions « accidentelles » peuvent devenir habituelles, puis héréditaires. M. Galton cite l'exemple d'un personnage sujet à une habitude étrange : lorsqu'il était étendu sur le dos dans son lit et profondément endormi, il élevait le bras droit lentement au-dessus de son visage jusqu'au niveau du front, puis le laissait retomber lourdement sur son nez. Son fils et une fille de ce fils héritèrent du même tic. Nous ne saurions admettre qu'on trace *a priori* des limites au pouvoir enregistreur et reproducteur de l'hérédité, quand celui d'un simple téléphone est déja si remarquable. D'ailleurs, où aboutissent toutes ces objections? Faut-il dire que c'est Dieu qui, par un *fiat* spécial, a ordonné au coucou d'Europe, mais non à celui d'Amérique, de pondre dans le nid des autres oiseaux et de jeter ensuite hors du nid ses frères adoptifs pour la plus grande gloire des causes finales? S'il n'y a pas là intervention divine, il faut bien que l'instinct du coucou soit le produit des circonstances et de l'hérédité. Il ne s'agit pas plus d'expliquer dans le détail tous les instincts que d'expliquer dans le détail la forme de tous les organes : il suffit de comprendre qu'avec plus de renseignemens historiques et physiologiques tout deviendrait explicable.

Nous pouvons conclure des considérations précédentes que les

instincts sont des variations de l'appétit produites en partie par le mécanisme et la sélection naturelle, en partie par la réaction de l'être sensible et intelligent. L'histoire mentale des animaux a trois momens. D'abord la sensibilité est obscure encore, l'appétit est sourd, ayant à peine conscience de soi : c'est le premier degré. Puis, réagissant contre le monde extérieur, l'appétit prend la forme du mécanisme, s'encadre dans ses actes, se cristallise pour ainsi dire dans les instincts : c'est le deuxième moment. Mais le mécanisme, chez les espèces supérieures et surtout chez l'homme, tend à se transformer, à se rendre lui-même mobile et progressif. Dans l'espèce humaine, à côté des instincts qui ont pour objet l'intérêt, soit de l'humanité, soit de la race, soit de la nation, il y a un instinct qui pousse chaque individu à se faire une personnalité. Là est le point où l'instinct se retourne en quelque sorte contre lui-même, finit par se réduire de plus en plus, s'absorber dans la puissance intellectuelle, essentiellement mobile et progressive. Dès lors, nous ne saurions supposer dans les siècles à venir, avec M. Herzen, une sorte d'ère paradisiaque où l'homme aurait acquis une somme d'instinct qui rendrait la raison inutile, où il calculerait comme il digère, où il philosopherait comme il dort, où les opérateurs et les praticiens auraient la sûreté anatomique de l'ammophile, les navigateurs l'instinct de direction qu'a l'abeille. Tandis que, chez les animaux, l'espèce ne semble songer qu'à l'espèce, dans l'humanité l'espèce songe à l'individu : à mesure que l'espèce se développe, l'individu se développe ; aussi il tend de plus en plus à être lui-même, et l'instinct qu'il transmet à ses descendans est précisément la tendance à une *individualité progressive*. En un mot, peut-on dire, tandis que le désir de vivre et de jouir enracine de plus en plus dans l'animal l'instinct mécanique, il pousse de plus en plus les hommes à agir par d'autres raisons que par le mécanisme fixe de l'instinct ; la conscience réfléchie s'accroît, les lois mêmes de l'espèce tendent à rendre à l'individu la personnalité ; ce que la race humaine transmet à l'individu, c'est un esprit d'initiative qui le délivre partiellement des fatalités de race pesant sur lui. L'intelligence, en ses lois essentielles, devient elle-même un instinct supérieur, une adaptation supérieure à un milieu plus large et universel. La formation d'une conclusion logique dans un esprit intelligent, lorsque les prémisses sont clairement posées, est devenue, dit M. Maudsley, tout comme la natation d'un canard jeté à l'eau, une nécessité instinctive. Ce qui, *vu objectivement*, apparaît comme une nécessité *mécanique*, devient *subjectivement* une nécessité *logique*, selon la remarque de M. Wundt. Le logique, en d'autres termes, est le dessous du mécanisme, et le mécanisme est du logique retourné. Mais il y a cette différence que,

dans le logique proprement dit, l'opération est consciente de soi et de ses raisons ; le mécanisme, au contraire, est de la logique qui ne se voit pas fonctionner. Nous ajouterons que, sous le logique comme sous le mécanique, il y a quelque chose de plus fondamental : l'appétit, avec ses *émotions* entraînant des *mouvemens* appropriés ; fuir la douleur et chercher le plaisir, voilà la logique primitive qui a précédé tous les raisonnemens et aussi, sans doute, tous les mécanismes.

IX.

Non-seulement les instincts ne sont pas nés des mouvemens réflexes automatiques, comme le croient MM. Spencer, Huxley, Maudsley, Sergi, Ribot, Richet, etc. ; mais nous allons voir que ce sont les mouvemens réflexes, au contraire, qui sont nés de l'instinct ou de l'appétit. Les mouvemens réflexes sont les résidus d'un ensemble d'actions qui avait eu d'abord pour ressort un appétit accompagné d'une émotion plus ou moins confuse, comme la faim, la soif, la sensation de heurt, celle de chaleur ou de froid, etc. ; ces mouvemens automatiques sont les effets en quelque sorte refroidis de l'émotion ; ce sont des directions de l'appétit devenues stables et mécaniques. Voici, selon nous, comment cette conversion rétrograde a pu se produire.

Tout mouvement produit par l'appétit conscient, comme le recul de la jambe devant le feu, renferme trois termes : excitation sensitive, émotion et réaction motrice causée par le désir ou l'aversion. Obscurcissez de plus en plus l'élément de l'émotion, si bien qu'il ne reste dans la conscience qu'une perception sensitive très rapide suivie d'un mouvement très rapide : vous aurez des *réflexes* demi-consciens, à la fois psychologiques et physiologiques, comme la toux, l'éternuement, le clignement périodique des yeux. Là, pourtant, le sentiment agréable ou désagréable n'est pas encore complètement disparu : on sent bien pourquoi on tousse, pourquoi on éternue ; on sent moins pourquoi on cligne des yeux, à moins qu'on n'ait retenu volontairement la paupière immobile assez longtemps pour éprouver le picotement ou la fatigue. Faites maintenant un pas de plus. Supprimez ces restes de sentiment pénible, supprimez même de la conscience le premier temps du réflexe : excitation *sensitive*, et le troisième : désir ou aversion précédant le mouvement ; vous aurez alors le réflexe purement physiologique, sans élément psychique. Les mouvemens rythmiques de la respiration sont encore sur la limite des deux domaines : en y faisant la

moindre attention, nous avons encore conscience de ces mouvemens et, par la volonté, nous pouvons de nouveau nous en emparer, les suspendre ou les précipiter. Le cœur, lui, ne fait sentir ses battemens que dans les cas d'exaltation; mais, à l'origine, chaque battement devait être distinct pour la conscience. Il est probable qu'il a encore aujourd'hui son effet dans la conscience générale : quand le cœur cesse de battre, il se produit un sentiment de danger, de soustraction, de perte menaçante; quelque chose manque donc à l'état normal de notre conscience. Enfin les mouvemens du cœur, chez certaines personnes, peuvent être soumis à la volonté : il est des hommes qui suspendent à leur gré les battemens de leur cœur, comme il est des femmes qui pleurent à volonté. Tous ces faits montrent que les « réflexes physiologiques, » — c'est-à-dire ceux qui sont organisés de manière à assurer la préservation de l'individu ou de l'espèce sans que l'individu lui-même y songe aujourd'hui et soit même averti de ces mouvemens, — tiennent cependant encore par des liens ténus à la sensibilité, à l'appétit, à la volonté ; et ces liens, parfois, chez certains individus ou dans certaines circonstances, se resserrent ou se renouent.

Au reste, les premiers rudimens des fonctions cardiaques et respiratoires, tels qu'ils se rencontrent chez les animaux inférieurs, sont des mouvemens qui s'accomplissent non point avec une constance automatique, comme chez nous, mais à des intervalles plus ou moins réguliers. Ils ont lieu, selon Wundt, « sous l'influence directe de certains instincts nutritifs ; » or les instincts nutritifs, qui sont l'origine de tous les autres, sont les types mêmes de l'appétit : ce sont des mouvemens provoqués par des émotions plus ou moins vagues de malaise ou d'aise, en vue d'une fin qui, pour n'être pas *pensée*, n'est pas moins *cherchée :* suppression de la peine et accroissement du plaisir.

Une autre considération confirme les précédentes : c'est que, chez les animaux inférieurs, ce ne sont pas des réflexes de nature exclusivement automatique qui constituent les premiers mouvemens corporels ; ce sont, au contraire, les mouvemens appétitifs et volontaires. Chez les êtres les plus infimes, dit Wundt, — par exemple les protozoaires, les calentérés, les vers, — les mouvemens corporels de caractère automatique et proprement réflexe sont postérieurs en date; aussi offrent-ils chez ces animaux un degré de développement inférieur aux actes qui témoignent d'une sensation ou même d'une représentation, d'une impulsion instinctive accompagnée d'un sentiment sourd.

Ce qui a fait croire aux partisans de l'automatisme que la genèse des réflexes est indépendante de l'instinct et de cette réaction men-

tale qu'on nomme appétit, c'est qu'aujourd'hui l'appétit trouve à son service, chez les animaux supérieurs, des réflexes tout organisés, qui semblent mis à sa disposition comme des instrumens indépendans de la volonté. Mais ces réflexes compliqués et perfectionnés sont les résultats d'une longue évolution. De plus, ces réflexes compliqués ne se rencontrent que chez les animaux supérieurs, qui manifestent en même temps des appétits plus distincts et plus variés; le développement des réflexes va donc de pair avec celui des impulsions de l'appétit, comme si les mêmes aptitudes à manifester des appétits de toutes sortes avaient été les conditions de l'organisation des réflexes. Enfin, selon la remarque de Wundt, « les réflexes que nous apercevons chez l'animal décapité sont les mêmes mouvemens que nous rencontrons, seulement mieux ordonnés, dans les actions volontaires des individus de son espèce; » ce sont donc bien des effets mécaniques de la volonté qui subsistent jusque après la mort. De cette évolution des réflexes dans l'espèce nous pouvons conclure, avec Wundt, que les actions volontaires (c'est-à-dire, en somme, appétitives) n'ont pas eu pour origine les réflexes, mais, tout au contraire, que les actions réflexes sont des actions volontaires devenues mécaniques, grâce aux modifications qu'elles ont imprimées peu à peu dans l'organisation héréditaire.

Nous devons donc intervertir l'ordre des explications psychologiques qu'on a voulu tirer des mouvemens réflexes : avec du pur mécanisme on ne fera jamais ni de la pensée, ni du plaisir ou de la douleur, ni du désir ou de l'instinct; mais, inversement, avec les effets habituels et héréditaires de l'appétit, du plaisir et de la douleur, on peut expliquer le mécanisme même et l'automatisme. Les partisans à outrance des réflexes confondent l'effet avec la cause et veulent faire sortir le plus du moins; l'être vivant ne sort pas du squelette, le squelette vient de l'être vivant. Au lieu de dire avec MM. Spencer, Maudsley et Ribot, que la représentation intellectuelle, l'émotion et l'appétition sont le pur « reflet » des mouvemens physiologiques, il faut dire que les mouvemens physiologiques sont la manifestation extérieure, le prolongement, le côté objectif des changemens internes.

Si nous voulions étendre plus loin encore l'induction, nous dirions : ce ne sont pas les seuls mouvemens des êtres animés qui supposent, comme ressort intérieur, au moins un rudiment d'*émotion* infinitésimale; mais tous les mouvemens, jusque dans le règne inorganique, sont soumis à la même loi. Les mouvemens, en effet, suivent toujours ce qu'on appelle « la ligne de la moindre résistance, « et le métaphysicien, pour interpréter ce fait, ne peut que raisonner

par analogie avec ce qui se passe en nous-mêmes ; or, la ligne de la moindre résistance, en nous, c'est la ligne de la moindre peine ; en dehors de nous, le métaphysicien ne peut donc se représenter la force intime qui produit le mouvement que comme une activité tendant à se déployer avec le moins de peine possible. Cette activité est précisément ce que les philosophes appellent l'appétit ou la volonté primordiale, c'est-à-dire le désir non raisonné et inintelligent, quoique accompagné d'une émotion plus ou moins sourde. Si on rejette l'antique hypothèse de créations vraiment spéciales et successives, qui auraient introduit miraculeusement dans le monde d'abord une matière tout insensible, puis des êtres sentans avec des organes spéciaux et des instincts spéciaux, on est bien obligé d'admettre que, dans les moindres particules de la matière prétendue inerte, il y a encore l'embryon de la vie, le germe de la sensibilité et de l'instinct, une *émotion* élémentaire qui est la vraie raison de l'*impulsion motrice*. Aussi, en face des savans qui, par une tendance toute matérialiste, veulent ramener l'ordre mental à un mécanisme d'automate, on commence à voir d'autres savans, dont le nombre s'accroîtra chaque jour, rétablir l'élément d'ordre mental parmi les principes mêmes de l'évolution universelle et de l'universel mécanisme. On reviendra un jour à la pensée qu'Aristote avait exprimée en une de ses formules brèves et profondes : « Tout mouvement est une sorte d'appétit. » De même que la production ou la circulation du mouvement dans l'univers est inintelligible sans une activité universelle, cette activité même est pour nous inintelligible sans une sensibilité universelle. Il n'y a donc « rien de mort dans la nature, » comme le disait encore l'Aristote du XVIIe siècle, Leibniz. Tout se fait par voie mécanique, mais tout se fait en même temps, si on peut parler ainsi, par voie sensitive et instinctive. Il n'y a point, d'un côté, un esprit sentant, de l'autre, une matière absolument insensible qui cependant pourrait être sentie. Non ; si ma main sent l'instrument de musique qu'elle touche et presse pour en tirer toute sorte de sons, c'est que cet instrument même, cet organe fabriqué par l'art humain aurait pu, dans de certaines conditions naturelles et à travers des transformations moins superficielles, devenir ma main.

ALFRED FOUILLÉE.

LES

ALIÉNÉS A L'ÉTRANGER ET EN FRANCE

I.

LES ALIÉNÉS A L'ÉTRANGER.

I. Rapports de M. Théophile Roussel, sénateur, à la commission du sénat, 2 vol. in-4°. — II. Rapport de M. le docteur Foville sur la législation des aliénés en Angleterre et en Écosse. — III. Maudsley, *le Crime et la Folie.* — IV. Docteur Bucknill, *Recherches sur la meilleure classification et le traitement des aliénés criminels.* — V. Docteur Motet, *Broadmoor, Criminal Lunatics Asylum.* — VI. G. Harrison, *Chapitres sur la science sociale.* — VII. Docteur Lunier, *De l'Aliénation mentale en Suisse; Annales médico-psychologiques.* — VIII. Docteur Flamm, *Etudes sur les colonies d'aliénés d'Allemagne.*

Il en est un peu de certaines lois comme de ces tapisseries que les femmes du monde entreprennent à leurs momens perdus, laissent de côté, continuent à la campagne après les avoir abandonnées pendant un hiver, que mille circonstances empêchent de terminer : un voyage, une maladie, le désir de modifier le dessin, la nonchalance, l'oubli. Ainsi de ces projets que les commissions parlementaires et extra-parlementaires se passent et repassent indéfiniment, grossis de tous les contre-projets et rapports qu'ils traînent après chaque épreuve, embarrassés des utopies des ardens, des réclames des charlatans de popularité, des objections des consciencieux et des timides, allant d'une enquête administrative à une société de législation, ballottés entre un congrès médical et les cours d'appel, relégués dans ces fameux cartons ministériels, sortes de

LA

PHILOSOPHIE DE PASCAL

On a cherché à prouver par des passages détachés des *Pensées* de Pascal, c'est-à-dire d'une apologie du christianisme qu'il a laissée à l'état d'ébauche, qu'immolant la raison à la foi, il a nié qu'aucune philosophie fût possible. Je me propose de montrer, non, comme d'autres me paraissent l'avoir fait avec succès, que Pascal n'a pas été un sceptique, mais qu'on trouve dans ses *Pensées*, si ce n'est un système comparable pour l'étendue et pour le détail à ceux d'un Descartes, d'un Spinoza, d'un Malebranche ou d'un Leibniz, du moins des idées qui constituent les principes d'une véritable philosophie. Je me propose de montrer également que ces idées sont avec les croyances de Pascal dans un parfait accord, et qu'on n'a pas sujet d'en être surpris, parce qu'il n'en est point de plus propres à mettre en harmonie et même à unir intimement, dans leurs parties les plus élevées, le christianisme et la philosophie.

Pour faire comprendre le point de vue où Pascal s'est placé, quelques mots d'introduction historique me semblent nécessaires.

I.

La philosophie a toujours aspiré à pénétrer tout et à tout embrasser. Au lieu de s'en tenir, comme les différentes sciences particulières, au détail de telles ou telles apparences, elle voudrait pour toutes choses aller au fond, parvenir jusque aux causes premières. Non contente des explications desquelles sont susceptibles telles ou telles manières d'être, elle cherche, pour tous les êtres, ce qui est leur être même et ce qui en rend raison.

Ceux qui fondèrent la philosophie crurent tout expliquer au moyen de quelque substance physique, eau, air ou feu, prenant successivement toutes les formes. D'autres vinrent, qui pensèrent que, pour fonder la science, il fallait des principes supérieurs à la sphère des sens et même de l'imagination, et que connaissait la seule intelligence. Frappés, d'ailleurs, de tout ce qu'expliquaient de la nature les mathématiques, alors naissantes, où, comme a dit Descartes, se mêle à l'imagination, qui tient encore des sens, l'entendement, les Pythagoriciens et les Platoniciens crurent trouver les dernières raisons des choses dans les nombres et dans l'unité à laquelle ils se réduisent; dans les nombres ou dans les idées, de nature analogue, réductibles au même principe, en lesquelles l'entendement, non sans l'aide, encore, de l'imagination, enserre et ordonne les objets.

Les Pythagoriciens et les Platoniciens passaient ainsi de la matérialité, dont s'étaient contentés, au moins en apparence, leurs prédécesseurs (qui, à vrai dire, n'étaient pas sans y mêler un principe d'ordre et d'union), à un monde immatériel, mais tout fait de contours vides, monde d'abstractions, sans rien de substantiel et de vital. Comment trouver là quelque chose de semblable à ce dieu qu'imaginaient pourtant les Pythagoriciens, et dont la respiration, pénétrant partout, entretenait, disaient-ils, l'universelle existence?

Les Grecs paraissent avoir toujours cru que les barbares, d'esprit moins raffiné qu'eux, avaient un sens plus profond des principes. C'était à un montagnard thrace, prêtre inspiré d'un dieu, qu'ils rapportaient l'origine de la science et de la sagesse. Un élève de Platon, mais dont le lieu de naissance était peu éloigné des contrées où la fable avait placé Orphée, et qui devait faire l'éducation du futur roi de Macédoine, moins disposé que ses condisciples à se contenter des subtilités helléniques, étudiant de près la nature ainsi que l'humanité, plutôt que les mathématiques, et voyant que tout y était mouvement, il lui apparut que l'essence des choses devait être l'énergie, d'où le mouvement suivait, et que c'était là aussi le bien dont tout était avide. Au sommet de l'univers, une énergie absolue, ayant sa fin comme son principe en elle seule, intelligence pure, veillant éternellement dans la vive intuition de soi-même, telle était la cause suprême, ou Dieu, à qui le monde était suspendu, aspirant sans cesse à approcher de sa perfection. Au-dessous, à tous les étages de la nature, des énergies relatives, incomplètes, décroissant, de degrés en degrés, jusqu'à cet état de simple puissance sans action, ou de virtualité inerte en laquelle se résout ce qu'on appelle, par opposition aux formes qu'elle revêt, la matière.

Estimant à ce point dans l'univers l'énergie, Aristote sut appré-

cier aussi chez l'homme la liberté du vouloir, dont les partisans des nombres et des idées avaient fait peu d'état. Jusque dans les passions, où ceux-ci n'avaient rien vu qui ne s'opposât à la tranquillité d'âme, en laquelle seule ils plaçaient la perfection et le bonheur, il sut apercevoir un fond d'activité par où elles fournissaient à la vertu sa substance.

Si donc les Pythagoriciens et les Platoniciens avaient eu raison de chercher les principes au-dessus de l'horizon de la nature, où s'étaient presque entièrement confinés leurs prédécesseurs, ils avaient eu tort de s'arrêter comme au milieu du chemin qu'ils avaient ouvert. Ils croyaient atteindre aux causes premières : ils s'en tenaient à des choses de second ordre, participant encore de l'inerte et passive matérialité. Ils croyaient s'élever de la région des sens à celle où brille la pure intelligence : ils en restaient à la région moyenne où travaille, sur des données de la sensibilité et de l'imagination, le raisonnement. Leibniz a dit : les principes des mathématiques et ceux du matérialisme sont les mêmes. Ils sont les mêmes, et semblablement ceux d'un idéalisme qui cherche les raisons des choses dans les notions générales, sur lesquelles s'exerce, non sans le concours encore de l'imagination, l'entendement; ces notions, en effet, étant abstraites des réalités, qui sont autant d'individus, plus elles sont générales, plus elles s'éloignent de l'existence réelle; et de la sorte, dit le grand aristotélicien du XVIe siècle, Cesalpini, tandis qu'on s'imagine, par les degrés successifs de la généralisation, avancer de plus en plus dans l'être, on tend de plus en plus au rien. On se rapproche ainsi, en croyant s'éloigner du matérialisme, du nihilisme auquel, rigoureusement analysé, il se réduit.

D'où vient l'illusion qui fait ainsi tourner le dos au but que pourtant on se propose, et descendre alors qu'on veut monter? Elle vient de ce que l'entendement assimile à l'unité réelle et naturelle, que donne aux réalités l'action qui les fait être, l'unité factice et artificielle par laquelle, en formant ses idées, il l'imite. Cette unité factice est celle des genres et des espèces, qu'on a réunis, dans l'École, sous la dénomination d'universaux. L'entendement, donc, prenant pour simple ce qu'il a, comme l'explique Descartes, composé, fait de ses créations, signes de ce qu'il abstrait des choses, des choses aussi, sans s'apercevoir qu'il y met du sien à proportion qu'y diminue la réalité, en sorte que sous sa plus parfaite généralisation se cache le plus parfait vide.

Le monde logique, tel par exemple que le constitue l'idéalisme hégélien, offre, pourrait-on dire, une image renversée du monde réel.

C'est ce dont Hegel avait, du reste, lui-même la conscience, puisque, pour bâtir son système, il lui donnait pour base l'identité du pur être, sans rien de plus, avec le pur néant.

La cause première de l'erreur qu'Aristote vient redresser, en fondant la métaphysique, c'est donc que jusqu'alors on ne s'est fait de l'être, qu'il s'agit d'expliquer, qu'une idée confuse, en prenant pour existant véritablement ce qui n'existe qu'en un sens dérivé et impropre. Cela seul est véritablement qui est en soi seul : c'est ce qu'on nomme substance ; les accidens d'une substance, attributs qu'expriment dans le langage les adjectifs, ne sont qu'en elle, et hors d'elle ne sont pas, sinon dans des idées et des mots. En conséquence, la première chose qu'on doive faire dans la recherche des premiers principes est de distinguer les genres de l'être ou catégories. Le premier résultat de ce travail est de séparer de la catégorie principale, c'est-à-dire des substances, êtres proprement dits, les catégories secondaires qui contiennent les simples attributs ou accidens. Cette séparation fait voir aussitôt combien a été grande l'erreur de ceux qui ont cherché dans la quantité, que représentent les nombres, l'explication de l'être.

Ce qui a causé cette erreur, c'est encore une illusion de la pensée, qui lui est naturelle, et qui résulte du besoin qu'elle éprouve, dans la condition où nous sommes, du concours de l'imagination, toute voisine des sens, à laquelle ressortit la quantité. Suivant une importante remarque d'un philosophe français du commencement de ce siècle, nous ne nous faisons d'une qualité une notion distincte et précise, donnant lieu à science, qu'autant que nous la traduisons en étendue et en nombre. C'est ce dont offrent des exemples le baromètre et le thermomètre, où les espaces que parcourt un liquide nous servent à mesurer le poids de l'air et la chaleur. De là une forte inclination à prendre, comme le fait le matérialisme, pour les choses mêmes, puissances, forces indivisibles, les quantités qui y correspondent et par lesquelles on les estime. C'est l'explication du matérialisme, réduisant aux conditions géométriques et mécaniques des choses, c'est-à-dire à leurs parties imaginables, les choses mêmes.

Pour le dire en passant, c'est parce que Kant a cru, après Hume et Locke, que l'esprit ne saurait rien saisir hors du champ de l'imagination, c'est parce qu'il a conçu la substance, qu'a en vue la métaphysique, comme un substrat d'apparences sensibles, invisible et inaccessible sous ces apparences, mais pourtant de nature analogue (c'est ce qu'il appelle « la chose en soi »), que la métaphysique lui a semblé impossible, et qu'il a considéré l'être comme un objet non de connaissance, mais seulement de croyance. Descartes

pourtant avait montré que l'âme avait d'elle-même une conscience qui en atteignait, non des modes seulement, comme le prétend Kant, et comme l'ont admis avec lui l'école écossaise et ceux qui l'ont suivie, mais bien le fond, conscience qui constituait l'intuition intellectuelle, que Kant, après ses précurseurs, a méconnue. Mais pour raffermir, sur ce fondement inébranlable, contre les assauts de la doctrine des sens et de l'imagination, celle de l'intellect pur, il fallait qu'approfondissant davantage le principe posé par Aristote, on arrivât à comprendre pleinement que substance et énergie sont même chose, et que dans l'action se fait voir à l'esprit qui réfléchit sur soi l'être même.

Quoi qu'il en soit, tant s'en faut qu'on puisse, comme le pythagorisme et le platonisme le firent, ou tendirent à le faire, confondre avec l'être, objet tout intelligible de pure intuition, la quantité, au moyen de laquelle nous faisons perpétuellement effort pour l'imaginer, qu'au contraire il les faut profondément séparer, l'être étant énergie, action, c'est-à-dire âme, et la quantité, ainsi que l'ont vu et Platon lui-même et Descartes et Leibniz et bien d'autres, se confondant avec l'inerte matière, qui constitue le corps.

Les catégories secondaires ne doivent pas être rangées, au-dessous de la catégorie principale, à un même niveau. Comme le montrèrent et Aristote et les Stoïciens et aussi les Néoplatoniciens, qu'occupa beaucoup, à la suite de ceux-ci, la classification des genres de l'être, c'est presque une même chose qu'un être et sa nature, qu'expriment ses qualités, un être étant une énergie qui se rend connaissable par sa qualité spécifique. La quantité, au contraire, ce qui est, selon l'ordinaire définition, susceptible de plus et de moins, touche de près, Leibniz en fait la remarque, à la simple relation qui, si elle a son fondement dans la réalité, n'est pourtant réelle, à vrai dire, que dans la comparaison qu'institue l'entendement et dans le signe où il la résume. Ainsi la qualité est tout proche de l'être, la quantité en est éloignée. C'est une première et décisive démarche de la philosophie que de l'établir.

Une seconde démarche, non moins importante, est, suivant le fondateur de la théorie des catégories, de distinguer dans la catégorie principale du primordial encore et du secondaire. Il s'y trouve en effet, comme je l'ai tout à l'heure indiqué, de l'être au premier chef, pour ainsi dire ; c'est l'être qui agit de telle sorte que son existence est toute action, à savoir l'intelligence ; ensuite vient ce qui n'est que disposé à agir, et, en troisième lieu, ce qui n'en a encore que le pouvoir. A quoi il faudrait ajouter, avec Leibniz, que nous n'avons plus ici rien de réel ; car ce n'est rien de réel qu'une puissance nue sans aucun effort, ou commencement d'action; c'est

l'idée qu'on se fait d'une matière première, terme imaginaire où tend, de dégradation en dégradation, la décroissance de l'activité. L'être donc, qui remplit la principale des catégories, plonge en quelque façon, par sa partie inférieure, et en même temps la qualité, dont il n'est pas réellement séparable, dans l'inerte et passive matérialité.

Telle est la doctrine qui forme la base de la métaphysique d'Aristote, doctrine d'après laquelle l'existence parfaite, ou absolue, réalité suprême de laquelle dépend tout ce qui est, consiste dans le maximum de l'action, c'est-à-dire dans la pensée, une et simple, se connaissant et se possédant elle-même.

Au moyen âge, dans la solitude des cloîtres et des écoles qui y étaient attachées, loin de la nature et de la société, on dut s'éprendre derechef, sinon de la géométrie et de l'arithmétique, dont on faisait peu d'usage, au moins d'abstractions logiques. Longtemps on y vit régner l'opinion de ceux qu'on appela les réalistes, non parce qu'ils s'attachaient aux réalités véritables, mais au contraire parce qu'ils érigeaient en réalités les notions générales, avec lesquelles s'ourdissent ces toiles d'araignée dont parle Bacon. Réaliser ainsi des abstractions qui ne prennent de consistance que dans des signes où on les résume, c'était, dit Leibniz, prendre la paille des termes pour le grain des choses.

Le nominalisme vint plus tard, le nominalisme, la secte la plus profonde, au gré de Leibniz, enseignant que la réalité des universaux se réduisait aux mots où les incorporait l'entendement. En dépassant ainsi la juste mesure du vrai, le nominalisme, pourtant, préparait cette nouvelle période où l'on allait, reprenant la tradition antique, rentrer en commerce avec la nature et avec la substance supérieure qui est l'esprit. A cette époque, et par cela même que prenaient un nouvel essor les mathématiques qui, du moins, servaient à expliquer en partie le monde physique, la philosophie comprend d'autant mieux ce qui manque à leurs formules, aussi bien qu'à celles de la logique, pour rendre raison entière des choses, et elle se remet en quête, par la métaphysique, de réalités qui y suffisent.

Descartes, démêlant les élémens opposés qui se confondaient au moyen âge sous de vagues généralités, distinguant plus nettement le corps et l'âme, la matière et l'esprit, vint fonder un système par lequel il prétendait se séparer entièrement des erremens incertains du passé. Pourtant c'était abonder encore dans le sens de la véritable philosophie péripatéticienne, sinon de celle qui avait voulu la continuer, que de distinguer, ainsi que le fit Descartes, dans l'unité même de l'esprit, comme étant l'une à l'autre dans le rapport de la passivité à l'activité, l'intelligence et la volonté, et d'attribuer ainsi

à l'élément éminemment actif de la nature spirituelle la supériorité.

Dans cette conception se trouve en germe toute la philosophie de l'auteur des *Pensées*.

II.

Après avoir écrit dans une de ses réponses à Clarke : « Je ne crois pas qu'on ait sujet de dire que les principes mathématiques de la philosophie sont opposés à ceux des matérialistes : au contraire, ils sont les mêmes, » Leibniz ajoutait : « Ce ne sont pas les principes mathématiques, mais les principes métaphysiques qu'il faut opposer à ceux des matérialistes. » Et par les principes métaphysiques, il entendait ceux qui se rapportaient à la nature des âmes et de Dieu, objets, non comme les choses mathématiques, de l'imagination, mais du seul entendement.

Descartes, avant Leibniz, opposait les unes aux autres les choses imaginables et les intelligibles, en faisant de celles-ci seules les objets de la métaphysique.

Pascal oppose aux objets des mathématiques d'autres objets tout différens, qu'il ne réunit pas sous une dénomination commune, qu'il se borne à énumérer et à dépeindre, mais où il est facile de reconnaître ce qu'il aurait pu appeler, si c'eût été le langage de son temps, les choses de nature esthétique et morale; et en même temps il caractérise par des traits précis les facultés de l'esprit auxquelles ressortissent respectivement ces deux sortes d'objets. Aucun autre, en effet, n'a eu une conscience plus nette de la différence des deux ordres de choses et de facultés dont le contraste correspond à celui de la matière et de l'esprit; aucun autre n'a eu de la nature spéciale des deux ordres un sentiment aussi juste et aussi vif, et n'en a aussi bien connu les conséquences.

Pascal, fils d'un habile géomètre et entouré dans son enfance de savans du même genre, avait débuté par la géométrie. La physique l'occupa bientôt, et il commença ainsi à passer des abstractions aux réalités. Jusque-là pourtant il étudiait des choses, non pas encore ces réalités supérieures qui sont les esprits. Les rapports où il entra avec quelques personnages du grand monde l'initièrent à la vie de la cour, cette vie si agitée, vie de tempête, comme il l'a appelée, où il apprit à connaître, parmi tous les mouvemens que s'y donnent les hommes, les ressorts secrets auxquels ils obéissent. La fréquentation de femmes de haute culture dut contribuer pour beaucoup à affiner sa rare intelligence, et un amour digne de lui paraît s'être emparé alors de son cœur : c'est ce dont témoigne le *Discours*, qui a été

retrouvé par M. Cousin, *sur les passions de l'amour*. Enfin les dernières années de sa courte existence appartinrent à la religion, et, après avoir employé, dans les *Provinciales*, à la dégager d'interprétations qui avaient pour but de l'accommoder à la vie mondaine, toutes les ressources de l'art le plus achevé et de la plus chaleureuse éloquence, il finit dans la retraite et dans la pénitence, tout entier à Dieu, seul à seul avec l'infini et l'absolu. A ces quatre phases de sa carrière répondent quatre degrés par lesquels sa pensée s'est élevée, passant peu à peu de choses mortes jusqu'au premier principe, source de toute vie, qui est la vie même.

Il y a, dit Pascal, deux classes de choses très différentes. Les premières sont les figures et les nombres, objets très simples, mais hors de l'usage commun, en sorte qu'il est aisé de les comprendre, difficile seulement « de se tourner de leur côté pour les considérer. » Par ce caractère, Pascal les désigne comme des objets abstraits de la réalité, qui seule est dans le commun usage. Leurs propriétés, ajoute-t-il, dépendantes de peu de principes, sont liées entre elles d'une manière évidente, et il n'y a, pour les connaître, qu'à aller de l'une à l'autre par une déduction non interrompue. C'est ce qui est difficile aux esprits vifs, qui se portent promptement aux extrémités, et se plaisent à en saisir d'emblée les rapports. Ajoutons ici que, comme Descartes, Pascal voit dans les choses mathématiques des objets de l'entendement uni, mêlé à l'imagination. De cette théorie diffère beaucoup celle de Kant, d'après laquelle les propriétés de l'étendue et des nombres ne se connaissent pas par des jugemens de nature logique et rationnelle, mais par des opérations d'une imagination innée, antérieure à l'expérience sensible et qui lui impose des lois, mais qui n'en est pas moins plus rapprochée des sens que de la pensée. C'est d'ailleurs son avis que de jugemens de ce genre se compose uniquement toute véritable connaissance. Telle n'était pas la manière de voir de Descartes, suivant lequel toute science dérivait de l'entendement, pour lequel c'était la perfection des mathématiques que de se dégager le plus possible des conditions de l'imagination et de se servir autant que possible de la raison; et c'est ce qu'il voulait faire lorsque, dans sa *Géométrie*, il transformait l'étendue en nombres, la géométrie en algèbre. C'est que, en étudiant dans la géométrie les propriétés de l'étendue, l'entendement ne faisait, selon lui, qu'appliquer à des objets de l'imagination des principes dérivés d'une source plus haute. Ce fut aussi la pensée et de Pascal et, plus tard, de Leibniz.

Dans la physique, déjà, on a affaire à des réalités. Les phénomènes y dépendent d'un grand nombre de principes différens, et de principes difficiles à saisir; il faut les démêler les uns d'avec

les autres, et faire exactement dans les conséquences la part de chacun. Il ne s'agit plus ici de principes qu'on puisse appeler, dit Pascal, gros ou grossiers, et de déductions rigides; il faut, au lieu de l'esprit géométrique, un esprit de finesse.

A plus forte raison faut-il un esprit de cette sorte lorsqu'il s'agit non plus, comme dans la physique, de qualités sensibles, mais, comme dans le monde social, de qualités morales, c'est-à-dire quand on a affaire à des réalités plus dégagées de la grossière matérialité, ces qualités n'étant autres que celles des esprits. C'est ce que Pascal apprit à pénétrer dans le commerce de ces hommes de culture raffinée, tels que le chevalier de Méré et son ami Miton, qui l'initièrent, alors qu'il était encore plongé dans les sciences mathématiques et physiques, à la variété mouvante des affaires, des divertissemens et des conversations du monde, et jusqu'à ces jeux où tout dépend de chances qu'on ne calcule plus par certitudes inflexibles, mais par probabilités, et qui, pour avoir encore leurs règles, que Méré amenait Pascal à rechercher et à découvrir, n'en sont pas moins bien plus difficiles à discerner et à prévoir.

Dans le monde, où il faut l'apparence au moins de la sympathie, il convient d'effacer devant les autres sa propre individualité. C'est en quoi Miton était particulièrement consommé. Et c'est en quoi on excellait à la cour, où subsistait dans les manières, sinon toujours dans les sentimens et les actions, la tradition de cet antique désintéressement qui avait été ou dû être la noblesse même. La vie du monde, et du plus grand monde, était ainsi comme une préparation à l'amour. Dans l'amour, du moins dans cet amour, le vrai aux yeux de Pascal, qui est, selon son expression, « un attachement de pensée, » c'est, plus que partout ailleurs, d'un esprit de finesse et de délicatesse qu'il est besoin. Et cet esprit, Pascal est amené à lui attribuer encore, à propos de l'amour, la souplesse. L'objet de l'amour est, en effet, la beauté, bien supérieure à tous autres objets, et qui, pour se montrer en des corps, n'en est pas moins, disait un grand peintre contemporain de Pascal, d'essence incorporelle. Cicéron avait dit déjà : « Les contours de l'âme sont plus beaux que ceux du corps. » Et Cicéron était là comme ailleurs l'interprète des Grecs.

Si dans le monde moral en général les choses ne sont pas grossièrement séparées comme dans le physique, mais se tiennent de tout près et même se pénètrent (point d'idée, disait Plotin, en laquelle ne se voient toutes les idées), si chaque détail y est comme imprégné de la totalité, c'est surtout dans les beaux objets, où il n'est point de partie qui ne conspire au reste, que tout vaut par l'accord et la conformité. Là principalement, pour entendre le tout, il faut aller et venir sans arrêt d'une extrémité à l'autre, et sur-

tout des effets sensibles à leur principe intelligible, ce qui exige un perpétuel va-et-vient, des retours et rebroussemens rapides, et, par conséquent, une parfaite souplesse. C'est ce que Pascal indique dans cette phrase du *Discours sur les passions de l'amour* : « Il y a deux sortes d'esprit : l'un géométrique et l'autre que l'on peut appeler de finesse. Le premier a des vues lentes, dures et inflexibles, mais le dernier a une souplesse de pensée qu'il applique en même temps aux diverses parties aimables de ce qu'il aime. Des yeux il va jusqu'au cœur, et par le mouvement du dehors il connaît ce qui se passe au dedans. Quand on a l'un et l'autre esprit tout ensemble (c'était justement le propre de Pascal), que l'amour donne de plaisir! Car on possède à la fois la force et la flexibilité de l'esprit, qui est très nécessaire pour l'éloquence de deux personnes. » Que serait-ce si Pascal eût particulièrement considéré dans la beauté ce qui en est comme l'âme, et qui, par suite, est la propre cause de l'amour, c'est-à-dire la grâce? La grâce, qui est toute souplesse et flexibilité, et, conséquemment, aussi différente que possible de la roideur géométrique. Alors surtout, pour définir l'esprit capable de la comprendre, il eût noté en cet esprit, comme en étant un caractère essentiel, cette facilité infinie d'ondoyer en tout sens sans effort et de se jouer en toute sorte de plis et de replis que figure le serpentement des choses vivantes (*serpeggiamento*), dont se sont tant occupés et qu'ont su si bien rendre Léonard de Vinci, Michel-Ange et le Corrège.

C'est encore une perfection que Pascal attribue à son « esprit de finesse » que de voir les choses « d'une seule vue. » Rien de plus opposé à la marche déductive de l'esprit géométrique. Mais c'est si bien une perfection que le géomètre lui-même doit toujours chercher à s'en rapprocher. Pour Descartes, c'était une imperfection de notre esprit, conséquence de son commerce avec le temps, d'avoir besoin, pour saisir les rapports, après en avoir parcouru successivement les élémens, de la mémoire. L'enchaînement des déductions n'avait pour objet que de joindre les principes avec les conséquences. Pour amener l'entendement à la perception claire de leur union, il fallait s'exercer à parcourir la série des conséquences de plus en plus rapidement, jusqu'à ce qu'on en vînt à réunir dans une appréhension d'un instant le commencement et la fin.

De plus, Descartes, que précéda en cela encore Aristote, définit la géométrie une science non-seulement de la mesure, mais de l'ordre. Dans le raisonnement en général, on réunit des idées contenues l'une en l'autre par une idée de capacité moyenne : en mathématiques, où l'on cherche, de plus, la mesure exacte, cette mesure s'ob-

tient par la comparaison de deux termes à un troisième qu'on prend pour moyen, ce qui donne lieu à la constitution d'une proportion. Mesure et proportionnalité sont même chose. Mais il est des termes de telle sorte que, mis en ordre, on peut saisir d'un coup d'œil leur rapport. C'est où tend la méthode. Son effort suprême est, selon Descartes, de ramener les questions de mesure ou de proportion à de simples questions d'ordre, et de conduire ainsi de la déduction, à laquelle nous obligent les conditions de division et de succession qui constituent la matérialité, à la simplicité de l'intuition. Comment atteindre à ce but et convertir le problème de mesure en simple problème d'ordre? En rangeant les objets en une série ou file (c'est le sens du mot ordre) où il y ait un premier, un second et ainsi de suite, et où l'on voie d'un coup d'œil la ressemblance qu'il y a du premier au second. Et enfin la ressemblance a pour fondement l'identité d'une essence commune plus ou moins mêlée d'accidens.

En effet, il y a en chaque genre de choses, dit Descartes, une nature simple ou absolue qui est le principe par laquelle s'expliquent les relatifs. L'art est de la découvrir et de montrer comment le reste s'y rapporte. Et c'est ce que l'on fait en classant les choses dans l'ordre où l'on voit l'absolu se charger successivement d'accessoires qui en altèrent la pureté.

Leibniz a remarqué qu'on peut comparer les choses, soit à raison de ce que l'une contient l'autre, et c'est les comparer par leur quantité, soit à raison de ce que l'une ressemble à l'autre, et c'est les comparer par leurs qualités. Ramener une question de mesure à une question d'ordre ou arrangement, c'est donc du point de vue de la quantité passer à celui de la qualité, c'est passer d'un genre inférieur, où est de mise la déduction, à un genre supérieur, où n'a lieu que l'intuition; c'est là, dit Descartes, le secret de l'art, dont, par parenthèse, ne dit rien le *Discours de la méthode*, exposé populaire et sommaire, mais qu'avait pour objet de dévoiler le *Traité de la manière de dresser l'esprit* qui doit appartenir aux dernières années de son auteur, et que, malheureusement, il n'a pas achevé. Rien ne prouve que Pascal ait eu connaissance de ce traité. Mais ses idées sur la faculté qui appartient à l'esprit de finesse de voir « d'une seule vue » procèdent de la même conception qui fait le fond de l'ouvrage posthume de Descartes, et vont au même but. Et il se pourrait bien, s'il ne connut pas le livre, que ces idées eussent pris naissance dans ses conversations avec Descartes, où il dut être souvent question de géométrie et de méthode. Si d'ailleurs Descartes, en énonçant les principes que renferment les *Regulæ ad directionem ingenii*, les

applique à des exemples tirés des mathématiques, ils n'en sont pas moins, selon lui, applicables à toute espèce de sujets. Et, en effet, un profond observateur, Flourens, a énoncé au sujet de la méthode expérimentale une pensée tout à fait semblable à la maxime générale de l'auteur de la *Géométrie* : « Tout l'art des expériences est de découvrir les faits simples. »

Ce sont du reste des faits, de quelque genre qu'il s'agisse, que ces natures simples auxquelles Descartes veut que conduise la méthode. La simplicité à laquelle il prescrit qu'on remonte n'est pas la simplicité apparente, soit d'élémens matériels, où le véritable principe est en quelque sorte comme en un état inférieur de dilution et de dispersion parmi la quantité, soit de notions abstraites qui sont, comme il l'a expliqué, des représentations collectives, mais la simplicité réelle d'un absolu exempt des restrictions qu'en offrent les relatifs.

On a toujours cru se rapprocher de la divinité dans des initiations à deux degrés, au premier desquels on se purifiait du mal, tandis qu'au second on parvenait au bien et y participait. On peut dire que la méthode, telle que Descartes l'a décrite, offre deux degrés analogues : qu'au premier on met à l'écart successivement les différens accessoires qui partout cachent le principe, et qu'au second on le saisit dans l'absolu qu'enveloppaient les relatifs, et qui seul en explique l'essentiel.

Maintenant, le véritable principe étant celui que tout enveloppe, puisque tout, dit Platon, dépend des plus hautes idées, puisque toutes les idées se résolvent, au bout du compte, dit Leibniz, dans les attributs de Dieu ; puisque les attributs de Dieu sont, avant tout, l'intelligence et la volonté, c'est-à-dire les puissances de l'esprit ; puisque c'est dans les choses d'ordre esthétique et moral que se montre comme à découvert ce principe universel ; puisque, enfin, la seule simplicité parfaite est la sienne, il est aisé de comprendre pourquoi c'est surtout dans les choses d'ordre esthétique et moral qu'on voit, selon l'expression favorite de Pascal, d'une seule vue.

Cependant Leibniz a dit : « Les plaisirs des sens se réduisent à des plaisirs intellectuels confusément connus. La musique nous charme, quoique sa beauté ne consiste que dans les convenances des nombres et dans le compte, dont nous ne nous apercevons pas et que l'âme ne laisse pas de faire, des battemens ou vibrations des corps sonnans qui se rencontrent par certains intervalles. Les plaisirs que la vue trouve dans les proportions sont de la même nature, et ceux que causent les autres sens reviendront à quelque chose de semblable, quoique nous ne puissions pas l'expliquer si distinctement. »

Et Pascal semblablement, après avoir remarqué que, par l'esprit de finesse, on voit les choses tout d'un coup, d'un seul regard, et non par progrès de raisonnement : « Ce n'est pas que l'esprit ne le fasse, mais il le fait tacitement, naturellement et sans art. »

Serait-ce donc que la vue instantanée, opposée par Pascal au calcul, se réduirait, examinée de près, à une condensation rapide de calculs inaperçus? Serait-ce aussi que toute la beauté se réduirait à des combinaisons arithmétiques? On ne voit pourtant pas que, dans aucune combinaison purement numérique, il se trouve rien de vraiment esthétique. La beauté, plutôt, échappe à toute arithmétique comme à toute géométrie. Bien plus haute est sa sphère. Et si elle ne consistait qu'en des relations de quantité, comme aussi, à plus forte raison, les qualités d'ordre moins élevé, que deviendrait toute la théorie de Leibniz lui-même sur la différence radicale de la quantité et de la qualité? Que deviendrait celle qu'avait établie Pascal entre l'esprit géométrique et une autre sorte d'esprit tout à fait opposée?

Une expression de Leibniz, dans le passage même dont il s'agit, donne ouverture à une solution de la difficulté. Ce n'est pas dans les nombres mêmes qu'il y fait consister la beauté, mais dans les « convenances des nombres. » On sait que la convenance, dans toute sa philosophie, où elle est la règle suprême, est quelque chose de tout autre que les rapports mathématiques : c'est une harmonie spéciale de qualités, monde où règne, comme on l'a vu, le principe de similitude et non de contenance. Vraisemblablement il a supposé, et l'on peut supposer avec lui, qu'en certaines rencontres de nombres nous apercevons des convenances, d'ailleurs indéfinissables, qui ne ressortissent pas à l'arithmétique, que l'on saisit d'un coup, quelque multiple et successif qu'en soit le support, et qui agréent. Et pourquoi nous agréent-elles? Sans doute parce qu'elles nous offrent des images, des ressemblances de perfections intelligibles qui sont celles de l'esprit. Telle est la pensée que paraît renfermer cette sentence de Léonard de Vinci : « Ce ne sont pas les proportions qui font la beauté, mais une qualité des proportions ; » si on la rapproche, surtout, de cette autre du même auteur : « La peinture a pour fin la représentation de l'âme. » Telle aussi dut être la pensée de Pascal. Sans doute il a pu croire, et avec lui Descartes et Leibniz, que souvent, dans l'exercice de nos facultés, ce qui paraît être instantanéité n'est que mouvement, ce qui semble être intuition n'est que promptitude de raisonnement. Il n'en est pas moins vrai que, suivant lui, dans notre perception des choses d'ordre intellectuel et moral principalement, l'union de parties en touts, de

détails en ensembles, ne peut être que l'application au multiple d'une simplicité primordiale. L'unité de l'armée, disait Aristote dans la conclusion de sa *Métaphysique*, vient de la simplicité du chef.

On peut ajouter que, dominant ainsi le mouvement successif qui rapproche d'elle les choses, sans descendre de sa hauteur dans la région du temps, que parcourent l'imagination et le raisonnement, la pensée ou intellection pure les considère, suivant l'expression de Spinoza, sous une forme d'éternité.

Ce que Pascal appelle souvent esprit de finesse, souvent aussi il l'appelle sentiment; terme auquel on aurait tort d'attacher une idée de pure passivité, car ici il désigne une opération, une action de l'esprit et sa plus véritable action. Aussi Pascal dit-il que le sentiment dépend d'un jugement, qu'il oppose à l'esprit. Et enfin, à l'idée de jugement, il joint celle de règle. Dans un paragraphe des *Pensées*, en tête duquel il a écrit ce titre : « Géométrie, finesse, » il s'exprime ainsi avec son ordinaire vivacité : « La vraie éloquence se moque de l'éloquence, la vraie morale se moque de la morale; c'est-à-dire que la morale du jugement se moque de la morale de l'esprit, qui est sans règles. Car le jugement est celui à qui appartient le sentiment, comme les sciences appartiennent à l'esprit. La finesse est la part du jugement, la géométrie est celle de l'esprit. »

De ce passage il ressort plus nettement que d'aucun autre que de l'esprit de géométrie dépendent d'une manière générale les sciences, et de l'esprit de finesse les arts, dont l'éloquence est ici un échantillon; que traiter l'art et la morale géométriquement et comme des sciences est les fausser; que l'esprit de finesse est, par opposition à l'esprit de raisonnement ou de déduction, une faculté d'appréciation immédiate à laquelle convient tout particulièrement le nom de jugement; enfin, que la morale et l'art du jugement ont leurs règles, tandis que la morale et l'art de l'esprit n'en ont point.

Leibniz pensait un peu autrement, lui qui aurait voulu en morale des démonstrations géométriques. Mais on peut dire qu'en ce point important il a été moins conséquent que Pascal à ce qu'il y avait de commun dans leurs principes, moins fidèle à la distinction qu'il établissait, comme Pascal, entre l'ordre géométrique et l'ordre esthétique et moral. C'est qu'en effet il n'y eut pas en lui une conscience aussi nette de ce qui se trouve dans l'ordre moral et esthétique, et, par suite, dans la métaphysique, de différent de l'autre ordre et de supérieur. Plus intellectualiste, si l'on peut hasarder ce terme, il ne comprit pas de même et n'estima pas au même degré la volonté. C'est ce qui explique peut-être pourquoi il réussit

peu et même n'alla pas loin dans l'entreprise qu'il avait formée de composer une langue philosophique où les idées de toute nature seraient représentées par des signes qui seraient des élémens de calcul. Il s'agissait, il est vrai, d'un calcul de nature supérieure, auquel il donnait aussi le nom de philosophique. Mais, quel que pût être d'ailleurs ce calcul, puisqu'il y fallait toujours des élémens rationnellement définissables, l'instituer n'était pas un dessein dont permît d'espérer beaucoup de succès la nature des choses auxquelles se rapportait l'esprit de finesse, telles que les comprenait Pascal, ces choses tout intelligibles que Leibniz proclamait lui-même, le plus souvent, toutes différentes des choses mathématiques et matérielles.

Faut-il conclure maintenant des expressions de Pascal, qu'à son avis la vraie morale n'a aucune espèce de principes? Au contraire, ses expressions indiquent qu'à son avis celle-ci, et celle-ci seule, a des règles. Et évidemment il en est de même de la véritable éloquence, qu'il rapproche de la véritable morale, et même, plus généralement, du véritable art.

Qu'est-ce donc, dans la morale du jugement, ou vraie morale, que la règle? Pascal n'en a pas traité expressément. Mais il s'est expliqué avec quelque détail sur la règle dans l'art. Et puisqu'il assimile, en tant que ressortissant également au jugement, la véritable morale et le véritable art, on peut de ce qu'il a dit sur la règle dans l'art conclure à ce qu'il pensait de la règle dans la morale.

Pour Pascal, la perfection de l'art est dans le naturel : la grande règle est de ne s'en écarter jamais. Les auteurs qu'il désapprouve le plus sont ceux qui chargent l'objet qu'ils représentent d'ornemens étrangers sous lesquels on ne le reconnaît plus. A la poésie, à l'éloquence, il demande de naïves images de ce qui est. « Il faut de l'agrément, » car « l'agrément est l'objet même de la poésie ; » — « mais il faut que l'agrément soit pris du réel. » Aussi est-on charmé lorsque dans un ouvrage, « croyant trouver un auteur, on trouve un homme ; » un homme, c'est-à-dire quelqu'un qui a senti ce qu'il veut peindre, et qui, dès lors, le peint avec vérité.

De ces paroles on induirait à tort qu'il faut ranger Pascal parmi ceux suivant lesquels tout l'art consisterait dans la représentation matériellement exacte d'objets quelconques. Une telle représentation offrirait peu d'agrément. « Quelle vanité, » s'écrie Pascal, dans un de ces endroits où il indique des difficultés sans s'occuper encore de les résoudre, « quelle vanité que la peinture qui attire l'admiration par la ressemblance de choses dont on n'admire point les originaux ! » Mais c'est que, indépendamment de ce que c'est une chose qui plaît par elle-même que l'imitation, qui est, comme on l'a

vu plus haut, et comme on le verra encore tout à l'heure, selon Pascal lui-même, un grand secret de la nature, le peintre trouve, dans ces originaux qu'on n'admire point, et en dégage quelque chose qui pourtant mérite admiration. Rembrandt fait voir, dans un ensemble d'objets des plus vulgaires, ce que le poète appelle *dias luminis auras*. Et c'est pourquoi Boileau a pu dire :

> Il n'est point de monstre odieux
> Qui par l'art imité ne puisse plaire aux yeux;

par l'art, non par un artifice de reproduction servile. S'il ne s'agissait que de sens, sans rien de l'esprit, ce ne serait point un « homme » qu'on trouverait en un « auteur, » mais un « animal, » et il n'y aurait pas lieu d'être « charmé. »

Par la nature que l'art a pour fin d'imiter, ce que Pascal entend, c'est la nature supérieure, dont ce que le vulgaire prend pour la vraie nature est une altération, nature primitive, originale, que l'art a pour objet, comme la philosophie, de restituer. Et cette nature primitive dont tout en ce monde est image plus ou moins distordue et altérée, le fond en est l'âme, en sa perfection essentielle. C'est pourquoi, encore une fois, le plus grand peut-être des artistes modernes, Léonard de Vinci, a pu dire : la fin de la peinture est de représenter l'âme.

Tout dans l'univers est imitation : c'est une remarque de Pascal. « La nature s'imite. Une graine jetée en bonne terre produit : un principe jeté dans un bon esprit produit. Les nombres imitent l'espace, qui sont de nature si différente. Tout est fait et conduit par un même maître, la racine, les branches, les fruits, les principes, les conséquences. »

On comprendra mieux l'intérêt que Pascal dut attacher à l'idée de l'imitation, si l'on se rappelle que sa théorie des sections coniques, ouvrage de sa jeunesse, admiré de Descartes et de Leibniz, et où dut se trouver déjà en germe toute sa manière de comprendre les mathématiques, paraît avoir été fondée sur cette conception, mise en avant par le profond géomètre Desargues, que les propriétés d'une figure compliquée peuvent être considérées comme des modifications et ressemblances d'une figure plus simple : que, par exemple, la section conique qui est l'ellipse n'est qu'une perspective du cercle que le cône a pour base ; théorie d'après laquelle le secret des mathématiques serait, comme l'est celui de la nature, telle que l'ont conçue Aristote, Goethe, Geoffroy Saint-Hilaire, la métamorphose ; théorie d'universelle similitude, ayant pour fond une idée d'identité radicale. Un seul principe invariable, disait Leibniz, avec

un élément négatif d'infinie variation. C'est ce qu'il voulait représenter par une médaille où l'on aurait vu un soleil rayonnant sur des nuées, avec cet exergue : *Sufficit unum.*

En plus d'un endroit, Pascal a esquissé cette idée, déjà indiquée jadis par Platon, que partout dans l'univers l'inférieur est une image du supérieur. « La nature est une figure de la grâce ; la grâce elle-même est une figure de la gloire. » L'art était donc, selon Pascal, imitation, mais imitation d'un modèle, au fond, surnaturel. Pour ce qui concernait la morale, ce dut être également sa pensée. La vraie morale n'était pas une déduction de maximes abstraites ; c'était la conformité à un modèle souverainement réel, souverainement vivant, et ce modèle était Dieu. Telle était la règle faute de laquelle la morale de l'esprit se perdait en des erreurs dont se moquait la morale du jugement. Platon avait dit : Ressemblez à Dieu ; l'Évangile : Soyez parfait, comme votre Père est parfait.

Le modèle où se trouve la règle qu'applique le jugement, ce modèle si réel, tout autre qu'un nombre ou qu'une idée, quelle en est maintenant, selon Pascal, la nature? C'est ce qu'indique un autre nom encore qu'il substitue plus d'une fois, en l'associant à celui d'instinct, au nom d'esprit de finesse et de souplesse, à savoir le nom de « cœur. »

« Nous connaissons la vérité, non-seulement par la raison, mais encore par le cœur ; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaie de les combattre. Les Pyrrhoniens... y travaillent inutilement... Et c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie, et qu'elle y fonde tout son discours. Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace et que les nombres sont infinis, et la raison démontre ensuite qu'il n'y a point deux nombres carrés dont l'un soit double de l'autre. Les principes se sentent, les propositions se concluent, et le tout avec certitude, quoique par différentes voies. Et il est aussi inutile et aussi ridicule que la raison demande au cœur des preuves de ses premiers principes pour vouloir y consentir, qu'il serait ridicule que le cœur demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions qu'elle démontre pour vouloir les recevoir. Cette impuissance ne doit donc servir qu'à humilier la raison, qui voudrait juger de tout, mais non pas à combattre notre certitude, comme si il n'y avait que la raison capable de nous instruire. Plût à Dieu que nous n'en eussions au contraire jamais besoin, et que nous connussions toutes choses par instinct et par sentiment. Mais la nature nous a refusé ce bien... »

Sans nous arrêter à faire remarquer que ce passage suffirait à

renverser tout ce qu'on a écrit pour prouver le pyrrhonisme prétendu de son auteur, et son mépris prétendu pour toute intelligence, tirons-en cette conséquence évidente que, si Pascal rapporte au cœur la connaissance des principes en général, c'est que les premiers principes, desquels tout dépend, lui paraissent résider dans ce qui est le fond et la substance de ce qu'on nomme le cœur, dans cette énergie primordiale qui est la volonté.

Descartes, en étudiant ces deux parties de l'esprit qui sont l'intelligence et la volonté, avait dit, comme on l'a vu, que l'intelligence, si active qu'elle fût, absolument parlant, était pourtant, en comparaison de la volonté, passive, et la volonté essentiellement active. La source première des vérités, sans en excepter les plus hautes, se trouvait d'ailleurs, suivant lui, dans la volonté divine. C'était attribuer à la volonté la supériorité sur l'intelligence, et c'est ce qu'avait fait avant Descartes, en s'inspirant, ce semble, du christianisme, le philosophe et théologien Duns Scot, membre de cet ordre de Saint-François qu'on vit au XIIIe siècle reprendre, avec plus d'enthousiasme qu'aucun autre ordre, la tradition de Celui qui avait dit : « Je suis venu mettre le feu en cette terre, et je veux qu'il s'allume. »

Pascal ajoute à la doctrine cartésienne un trait considérable, lorsque, non content de subordonner l'entendement à la volonté, il rapporte au cœur la connaissance même des premiers principes.

Différent de l'esprit, le cœur a, avec ses objets propres, une science à lui, une méthode qui lui est particulière :

« Le cœur a son ordre ; l'esprit a le sien, qui est par principes et démonstrations : le cœur en a un autre. On ne prouve pas qu'on doit être aimé en exposant d'ordre les causes de l'amour : cela serait ridicule. Jésus-Christ, saint Paul ont l'ordre de la charité, non pas de l'esprit ; car ils voulaient échauffer, non instruire. Saint Augustin de même. Cet ordre consiste principalement à la digression sur chaque point qui a rapport à la fin. »

L'ordre du cœur consiste donc, pour Pascal, non comme celui qu'on suit dans les sciences, à partir de principes abstraits qu'on résout par définitions en leurs élémens intégrans, mais au contraire, puisqu'il s'agit d'action et de vouloir, à partir de la fin, cause déterminante de l'affection et du mouvement. Quant à ce que dit Pascal de ces « digressions sur chaque point qui a rapport à la fin, » peut-être, puisque cet ordre est, suivant lui, celui qu'emploie l'Évangile, peut-être faut-il l'entendre en ce sens qu'à son avis, si, dans les sciences mathématiques et physiques, on procède par une série en quelque sorte unilinéaire de déductions, dans la morale, et l'on pourrait dire aussi dans l'art, il s'agit plutôt, sans s'assujettir à cette marche,

de montrer, en divers sujets indépendans les uns des autres, de quelle manière les explique un même principe, auquel ils se rapportent comme à un centre commun de convergence.

Cette explication fait penser à la théorie que Descartes donne de l'induction dans les *Règles pour dresser l'esprit*, où il oppose à la déduction qui procède, dans un genre, par une série rectiligne de développemens, l'induction ou énumération, par laquelle on recueille, en des genres séparés, des analogues dont la similitude suggère à l'intelligence la conception d'un principe commun. Elle nous fait penser également à cette théorie leibnizienne, si conforme aux idées favorites de Pascal, d'après laquelle là où il est question non de quantités, mais de qualités, ce n'est plus par analyse et par calculs de contenance que procède l'esprit, mais par des combinaisons ou synthèses, dont le fond est l'assimilation, dont la dernière raison est la convenance.

Enfin, ce centre auquel le cœur nous enseigne à tout rapporter, extrémité où tend de près ou de loin tout ce qui appartient à l'esprit de finesse, au sentiment, au jugement, qu'est-ce en soi? Une haute volonté à laquelle il est de notre destinée de nous réunir.

Présentement, nous sommes mêlés « d'esprit et de boue. » Immatérielle et, par suite, immortelle, l'âme est liée à la matière et ainsi distraite d'elle-même. « L'âme est jetée dans le corps, où elle trouve nombre, temps, dimension. Elle raisonne là-dessus et ne peut croire qu'il y ait autre chose. » L'homme occupe ainsi une place moyenne entre le néant, vers lequel l'inclinent l'étendue et le nombre, et l'existence absolue, qui est la divine, et vers laquelle il serait de son essence de se porter. Aussi notre condition en cette vie est-elle, d'une manière générale, la médiocrité. Ces deux extrémités opposées entre lesquelles nous sommes suspendus, c'en sont les images que les deux infinis de grandeur et de petitesse que Pascal a caractérisés par des traits si frappans. « Tout le monde visible n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature. Nous avons beau enfler nos conceptions au-delà des espaces imaginables, nous n'enfantons que des atomes, au prix de la réalité des choses. C'est une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part. Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini? Et si, d'un autre côté, nous considérons ce qui est comme au-dessous par la petitesse, il n'est pas d'objet, si menu qu'il soit, dans lequel on ne soit forcé de concevoir, en le divisant, quantité d'autres objets, et en ceux-ci quantité d'autres encore; en sorte que notre corps, qui tantôt n'était pas perceptible dans l'univers, est à présent un colosse, un monde à l'égal du néant, où l'on ne peut arriver. L'homme est ainsi un néant à l'égard de l'infini, un

tout à l'égard du néant : un milieu entre rien et tout. Infiniment éloigné de comprendre les extrêmes, la fin des choses et leur principe sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable ; également incapable de voir le néant d'où il est tiré et l'infini où il est englouti. » — « Notre intelligence tient, dans l'ordre des choses intelligibles, le même rang que notre corps dans l'étendue de la nature. Borné en tout genre, cet état, qui tient le milieu entre deux extrêmes, se trouve en toutes nos puissances... Trop de distance et trop de proximité empêchent la vue ; trop de longueur et trop de brièveté du discours l'obscurcissent ; trop de vérité nous étonne : les premiers principes ont trop d'évidence pour nous. Trop de jeunesse et trop de vieillesse empêchent l'esprit ; trop et trop peu d'instruction... Enfin, les choses extrêmes sont pour nous comme si elles n'étaient point, et nous ne sommes point à leur égard : elles nous échappent ou nous à elles. Voilà notre état véritable. Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottans, poussés d'un bout vers l'autre. »

Pour réduire ces hautes considérations à leur juste portée, il y faudrait joindre que Descartes, et depuis Leibniz, traitant de l'infini avec plus de rigueur, ont fait voir, ce que Kant devait développer après eux, que nous ne concevons dans la nature que de l'indéfini, c'est-à-dire des grandeurs qui ne peuvent être bornées, et reculent toujours devant l'imagination qui les poursuit ; mais que c'est chose toute différente, et où atteint l'intelligence, quoi qu'en ait dit Kant, que l'infini, qui n'est autre que l'esprit absolu, être tout intelligible, que la pensée se sent obligée de concevoir comme dépassant toutes bornes. Or, dans la conception de l'infini, la raison, loin de souffrir, se trouve à l'aise, toute limite lui étant obstacle et gêne, et, encore plus que la raison, la volonté, dont le propre, a dit Descartes, est l'infinité. Pascal a dit : « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie. » C'est là le langage de la seule imagination. La pensée, la volonté, ne redoutent pas l'infini. Là seulement elles peuvent déployer tout leur vol, et dans une immensité que remplit la parole divine, il n'y a ni vide ni silence qui puissent les effrayer. L'imagination est sujette à l'appréhension et à l'éblouissement : plus la pensée s'élève, moins elle connaît le vertige. L'indéfini nous épouvante, l'infini nous rassure. Et c'était bien en réalité la manière de voir de Pascal, comme ce fut celle de Descartes et de Leibniz. Car, tout en peignant l'homme comme voué à l'agitation dans la médiocrité, il parle de la perfection, de nature divine, comme d'une extrémité où nous sommes faits pour trouver le repos. Aristote avait dit de la vertu : C'est un milieu si l'on considère l'excès et le défaut des passions opposées entre lesquelles elle est placée : en elle-même, étant perfection, elle est extrémité.

Dans l'ordre moral, l'homme apparaît à Pascal ballotté, encore plus que dans l'ordre physique, parmi les vagues en lutte d'une mer orageuse. Aussi relève-t-il, à la suite de Montaigne, ces variétés innombrables d'opinions et d'usages qui semblent exclure toute idée de lois universelles. Il n'en sait pas moins, puisqu'il y a, suivant lui, une morale qui a sa règle, que toutes ces diversités et contrariétés auxquelles sont sujettes les choses humaines sont, comme celles des choses naturelles, des altérations d'un type universel, altérations résultant de la différence des circonstances, et qui, pareilles à des déformations perspectives, laissent retrouver, si l'on se place au juste point de vue, l'unité de leur principe.

La condition moyenne, en même temps et par cela même flottante et incertaine, est celle de toutes les créatures. Mais l'homme seul le sent et en souffre.

Ici le christianisme vient se jeter, en quelque sorte, dans le cours de la pensée de Pascal comme un affluent qui l'accroît et le précipite. Ou plutôt, imbu dès son enfance des maximes chrétiennes, mais s'en pénétrant davantage, lorsque revenu, non-seulement de la poursuite de la science mathématique, qu'il finit, de même que Descartes, par dédaigner comme inutile, mais aussi de ce qu'il appelle le divertissement et de la vie du monde, ainsi que des passions qu'elle fomente, il se plonge à la fin tout entier, au désert dans lequel il s'est retiré, dans une méditation des choses divines où se mêlent intimement avec sa foi religieuse les idées qu'ont formées chez lui, dans toute sa vie antérieure, ses études et son expérience.

III.

D'où vient que l'homme se trouve mal à l'aise dans la région moyenne qu'il habite? C'est qu'il a appartenu à la région supérieure, et qu'il en a conservé le souvenir et le regret. Par là il est grand en même temps que misérable, et grand par le sentiment même de sa misère. Cette misère est celle d'un roi dépossédé.

Aux yeux de Pascal, il y a donc en l'homme grandeur et bassesse tout ensemble. Aux deux parties hétérogènes de la nature humaine ont répondu, suivant lui, deux doctrines qu'il connaît, l'une par Epictète, l'autre par Montaigne. La première n'a vu dans l'homme que ce qu'il a de grand, et fait de lui un dieu; la seconde n'a vu dans l'homme que ce qu'il a de bas, et fait de lui une brute. Dans ces deux conceptions de la nature humaine se résume pour Pascal toute l'histoire de la philosophie. C'est ainsi qu'il l'expose à M. de Saci dans le célèbre entretien qui nous a été conservé

par Fontaine, et que nous la représentent différens passages des *Pensées*.

Le christianisme seul, suivant Pascal, a connu la double nature de l'homme, et en a donné l'explication. Cette explication, telle qu'on la trouve surtout chez saint Paul et saint Augustin, est que l'homme est tombé, par suite d'un coupable orgueil, d'un état de perfection originelle dans la sphère de la nature, où s'allument en lui les passions que, dans le style théologique, on comprend sous le nom de concupiscence. De là cette bassesse où subsistent des restes de grandeur.

Le mal radical est le moi; le moi devenu à lui-même sa fin, le moi ainsi érigé en dieu. Le moi est donc haïssable.

Dans la plus haute antiquité, où fut universelle l'idée du bien commun, c'était la maxime dominante que le dévoûment, chez ceux-là du moins qui étaient l'exemple de tous. La trace de cette manière de penser subsistait dans le grand monde que traversa Pascal, et où c'était, comme on l'a vu, une opinion favorite de ceux qu'il y fréquentait le plus qu'il fallait cacher le moi. Descartes, de son côté, d'origine et de vie nobles, avait fait consister la vertu souveraine dans la générosité, disposition d'âme semblable à l'amitié, qui portait à s'inquiéter des autres plus que de soi. La religion chrétienne, toute fondée sur le sacrifice, enseignait à Pascal avec une force toute particulière la même doctrine. Aussi ce n'est pas, dit-il, assez que de cacher le moi, il le faut supprimer. La civilité le dissimule : la religion l'anéantit, en mettant à sa place ce que la théologie appelle la charité.

On a signalé dans la vie de Pascal un moment où, s'écartant de ce chemin, il n'aurait pas tenu tout le compte qu'il aurait pu d'une dette scientifique envers un devancier. Dans l'écrit qu'il publia sur l'expérience qui fut faite au Puy-de-Dôme d'après ses indications, et qui, vérifiant une conjecture de Torricelli, établit définitivement l'explication par le poids de l'air de l'ascension des liquides dans des tubes au haut desquels on a fait le vide, Pascal affirma que cette expérience était de son invention. Descartes assura qu'il lui en avait, deux ans auparavant, suggéré l'idée. Selon toute apparence, les assertions contraires des deux grands hommes furent également sincères. Informé du fait que l'eau, dans une pompe aspirante, s'élevait jusqu'à une certaine hauteur seulement, puis de cet autre fait, signalé par Torricelli, qu'un liquide plus pesant, dans des conditions analogues, atteignait un niveau moins élevé, Descartes avait conjecturé que le phénomène devait s'expliquer non par certaine horreur qu'on attribuait alors à la nature pour le vide, mais bien, soit par les propriétés du

liquide ou du vase dans lequel il montait, soit par le poids de l'air qui le pressait par en bas. C'est dans ces termes qu'il dut conseiller à Pascal, en quelqu'un des entretiens qu'il eut avec lui, de faire vérifier sur une des montagnes de l'Auvergne, en s'y portant à différentes hauteurs où la colonne d'air, plus ou moins haute, devait différer de poids, la dernière de ces hypothèses. Pascal, prévenu, à cette époque, de l'horreur du vide, à laquelle ne croyait sans doute pas Descartes, répugnant d'ailleurs à certaines théories physiques de celui-ci, put faire peu d'attention à son avis, peut-être même l'entendre à peine. Descartes, d'autre part, après le succès de l'expérience du Puy-de-Dôme, qui écartait deux des trois hypothèses entre lesquelles il avait été indécis, put facilement oublier ce qu'il avait mêlé au conseil qu'il donnait de faire cette expérience de conseils différens et de théories qui les motivaient, et se persuader d'avoir ainsi communiqué à Pascal plus de lumière sans mélange d'obscurités qu'il ne lui en avait communiqué effectivement. Torricelli, au contraire, avait, paraît-il, proposé seule, et toute pure, la conjecture que l'ascension des liquides était un effet de la pesanteur de l'air. Pascal, qui en fut frappé, ne crut rien devoir et peut-être ne dut réellement rien qu'au physicien florentin. On est autorisé à supposer, de plus, que la réflexion amena Descartes à reconnaître que Pascal, sur ce point, ne lui était guère redevable. Car, loin qu'il montre à son égard aucun ressentiment, on le voit plus tard, de la Suède où il s'était transporté, faire échange avec lui d'expériences sur ce même sujet de la pesanteur de l'air dont ils s'étaient jadis entretenus ensemble. On peut supposer enfin que Pascal, lorsqu'il se fut défait de son ancienne croyance à l'horreur de la nature pour le vide, lorsqu'il eut surtout renoncé aux sciences et à la gloire qu'il s'en était promise autrefois, presque uniquement préoccupé désormais de la question bien plus grave du bien et du mal, et, dans l'inquiétude d'une conscience de plus en plus scrupuleuse, plein du désir toujours plus ardent de se laver, par le repentir, de toute tache à sa vie, en vint à se demander s'il n'avait pas peut-être méconnu autrefois quelque obligation, si faible fût-elle, qu'il avait pu avoir au grand philosophe, et que de là s'accrut l'aversion qu'il avait conçue et qu'il exprima avec tant de force pour ce mauvais conseiller qui est l'esprit de personnalité.

En tout cas et, quoi qu'il en soit de cette supposition, qui avait mieux connu la tentation suprême, qui est celle de se déifier, et qui, par là, en avait pu mesurer mieux le péril que celui dont l'enfance, précoce jusqu'au prodige, avait ébloui tous ceux qui en avaient été les témoins, parmi lesquels les premiers esprits du

siècle, et qui, dans sa rapide carrière, avait donné l'idée du plus vaste génie qui eût encore paru?

Le moi s'opposant en nous à Dieu, c'est nous seuls, dit Pascal au nom de l'Évangile, que nous devons haïr, et Dieu seul que nous devons aimer. Remarquons, avant d'aller plus loin, que Pascal, avec son ordinaire ardeur, force ici le sens de l'Évangile pour le rétrécir.

L'Évangile, en recommandant de se craindre et de se haïr, n'enseigne pas à n'aimer que Dieu seul. D'accord avec la Bible, il unit, dans l'amour qui doit remplacer l'égoïsme, les hommes avec Dieu, ces âmes qui nous entourent étant comme des dieux visibles où se révèle à nous l'invisible. C'est ce qu'avait compris aussi cette antiquité, cette antiquité grecque particulièrement, qui montrait dans l'amitié, par laquelle nous apprenons le sacrifice, la voie de la perfection.

Remarquons pareillement que l'Évangile n'a pas prescrit la solitude farouche où s'enfonce le fakir de l'Orient, et dont s'éprit Pascal. Jésus-Christ y dit, en se comparant au précurseur qui avait vécu au désert de miel silvestre et de sauterelles, que, quant à lui, il est mangeur et buveur (*manducans et bibens*) : c'est-à-dire qu'il ne dédaigne pas de prendre place à la table des humains ; et c'est à un repas du soir, entouré d'hommes à la vie desquels est mêlée sa vie, tout près de lui celui qu'il aime entre tous, qu'après le chant d'un hymne, *hymno dicto*, il fonde le rite suprême, consommation des mystères antiques, où la divinité se communique à tous. Autre remarque semblable. Pascal dit : « J'aime la pauvreté, parce que Jésus-Christ l'a aimée. » Mais en signalant dans la richesse le plus grand obstacle à la perfection, Jésus-Christ n'a pas dit d'une manière absolue : « Heureux le pauvre ! » Il a dit : « Heureux qui est pauvre par l'esprit, » c'est-à-dire celui qui, parmi la richesse, pareil à ce philosophe qui, voyant ses esclaves fatigués par les sacs d'or qu'ils portaient, les leur faisait aussitôt abandonner, dédaigne la richesse au prix de quelque chose de meilleur. Sans faire comme saint François d'Assise, qui, sur la fresque de Giotto, prend pour épouse la Pauvreté, et comme ses disciples, qui ne voulaient de pain que celui qu'ils avaient mendié, beaux symboles d'ailleurs d'un sublime désintéressement : heureux celui qui place le bien dans la « seule chose nécessaire ! » Pour réaliser dans toute sa grandeur l'idéal évangélique auquel il aspirait, et où, sans doute, il eut atteint, si la vie ne lui eût prématurément fait défaut, Pascal avait donc à s'élever encore à ce point de vue qu'indiquait le Christ, d'où l'on considère la perfection morale, non comme dépendant de telle ou telle forme particulière d'existence dans la sphère des sens

et de l'imagination, mais comme consistant tout entière dans un état du cœur et de la volonté. Lui-même, d'ailleurs, après avoir dit : « J'aime la pauvreté, » avait déjà ajouté : « J'aime les biens, parce qu'ils donnent les moyens d'en assister les misérables. »

L'idéal purement spirituel est, en tout cas, le terme où tend sa pensée, où concourent sa philosophie et sa religion.

L'humanité déchue, parce qu'elle s'est détachée de son principe, il faut, pour la relever, que ce principe descende lui-même à elle ; il faut qu'il s'abaisse à ce milieu où elle s'est laissée tomber, se fasse ainsi pour elle médiateur, et la ramène, régénérée, à l'extrémité de perfection pour laquelle elle fut faite. C'est ce qu'on nomme incarnation et rédemption. Comment comprendre la charité? Comment comprendre la rédemption? Selon Pascal, on ne le peut, non plus qu'on ne peut comprendre comment l'âme, originairement, a été, suivant son expression, jetée dans le corps.

« L'homme est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature, car il ne peut concevoir ce que c'est qu'esprit et encore moins ce que c'est que matière, et moins qu'aucune chose comment un corps peut être uni avec un esprit. C'est là le comble de ses difficultés (c'est-à-dire, c'est là pour lui le plus obscur des problèmes), et cependant c'est son propre être. » Et il cite saint Augustin, qui a dit : « La manière dont les esprits sont attachés aux corps est incompréhensible, et cela pourtant est l'homme. » Et, en effet, si l'on peut établir, avec tous les plus grands philosophes, que la partie inférieure de notre nature a sa raison, et, par suite, son type dans la supérieure, qui est l'esprit, si il n'est peut-être pas impossible, sur les traces des Platon, des Plotin, d'autres encore, d'entrevoir quelque chose du secret de fascination dont la puissance fait descendre dans l'existence naturelle des principes d'un ordre supérieur, vainement a-t-on cherché à montrer, dans le détail, comment l'esprit peut donner origine à la nature, comment il peut recevoir de la nature des impressions ou lui imprimer le mouvement. Descartes, avec la haute idée qu'il avait de l'âme, ne pouvait admettre qu'elle se transfusât, pour ainsi dire, dans le corps par ce qu'on appelait, depuis Suarez, l'influence physique : il fallait, selon lui, admettre, sans prétendre l'expliquer, qu'elle était avec le corps dans un commerce intime et effectif. A côté des idées profondément hétérogènes de l'âme et du corps, il fallait admettre une troisième idée, toute différente, qu'elles ne suffisaient pas à expliquer : celle de leur union, embrassant et la sensibilité, qui est passive, et la motilité, qui est active, celle-là proprement analogue à l'entendement, celle-ci à la volonté. C'était là un fait qu'il fallait reconnaître, sans prétendre,

comme le firent depuis Geulincx, Malebranche, Leibniz, en dissocier, pour les rejoindre ensuite tant bien que mal, les élémens intégrans, et même, comme tendit à le faire, sans s'y résoudre entièrement, le dernier de ces philosophes, réduire l'élément inférieur à une simple apparence de l'autre, et donner ainsi ouverture, au moins pour l'explication de la nature, à un parfait idéalisme. L'élément négatif, ce « non-être » auquel Platon déjà voulait qu'on fît sa part, ainsi éliminé par la théorie, n'en reparaît pas moins ramené par l'expérience, et en le réduisant à un effet d'une pure illusion, l'illusion demeure encore un mystère en nous, comme l'était hors de nous l'adjonction au principe positif d'un élément de limitation et de privation.

Si Pascal ne recherche pas plus que Descartes comment l'âme a été jetée dans le corps, il ne recherche pas davantage comment elle a pu, à l'origine, pécher, encore moins comment le péché ou la tendance à pécher peut passer d'âme à âme.

Il ne recherche pas davantage, quelques efforts qu'eût faits Jansénius, à la suite de saint Augustin, pour éclaircir le problème, comment il se peut faire qu'à la volonté humaine vienne se joindre, pour la guérir et la redresser, la volonté divine. Ce sont là des faits, certains par tout ce qu'ils expliquent, eux-mêmes inexplicables, derniers mystères en lesquels tous autres mystères se résolvent.

« La fin des choses et leurs principes sont pour l'homme invinciblement cachés dans un secret impénétrable. »

Ce n'est pas, du reste, obscurité véritable que la fin et le principe, qui ne sont qu'une même chose. Comme s'accordèrent à le dire, avant Pascal, Platon, Aristote et Descartes, c'est au contraire la lumière pure. Seulement, la lumière pure est trop vive pour notre faible vue, et l'éblouit. Il n'en est pas de même du rapport immédiat des choses à leurs principes et à leurs fins, de leurs commencemens et de leurs terminaisons. « J'ignore, disait dans son style figuré, J.-B. Van Helmont, la manière dont expriment leurs dons les principes des choses. » C'est la pensée de Pascal sur ces mystères de commencement et de fin entre lesquels est compris le cours de l'existence temporelle. Ils expliquent tout : ils ne s'expliquent point. C'est assez qu'une autorité irréfragable les garantisse. Cette autorité est celle du cœur, où parle Dieu.

Pascal a ramassé, classé toutes les preuves dont le raisonnement peut se servir pour établir la vérité de la religion chrétienne : ces preuves sont les miracles, et parmi les miracles, au premier chef, les prophéties. « Rien, en conclut-il, n'est plus certain que la religion ; » mais aussitôt il ajoute que « la religion n'est pas certaine. » C'est que si, dans l'ordre géométrique, partant de définitions, on peut

obtenir des conclusions d'une irréfragrable certitude, il n'en est pas de même lorsqu'il s'agit, soit de faits, qu'on ne connaît d'ailleurs que par des témoignages, soit de rapports à établir par voie de comparaison entre des faits. Ici on ne dépasse point cette probabilité dont personne ne connut mieux que Pascal la grande portée et le grand usage, mais qu'il connaissait bien aussi pour laisser toujours place à la chance et au doute. La « règle des partis » est celle que doivent suivre des joueurs pour se partager équitablement les enjeux. S'y conformer en religion comme partout est sagesse. L'absolue certitude est ailleurs. Le cœur seul en est le siège, et c'est là aussi que réside, rigoureusement parlant, la religion. « La religion est Dieu sensible au cœur. »

En conséquence, le véritable enseignement de la religion, celui que tout autre ne fait que préparer est l'inspiration. Où Pascal avait écrit d'abord « révélation, » dans le passage qui suit, il a écrit ensuite « inspiration, » comme rendant ainsi plus exactement sa pensée : « Il y a trois moyens de croire : la raison, la coutume, l'inspiration. La religion chrétienne, qui seule a la raison, n'admet pas pour ses vrais enfans ceux qui croient sans inspiration. Ce n'est pas qu'elle exclue la raison et la coutume ; au contraire, il faut ouvrir son esprit aux preuves, s'y confirmer par la coutume, mais s'offrir par les humiliations aux inspirations, qui seules peuvent faire le vrai et salutaire effet. »

L'utilité du raisonnement, c'est, suivant la règle des partis, d'opposer aux raisons qu'oppose à la religion l'irréligion des raisons contraires et plus fortes, de confondre ainsi la sophistique. L'utilité de la coutume est, comme dit quelque part Pascal, de « ployer la machine, » c'est-à-dire, par des pratiques et des habitudes conformes à la religion, de réduire la résistance du moi, toujours prêt à se défendre contre ce qui l'humilie. C'est la signification de ce passage connu des *Pensées*, où, dans un dialogue imaginaire, après avoir exposé sa théorie des chances à celui qui résiste et qui dit : « N'y a-t-il donc pas moyen de voir le dessous du jeu ? — On me force à parier, et je ne suis pas en liberté, et je suis fait d'une telle sorte que je ne puis croire ; » il répond : Travaillez donc à vous convaincre non par l'augmentation des preuves de Dieu, mais par la diminution de vos passions. — « Apprenez de ceux qui ont été liés comme vous et qui parient maintenant tout leur bien ; ce sont gens qui savent ce chemin que vous voudriez suivre, et guéris d'un mal dont vous voulez guérir. Suivez la manière dont ils ont commencé ; c'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira. — Mais c'est ce que

je crains. — Et pourquoi? qu'avez-vous à perdre? Cela diminuera vos passions, qui sont vos grands obstacles. Quel mal vous arrivera-t-il en prenant ce parti? Vous serez fidèle, honnête, humble, reconnaissant, bienfaisant, sincère, ami véritable. Je vous dis que vous aurez gagné en cette vie; qu'à chaque pas que vous ferez dans ce chemin, vous verrez tant de certitude de gain que vous reconnaîtrez à la fin que vous avez parié pour une chose certaine, infinie, pour laquelle vous n'avez rien donné. » Et enfin : « Si ce discours vous plaît, et vous semble fort, sachez qu'il a été fait par un homme qui s'est mis à genoux auparavant et après pour prier cet Être infini et sans parties, auquel il soumet tout le sien, de se soumettre aussi le vôtre pour votre propre bien et pour sa gloire, et qu'ainsi la force s'accorde avec cette bassesse. » C'est-à-dire qu'au prix de cette bassesse s'acquiert la force divine.

Par ces paroles, a-t-il voulu dire, comme on l'a cru, qu'il faut renoncer, pour se livrer à des pratiques toutes matérielles, à son intelligence, celui qui, non content de faire lui-même de la pensée un si merveilleux usage, a dit que l'homme tirait toute sa dignité de la pensée, et que par elle il était plus grand que l'univers? Il a voulu dire, comme en effet il l'a dit ailleurs, qu'en fait de religion, comme il s'agit, en définitive, d'arriver à ce but que Dieu remplisse une âme toute pleine d'elle-même, et qui par là surtout lui résiste, le moyen qui nous rapproche le plus d'un tel but est de briser par l'humilité sa rébellion. Qu'on y emploie, selon les temps et selon l'état des idées, des pratiques plus ou moins empreintes déjà de la conception finale à laquelle elles sont faites pour préparer, l'essentiel est ce principe que c'est par les humiliations qu'on se dispose aux inspirations. Humilité, et, par là, inspiration, c'est, selon Pascal, tout le christianisme.

Dans les religions antiques, on voulait aussi entrer en communication avec Dieu. C'était également le but suprême des philosophies. Mieux informé de leur histoire, Pascal ne les eût pas réduites à deux systèmes seuls, remplis l'un de l'idée de la grandeur de l'homme sans Dieu, et l'autre de sa bassesse. Pourtant, dans de grands systèmes qu'il connaissait peu, parmi tout ce qu'il aurait rencontré, comme saint Augustin, de vues analogues à celles du christianisme, il aurait remarqué avec lui une lacune considérable. J'y trouve tout, disait saint Augustin, sauf Jésus crucifié. Le christianisme eut ce trait tout particulier d'une conscience plus profonde et plus vive qu'on ne l'avait eue jamais du mal moral, source première de tout autre, et, par suite, d'une conscience plus profonde et plus vive qu'on ne l'avait eue jamais du véritable bien. A un sentiment plus fort du vice de l'égoïsme répondit alors un plus

fort sentiment de la vertu pressentie de tout temps par les âmes héroïques, qui est la charité. De là la conception du dévoûment volontaire de Dieu même, conception à laquelle l'antiquité fut loin d'être étrangère, mais dont elle n'offrit, comparée au christianisme, que de vagues et pâles images.

Cette conception est pour Pascal la religion tout entière. De même que le raisonnement, lorsqu'il a fait ce qu'il peut faire, que les pratiques, lorsqu'elles humilient la personnalité récalcitrante, ne peuvent encore que préparer la révélation par le cœur, de même dans le christianisme tout, jusqu'au sacrifice, n'est que préparation, figure d'une vérité unique, qui est le don que Dieu fait de soi au cœur dans la charité. Jésus-Christ n'avait-il pas dit lui-même qu'un autre viendrait après lui, un Appelé ou Invoqué, qui enseignerait enfin sans figures toute la vérité? Cet autre était l'Esprit divin, que la théologie identifie avec l'Amour. Vers cet Appelé tend tout le christianisme de Pascal. En lui il voit la parfaite et définitive vérité, en lui la paix et le bonheur.

On a représenté Pascal comme souffrant d'une incurable mélancolie, voyant tout d'un œil désolé. Pourtant il disait : « Un chrétien est toujours heureux. » Incessamment malade, et s'acheminant, il le savait, vers une fin prématurée, il acceptait la maladie comme une grâce, et il a écrit : « J'attends la mort en paix. » Peu s'en faut qu'il n'ait dit comme saint Paul : « Je désire être dissous, sachant bien que je ne serai pas dépouillé, mais revêtu. »

Descartes, après avoir donné pour principal but à ses recherches le moyen de vivre longtemps, en vint ensuite à dire : « Au lieu de songer à prolonger la vie, j'ai pris le parti de ne pas craindre la mort. » Leibniz, qui croyait voir dans son temps des signes d'une manière de penser fausse et pernicieuse, tendant à s'établir partout, met en première ligne parmi ces signes « l'horreur de la mort. » Non-seulement Pascal n'en a pas eu l'horreur, mais il en a joui, en quelque sorte, par avance, comme d'un acheminement au souverain bien.

En résumé, celui qui a dit : « Toute la philosophie ne vaut pas une heure de peine, » le disant de cette philosophie dont « c'est, » a-t-il dit encore, « philosopher que de se moquer, » c'est une erreur que de le ranger parmi les contempteurs de l'intelligence. Nul, au contraire, n'en a mieux connu la nature et estimé plus haut la puissance. Seulement, et par là il n'a fait que s'avancer plus loin dans la voie qu'avaient tracée les plus grands des penseurs qui l'avaient précédé, il a cru que l'intelligence, séparée de la volonté, s'égarait dans le vide; il a cru qu'à la volonté, inséparable d'ailleurs et à peine dis-

cernable de la parfaite raison, à la volonté, au contraire, il était donné d'atteindre la réalité suprême à laquelle toute autre réalité est suspendue; il en a vu le foyer dans le cœur, cherché le premier principe dans l'amour.

C'est une erreur aussi d'imaginer que le monde est apparu à Pascal comme voué au mal et à la douleur. Il a cru que la vraie science et la vraie religion, qui n'en diffère point, mettant en communication immédiate, au fond le plus reculé de l'âme, avec la divinité, faisaient participer, et dès cette vie, en attendant l'éternelle existence, à la divine félicité.

Pascal portait toujours sur lui, entre l'étoffe et la doublure de son habit, un papier écrit qu'il décousit et recousit, huit années durant, chaque fois qu'il changeait de costume. Il y attachait donc un grand prix. Cet écrit, qu'on a appelé une « amulette, » contenait le souvenir de deux heures de ravissement où il avait cru voir lui apparaître, avec un éclat surnaturel, la vérité suprême :

L'an de grâce 1654,

Lundi, 23 novembre, jour de Saint-Clément, pape et martyr et autres au martyrologe, etc., depuis environ dix heures et demie du soir jusques environ minuit et demi,

Feu.

Dieu d'Abraham, dieu d'Isaac, dieu de Jacob,
non des philosophes et des savans.
Certitude, certitude, sentiment, joie, paix.
Dieu de Jésus-Christ.

. . . . . .

Joie, joie, joie, pleurs de joie.

. . . . . .

Mon Dieu, me quitterez-vous?
Que je n'en sois pas séparé éternellement!

L'écrit que Pascal a voulu porter toujours sur lui, en témoignage inoubliable de la vision céleste, on peut l'appeler un hymne au « feu » divin, hymne passionné de foi, de tendresse et de bonheur.

F. Ravaisson.

LES ORIGINES

DE LA

PHILOSOPHIE D'AUGUSTE COMTE

COMTE ET SAINT-SIMON.

Si nous considérons la philosophie du XIXe siècle en France dans son ensemble, nous pouvons dire que le problème qui a le plus préoccupé les philosophes, c'est celui de la diversité et de l'opposition des systèmes en philosophie. La philosophie, en effet, dans la suite de son histoire, nous présente un spectacle des plus décourageans et en apparence inexplicable : c'est que toutes les grandes questions donnent naissance à des conceptions différentes et souvent contraires, qui renaissent sans cesse, toujours plus ou moins semblables à elles-mêmes, mais dont aucune ne réussit à triompher définitivement des autres. C'est ce qu'on appelle des systèmes. Pendant longtemps, on a pu penser que ces disputes venaient de ce que l'on n'avait pas encore trouvé le véritable système, et que, lorsqu'il apparaîtrait, tout le monde s'y rallierait. Mais l'épreuve a été renouvelée si souvent, et par de si grands hommes, qu'il a dû arriver un moment où l'on a perdu l'espérance de voir éclore ce système type et définitif que l'esprit humain réclame. On s'est donc trouvé en face de ce fait, qui paraissait la condition essentielle de la science philosophique, à savoir la contradiction des systèmes, et

l'on a dû se demander ce que ce fait signifiait. Étant donné que la multiplicité des systèmes est la condition fondamentale de la philosophie, et que la victoire définitive et exclusive d'un de ces systèmes n'est pas à espérer, il n'y avait plus que deux solutions possibles : ou tous ces systèmes ont tort, ou tous ces systèmes ont raison. La première de ces deux conceptions est la conception positiviste, la seconde est la conception éclectique. Ce sont ces deux conceptions qui se partagent la philosophie de notre siècle et qui en font l'originalité. Cherchons à expliquer : 1° pourquoi ces deux conceptions ont attendu notre siècle pour se présenter aux esprits ; 2° pourquoi, dans ce siècle même, la conception positiviste a été précédée de la conception éclectique ; 3° quelle est la valeur relative de ces deux conceptions. Pour répondre à ces différentes questions, il faut reprendre rapidement l'histoire de la philosophie moderne depuis Descartes.

I.

A l'époque où parut Descartes, une vaste espérance s'était emparée de l'esprit humain. Au sortir de l'ignorance et de la barbarie du moyen âge, après plusieurs siècles de servitude intellectuelle, il était permis de penser que l'esprit humain, arrivé à la maturité, était devenu apte à penser par lui-même, ou du moins à ressaisir, avec intelligence et indépendance, les traditions de l'antiquité. A la rouille grossière des pédans scolastiques succédait la belle culture des lettres classiques ; aux faux systèmes d'astronomie, de physique, de physiologie, commençaient à succéder les grandes découvertes modernes. Après deux siècles d'un travail confus, mais fécond, Descartes parut enfin pour résumer, condenser, et diriger toutes les aspirations de la renaissance. Il s'appliqua surtout aux mathématiques ; et, créant une méthode nouvelle, il créa une science nouvelle : la géométrie analytique, qui devint, pour la science moderne, un instrument d'une précision et d'une fécondité incomparables. Ayant trouvé ainsi par sa méthode, qui n'était pour lui que l'expression du bon sens, la solution de problèmes qui, jusqu'à lui, avaient paru insolubles, se retournant alors vers la philosophie, et voyant la confusion des opinions philosophiques, comment pouvait-il ne pas croire que c'était à l'ignorance, à l'absence de toute saine méthode, aux disputes stériles, à l'abus de l'autorité d'Aristote, que la philosophie devait l'état « de doutes et d'erreurs » dans lequel elle plongeait les esprits ? Partant de cette idée qu'en philosophie, « il ne se trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse, » il dut croire

qu'en appliquant à la philosophie la même méthode qui lui avait si bien réussi en mathématiques, l'on résoudrait de même les questions qui avaient résisté à toutes les disputes des écoles, et que l'on arriverait ainsi à fonder une véritable philosophie. Et que l'on n'oublie pas que par philosophie il n'entendait pas seulement la métaphysique, la psychologie, la morale, mais encore toutes les autres sciences : physique, astronomie, physiologie, toutes sciences qui étaient alors dans le même état que la philosophie elle-même, c'est-à-dire traitées par la méthode de dispute et par le principe d'autorité. Ces sciences n'étaient pas encore devenues des sciences. Il y avait lieu de penser qu'elles le deviendraient ; et il n'y avait pas de raison de croire qu'il n'en serait pas de même de la métaphysique. On pouvait donc supposer, et Descartes l'affirmait, que ce n'était qu'une question de méthode. On s'y était mal pris ; on s'y prendrait mieux. L'exemple des mathématiques était là. Il n'y avait qu'à le suivre : partir des idées simples, procéder du simple au composé, n'employer que des idées claires et distinctes, ne rien oublier et ne rien omettre, tels sont les principes lumineux de la nouvelle méthode. Il n'y avait qu'à les appliquer, et la science était fondée. Là est la raison du dogmatisme étonnant de Descartes, dogmatisme dont le doute méthodique n'était que l'introduction rapide et provisoire, destinée surtout à débarrasser le terrain de tout ce qui le gênait.

Les prévisions de Descartes se vérifièrent bientôt, du moins en ce qui concerne les sciences proprement dites. La physique, la mécanique, l'astronomie, grâce à Galilée, à Newton, à Huyghens et Descartes lui-même, prirent leur essor, se dégagèrent des vains systèmes et des vagues hypothèses de la scolastique ; ces sciences eurent bientôt des résultats certains, incontestés ; on cessa de disputer, on démontra. La forme systématique ou hypothétique fut abandonnée ; la vraie forme scientifique était découverte.

Mais on ne fut pas aussi heureux en philosophie proprement dite, et la séparation de la philosophie et de la science commença à s'accuser d'une manière tranchée. On avait disputé avant Descartes ; on disputa après lui, et d'abord contre lui, puis à sa suite et en poussant ses idées, en différens sens, plus loin ou autrement que lui ; et ses disciples eux-mêmes ne se privèrent pas de disputer entre eux. Au lieu de détruire l'esprit de système en philosophie, la réforme cartésienne lui donna un nouvel essor. On n'avait connu jusque-là que les écoles de l'antiquité ; on eut bientôt les écoles modernes. Quatre grands systèmes, à la fin du XVIIe siècle, parurent sous l'inspiration de Descartes : d'abord le système de Descartes lui-même, puis celui de Malebranche, celui de Spinoza, et enfin

celui de Leibniz, sans compter le système scolastique que Descartes n'avait pas détruit, et celui de Gassendi, qui s'était formé en dehors de lui.

Tel était l'état de la philosophie lorsque commença le XVIIIe siècle, qui devait naturellement être disposé à prendre le contre-pied du siècle précédent. Ce siècle est dominé en philosophie par Locke, comme le XVIIe par Descartes. Locke, comme Descartes, est frappé des opinions divergentes et contradictoires qui partagent les philosophes et, comme lui, il cherche un moyen de fonder une philosophie exacte à l'abri des disputes inutiles. Mais il ne paraît pas croire que ce soit la méthode de Descartes qui résoudra le problème. Il est d'un pays et d'un temps où une toute autre méthode était considérée et pratiquée comme la vraie méthode scientifique. Cette méthode est la méthode expérimentale, qui consistait dans l'observation et l'analyse des faits, et non, comme le voulait Descartes, dans la déduction des idées. Sans doute, ce sont surtout les Écossais qui ont invoqué l'exemple des sciences physiques et naturelles, et qui ont pensé qu'il fallait appliquer à la science de l'esprit humain la même méthode qui avait si bien réussi dans ces sciences; mais c'était bien déjà la pensée de Locke, lorsqu'il se glorifiait de vivre dans le temps de M. Newton et de M. Huyghens. Il ne parle pas de Descartes. Sans le dire expressément, comme le firent plus tard Reid et Stewart, il avait tenté ce que les Ecossais devaient recommander après lui, à savoir l'application de la méthode expérimentale à la psychologie. Son livre est la généralisation de cette méthode.

La pensée de Locke inspira toute la philosophie du XVIIIe siècle en Angleterre et en France. On put croire que la métaphysique s'était enfin constituée à titre de science positive. Les savans eux-mêmes l'acceptaient et la reconnaissaient, à titre d'analyse des sensations. Cependant, cette philosophie avait-elle réussi autant qu'elle le croyait à l'élimination de tous les systèmes et à la suppression des controverses philosophiques? Nullement; et la doctrine de Locke devait engendrer, comme celle de Descartes, des opinions hétérogènes. De cette doctrine devaient sortir et l'idéalisme de Berkeley, et le matérialisme d'Holbach et de Diderot, et le scepticisme de Hume, lequel suscitait par réaction le dogmatisme de l'école écossaise fondée sur le sens commun. En dehors des écoles, Rousseau relevait le spiritualisme et le déisme. En outre, indépendamment de ce conflit entre les diverses opinions du siècle, il y avait un conflit plus général et qui ne paraissait nullement terminé par la méthode de Locke. C'était le conflit entre le XVIIIe siècle et le siècle précédent, entre le siècle de l'idéologie et celui de la méta-

physique, le siècle des idées innées et celui de la sensation transformée. Ces deux doctrines se tenaient encore en échec l'une l'autre. L'une n'avait pas définitivement vaincu l'autre dans tous les esprits. Non-seulement la tradition cartésienne subsistait encore dans les écoles, mais dans un grand pays, en Allemagne, la métaphysique régnait encore en souveraine ; au moins en fut-il ainsi pendant toute la première moitié du XVIIIe siècle. La philosophie de Leibniz y occupait une aussi grande place que celle de Locke en Angleterre et celle de Condillac en France. Wolf, le grand disciple de Leibniz, fut le maître des écoles pendant plus de quarante ans. Plus tard, Locke et Hume s'introduisirent en Allemagne, mais ils ne trouvèrent pas un terrain bien préparé. Ils avaient ébranlé, mais non renversé, la philosophie de Leibniz. Cependant, cette philosophie elle-même vieillissait ; elle ne se renouvelait pas, dégénérait de plus en plus et en arrivait à n'être plus qu'une philosophie de collège, ou une philosophie de salon.

C'est alors qu'un autre novateur, Emmanuel Kant, vient à son tour essayer de fonder la philosophie sur une base solide et définitive. Comme Descartes, comme Locke, il pense que si l'œuvre a échoué, c'est qu'on s'y est mal pris. La méthode rationnelle de Descartes n'a enfanté que des hypothèses ; la méthode expérimentale de Locke n'a enfanté que le scepticisme. Essayons d'une nouvelle méthode, de la méthode critique. La critique appliquée à la raison ouvre une voie nouvelle. En effet, elle démontrera contre Locke que tout dans l'esprit humain ne se réduit pas à l'expérience, que tout s'explique si l'on veut par l'expérience, excepté l'expérience elle-même, laquelle n'a aucune valeur si elle ne suppose pas des principes qui lui sont supérieurs ; mais en même temps que la critique défend contre Locke des principes *a priori*, elle croit comme Locke que ces principes sont incapables de fonder une métaphysique, d'atteindre les choses en elles-mêmes, et qu'elles ne sont autre chose que les conditions et les règles de l'expérience. Par ce compromis, Kant pense qu'il a concilié les partisans des idées innées et celles de la table rase ; il croit avoir écarté à jamais les prétentions de la métaphysique, et détruit le rôle de l'hypothèse en philosophie.

Nouvelle illusion : car de cette philosophie circonspecte, qui avait surtout pour objet de fixer des bornes à l'intempérance de l'esprit, va sortir précisément la philosophie la plus ambitieuse, la plus affirmative, la plus intempérante que l'Europe ait jamais connue. De cette philosophie, qui devait couper court à tous les systèmes, naissent en abondance et les uns des autres les systèmes les plus variés : l'idéalisme subjectif de Fichte, l'idéalisme objectif de Schelling, l'idéalisme absolu de Hegel, le réalisme de Herbart, la philosophie de la croyance de Jacobi, la philosophie de la volonté de

Schopenhauer, le pessimisme de Hartmann, etc. Que sais-je ? autant de systèmes que d'individus.

Ainsi les trois grands réformateurs de la philosophie moderne, Descartes, Locke et Kant, ont échoué ; du moins ils ont échoué dans cette œuvre de fonder une philosophie définitive, une philosophie objective. Galilée a fondé la physique, Kepler et Newton l'astronomie, Lavoisier la chimie ; et, depuis eux, il y a la physique, l'astronomie, la chimie. Il n'en est pas de même en philosophie. Ce qui existe, c'est toujours la philosophie de quelqu'un, mais non la philosophie en soi. C'est le système de Descartes, le système de Locke, le système de Kant. Les uns sont pour celui-ci, les autres pour celui-là ; mais personne n'adhère à un symbole commun, à une doctrine unique, identique, s'imposant à tous. Au commencement de ce siècle donc, comme au temps de Descartes, il était permis de dire qu'en philosophie il n'y avait aucune chose « dont on ne disputât et qui, par conséquent, ne fût douteuse. » Pendant longtemps on avait pu croire qu'on s'y était mal pris, et qu'en s'y prenant mieux on aboutirait ; la chose s'est vérifiée pour les sciences positives. En effet, c'est parce qu'on s'y était mal pris que depuis près de vingt siècles, l'astronomie, la physique, la physiologie, la chimie n'avaient fait que si peu de progrès et étaient restées en proie à la dispute. Quand on sut s'y prendre, les progrès furent rapides et prodigieux, et la dispute disparut, au moins pour les parties de la science définitivement établies. Il n'en fut pas de même en philosophie. On s'y prit de toutes les manières, et les plus grands hommes s'en sont mêlés, et cependant les systèmes ont continué de succéder aux systèmes.

Devant une expérience aussi décisive, devant une déception aussi universelle, n'y avait-il pas lieu de prononcer que, de quelque manière qu'on s'y prît, ce serait toujours la même chose, que le système et l'hypothèse sont la seule forme possible en philosophie ; et comme ces systèmes ou hypothèses se contredisent, il faut les écarter tous : en d'autres termes, tous les systèmes sont faux et la philosophie est impossible, au moins à titre de science indépendante reposant sur elle-même et séparée des sciences positives.

Cependant, cette conséquence ne fut pas tout d'abord tirée ; ou, si elle le fut, ce ne fut pas par ceux qui opposaient la philosophie aux sciences, les incertitudes de l'une aux accablantes démonstrations des autres. La conclusion sceptique que nous venons d'indiquer fut, en effet, proclamée au début de ce siècle, non au profit des sciences, mais au profit de la religion. Ce fut l'école théologique d'alors, ce fut surtout l'abbé de Lamennais qui essaya de trancher, par une espèce de coup d'état, le problème philosophique, et crut le moment venu pour avoir raison de la révolution opérée

par Descartes, et faire plier de nouveau, comme au moyen âge, mais d'une manière plus humiliante que jamais, la raison devant l'autorité.

Mais avant d'obtenir cette abdication absolue de la raison elle-même devant la foi, abdication qui était si peu dans l'esprit du siècle, il y avait lieu de se demander si la solution précédente était bien la seule qui fût commandée par l'examen des faits. La philosophie se partage en systèmes et en écoles : voilà le fait. Mais au lieu de conclure que tous ces systèmes ont tort, ne vaudrait-il pas mieux se demander si, au contraire, ils n'ont pas tous raison? La raison est universelle et elle est une chez tous les hommes. Sans quoi ils ne pourraient pas se parler et se comprendre entre eux ; mais cette raison universelle passant par l'esprit de chacun se teint des couleurs de chaque individualité. Tous les penseurs n'ont pas les mêmes habitudes d'esprit; ils ne voient point les mêmes faits; ils cultivent des sciences différentes ; leur caractère propre et leur humeur se mêlent plus ou moins à leur philosophie. De toutes ces conditions locales et personnelles naissent des manières diverses de dire la même chose. Séparés par les manières de dire, par les impressions diverses, par la diversité des faits avec lesquels ils sont en contact, les philosophes exagèrent encore leurs dissidences par amour-propre et par recherche de l'originalité. Ils mettent leur orgueil et leur gloire à ne pas penser comme les autres. Chaque philosophe est frappé d'un point de vue qui n'a pas frappé les autres aussi vivement que lui. Il exagère ce point de vue ; il y ramène tout, il le croit exclusif de tout le reste. Regardez-y de près ; vous verrez que les points de vue peuvent se concilier, et ne sont souvent que les expressions diverses et incomplètes d'une même vérité. On peut dire de chaque philosophe ce que Leibniz disait de chaque monade, à savoir que chacun est un miroir de l'univers, et qu'elle le réfléchit à son point de vue particulier. C'est encore Leibniz qui disait que tous les systèmes sont vrais dans ce qu'ils affirment et faux dans ce qu'ils nient.

Nous n'avons pas à développer le point de vue de l'éclectisme, qui a été déjà pour nous l'objet de longues études il y a quelques années. Disons seulement que cette pensée correspondait assez bien à cette confiance généreuse que l'esprit humain avait en lui-même au commencement de ce siècle. Dans ce temps-là, c'était l'optimisme qui dominait. La religion avait repris une partie de son empire si ébranlé par le XVIIIe siècle ; et ceux-là mêmes qui ne la croyaient pas vraie la reconnaissaient au moins comme belle ; la poésie était ivre d'idéal ; l'amour y était poétique et pur, et non sensuel. On croyait à la liberté politique et à la souveraineté de la raison ; mais, de plus, on espérait concilier le passé et le présent,

l'admiration de la tradition et les hardiesses nouvelles. A cet esprit de confiance dans la raison, à cet optimisme général, à cette haute espérance de conciliation politique et sociale correspondait en philosophie la pensée d'une conciliation des systèmes et d'une fraternité universelle. Cette philosophie conciliatrice crut avoir trouvé le mot du siècle. Elle a échoué, nous en avons raconté l'histoire ; mais, en échouant, elle a cependant laissé des traces profondes chez ceux-là mêmes qui la combattent. Si on applique à l'école éclectique son propre critérium, on peut dire qu'il y avait dans cette conception une part de vérité dont tout le monde a profité, et aussi une erreur qui devait la perdre. Elle a triomphé comme méthode; elle a échoué comme système, ainsi que tous les systèmes précédens. Cet échec a dû amener par réaction la doctrine contraire. N'osant plus dire que tous les systèmes ont raison, on fut conduit à dire, au contraire, que tous les systèmes ont tort. Au lieu de fonder la métaphysique sur la conciliation des idées, on supprima toute métaphysique par l'exclusion de toutes les idées, ou du moins en ne laissant subsister que celles qui peuvent être extraites des sciences positives. La science, qui, jusque-là, avait accepté la séparation, crut le moment venu de prendre sa revanche et de dire à son tour : C'est moi et moi seule qui suis la philosophie. C'est ainsi que le positivisme est venu se substituer à l'éclectisme.

M. Pasteur, dans son admirable discours de réception à l'Académie française, où il remplaçait Littré, a dit qu'il n'avait rien trouvé de bien nouveau dans le positivisme, que c'est tout simplement une philosophie bien ancienne et bien connue, le scepticisme, et pas autre chose. Cela est vrai, et il est également vrai que tous les systèmes de nos jours ne sont que les systèmes anciens. Tous les systèmes renaissent, mais ils renaissent rajeunis, transformés, sous une forme différente et avec un caractère nouveau. Le positivisme est un scepticisme qui se distingue profondément du scepticisme antérieur. Les anciens sceptiques mettaient en question toute la connaissance humaine, y compris les mathématiques, à plus forte raison les sciences de la nature, qui existaient à peine à cette époque. Les sceptiques du XVIe siècle en étaient encore là. Le livre sceptique d'Agrippa est intitulé : *De incertitudine scientiarum* ; celui du médecin Sanchez a pour titre : *Quod nihil scitur*. Montaigne, dans son scepticisme, ne fait aucune réserve ni aucune exception pour les sciences, qu'il ne connaissait guère. Encore au XVIIIe siècle, en Angleterre, nous trouvons encore un écrit anonyme sur *l'Incertitude des sciences*. Le positivisme se place au contraire à un point de vue tout différent : l'opposition de la science et de la philosophie. M. Pasteur lui-même, dans son discours, en comparant aux sciences morales, qui ne reposent que sur le sentiment, l'inébranlable cer-

titude et les accablantes démonstrations de la méthode expérimentale, ne faisait que développer l'argument fondamental du positivisme.

Il ne faut pas oublier qu'au temps de Descartes, l'opposition que nous venons de signaler entre la philosophie et la science n'existait pas encore, sinon pour les mathématiques. Quant aux sciences de la nature, elles étaient encore livrées à la dispute, aussi bien que la philosophie même, avec laquelle elles étaient confondues. Elles commencèrent alors seulement à s'en séparer; mais, depuis, la séparation a toujours été en s'agrandissant. La physique, l'astronomie, la chimie, la physiologie se sont l'une après l'autre constituées comme sciences positives. Les conceptions individuelles y ont peu à peu cédé la place aux vérités objectives. La science est impersonnelle : ce n'est pas le système de tel ou de tel savant. Sans doute, il y a encore des systèmes et des hypothèses dans les sciences ; mais c'est dans la partie de la science qui n'est pas faite et qui se fait que ces hypothèses se partagent les savans. Ce sont des stimulans à la recherche, destinés à disparaître ou à se transformer en lois positives, selon que l'expérience aura prononcé.

Qu'est-ce donc que le positivisme? C'est la protestation de la science contre la philosophie, appelée la métaphysique ; c'est la substitution de la science à la philosophie ; c'est enfin la science elle-même se faisant philosophie. Pendant longtemps, la science n'avait travaillé que pour elle-même. Elle s'était fait un domaine à part en dehors de la philosophie, et avait laissé celle-ci à ses spéculations et à ses disputes. Mais il vint un moment où la science prit conscience de la puissance de ses conquêtes, de la sûreté de ses méthodes, de l'infaillibilité de ses résultats, et elle se demanda si elle n'était pas mûre pour prendre la place de la philosophie, pour devenir philosophie. Elle apporte un critérium qu'elle juge infaillible pour distinguer les questions insolubles de celles qui peuvent être résolues. Tout ce qui ne peut être soumis à la vérification expérimentale doit être écarté comme inutile et inaccessible. L'expérience et le calcul sont les seules méthodes de la science.

Ne croyons pas, cependant, que la philosophie positiviste ne soit que la collection des sciences dites positives : qu'être positiviste, ce soit être chimiste, physicien, mathématicien, et rien de plus. Non ; Auguste Comte proteste énergiquement contre cette interprétation. Sa philosophie est positive, sans doute, mais c'est une philosophie. En dehors de toutes les sciences spéciales et au-dessus d'elles, il y a lieu à une science plus haute et plus générale, et c'est ce qu'on appelle philosophie. Littré aussi se plaint très souvent de l'étroitesse d'esprit des savans, qui ne veulent admettre que leurs sciences proprement dites et que des vérités particu-

lières. La philosophie s'élève au-dessus. C'est une synthèse : elle est la science des généralités les plus hautes dans tous les ordres de sciences. Chaque science a des sommets où se trouve résumée, sous forme de principes, la science tout entière. La philosophie positive s'emparera de ces principes de toutes les sciences, les coordonnera, en établira la hiérarchie, la liaison, l'unité ; et, à ce titre, elle pourra encore s'appeler, comme l'ancienne métaphysique, la science des premiers principes.

La philosophie positive ne doit pas être confondue avec ce que l'on appelle, dans les écoles allemandes, la philosophie de la nature. Tous les grands métaphysiciens, Platon ou Aristote, chez les anciens ; Descartes, Leibniz, Schelling, chez les modernes, ont eu leur cosmogonie, leur cosmologie, leur ontologie universelle. Mais la philosophie de la nature est toute autre chose que la philosophie des sciences. L'une a pour objet les choses elles-mêmes : l'autre, les œuvres de notre esprit. La première est une partie de la métaphysique ; la seconde serait plutôt une sorte de logique supérieure. Ce n'est pas non plus une science de la science, à la manière de Fichte, remontant jusqu'aux premiers principes de l'esprit humain, ce serait plutôt une science des sciences à la manière de Bacon. Celui-ci est le vrai précurseur d'Auguste Comte, comme nous le montrerons plus loin.

Après avoir résumé les deux conceptions fondamentales qui se sont partagé notre siècle, il nous reste à les comparer l'une à l'autre. La conception éclectique est plus large que la conception positiviste, et même elle la contient. En effet, dire que tous les systèmes sont vrais, c'est dire par là même qu'ils sont tous faux à titre de systèmes. Car, comme ces systèmes se contredisent, au moins en apparence, on ne peut les concilier qu'en retranchant de chacun d'eux ce qui est contradictoire, exclusif, particulier. Par conséquent, tous les systèmes ont tort : c'est ce qu'il faut accorder aux positivistes et ce qui était déjà contenu dans la formule éclectique ; mais cela ne veut pas dire qu'ils aient tort d'une manière absolue et qu'ils ne puissent pas entrer, à titre de parties intégrantes, dans une synthèse plus générale qui les comprendrait tous ; et quand même on ne pourrait pas exécuter cette synthèse, soit parce qu'elle est au-dessus des forces actuelles de l'esprit humain, soit parce qu'elle est au-dessus même de sa nature, il suffirait cependant de concevoir cette conciliation comme possible en soi pour qu'il soit permis de dire qu'on n'aura pas perdu son temps en étudiant ces systèmes.

Non-seulement la formule éclectique : « Tous les systèmes sont vrais, » contient la formule positiviste : « Tous les systèmes sont faux ; » mais encore on peut dire que l'éclectisme explique et jus-

tifie le positivisme, et lui fait sa part dans la pensée humaine. Bien plus, l'éclectisme, sans le savoir, bien entendu, et sans le vouloir, a expliqué d'avance sa propre chute, la victoire du principe opposé. Pourquoi cela? Le voici. Autre chose est de poser le principe de l'éclectisme, autre chose est de l'appliquer et de le réaliser. Pour réaliser un parfait éclectisme, il faudrait savoir le tout des choses; car on ne peut tout concilier que par la science du tout. Or, à l'époque de l'éclectisme, la philosophie était exclusivement engagée dans les voies de la méthode subjective. Elle était, du moins en France, entièrement séparée des sciences. Les savans disaient: « O physique, garde-toi de la métaphysique! » et les philosophes disaient: « O métaphysique, garde-toi de la physique! » Il suit de là que la masse immense des faits objectifs était étrangère à la philosophie, et que l'expérience objective lui faisait complètement défaut. Le système si compréhensif de l'éclectisme ne l'était donc que dans le domaine subjectif, mais il laissait en dehors une part immense de la réalité. Il était lui-même une philosophie exclusive; et comme toute exclusion amène une réaction proportionnée, cette exclusion de l'élément extérieur en philosophie dut amener et justifier en partie les prétentions exagérées et exclusives à leur tour de la méthode objective, en d'autres termes du positivisme. C'est ainsi que le positivisme se trouve justifié d'avance par la formule même de l'éclectisme.

Je dis plus: c'est qu'il ne peut être justifié que par là; car, au contraire, son propre principe le condamne à périr et à disparaître, comme ont fait tous les systèmes de philosophie. Suivant lui, tous les systèmes sont faux; or il est un système; donc il est faux. Ne croyez pas que ce soit là un sophisme renouvelé des Grecs: non, c'est l'expression rigoureuse de la vérité. En effet, que reproche le positivisme aux métaphysiciens? C'est la dispute, la controverse; c'est que rien n'est tranché, rien n'est résolu. Mais quelque chose a-t-il été tranché par le positivisme? On a disputé avant lui, mais on dispute encore après lui. Les positivistes argumentent contre les métaphysiciens, mais les métaphysiciens argumentent contre les positivistes. Il n'y a rien de changé; il n'y a qu'un système de plus.

Le positiviste invoque en son honneur le fait que nous avons nous-même signalé, à savoir l'extension de l'esprit positiviste. Mais toutes les grandes doctrines ont laissé après elles un esprit qui leur a survécu et ne les a pas empêchées de mourir. L'esprit cartésien, ou la méthode des idées claires et distinctes, a survécu à Descartes; l'esprit de Condillac, ou l'analyse appliquée aux sensations, a survécu à Condillac; l'esprit critique de Kant a survécu à

Kant, et enfin l'esprit éclectique lui-même a survécu à la philosophie de M. Cousin. On peut donc garantir d'avance, sans risque de se tromper, que l'esprit positiviste, c'est-à-dire le goût et le choix de la méthode objective en philosophie, survivra à Auguste Comte. On ne fera plus de psychologie subjective sans psychologie objective ; on ne fera plus de métaphysique sans cosmologie, ni de morale sans économie politique et sans la connaissance des faits sociaux. Mais tout cela n'est pas le positivisme, et celui-ci, en tant que système, ira rejoindre les autres.

Non-seulement le système positiviste n'a pas détruit les systèmes antérieurs, comme il aurait dû le faire; mais lui-même, à son tour, comme toutes les autres doctrines, a engendré des systèmes. Le positivisme orthodoxe d'Auguste Comte n'est plus soutenu que par un très petit nombre de personnes. Littré l'avait désavoué sur presque tous les points ; et sa propre doctrine à lui, comme l'a très bien dit M. Caro, n'est plus guère qu'un empirisme de sens commun. En Angleterre, où l'on est convenu de mettre à l'honneur des positivistes toute une grande école philosophique, on a vu M. Stuart-Mill réintroduire la psychologie subjective de Condillac et de Locke, et ressusciter l'une des hypothèses les plus subtiles et les plus aiguës de la vieille métaphysique, l'idéalisme, c'est-à-dire la négation de l'existence des corps. On a vu également M. Herbert Spencer construire une vaste synthèse tout à fait semblable à celles du passé. La méthode en est bien, si l'on veut, due à l'esprit positiviste, mais le contenu ressemble beaucoup à celui de Spinoza.

Le positivisme se présente donc sous le même aspect que tous les autres systèmes de philosophie. Au premier moment, on croit qu'il va tout remplacer; mais, à mesure qu'on le connaît mieux et qu'on en aperçoit mieux les lacunes, les anciennes conceptions se maintiennent contre lui; et lui-même se divise en écoles, en hérésies, et donne naissance à des conceptions qui s'ajoutent aux précédentes. Voilà ce qui s'est passé pour le positivisme, comme pour l'éclectisme, comme pour le kantisme ou le cartésianisme. Si donc nous n'avions à notre disposition que le critérium positiviste, à savoir la cessation des controverses, nous dirions que ce système ne vaut pas mieux que les autres, qu'il ne faut pas de philosophie du tout, mais de la physique, de la chimie, des mathématiques, et rien de plus : ce qui est absolument l'opposé de la pensée d'Auguste Comte. Au contraire, comme nous venons de le voir, le positivisme peut être justifié et même placé haut, si on le considère du point de vue large et conciliateur qui s'applique à tous les systèmes.

Nous avons, dans des travaux précédens, exposé en détail l'histoire

philosophique du fondateur de l'éclectisme, M. Victor Cousin (1). Nous aurions voulu pouvoir faire le même travail sur le fondateur du positivisme, M. Auguste Comte ; mais le temps nous fait défaut pour une aussi grande étude, et nous n'osons pas promettre de la pousser aussi loin et d'une manière aussi complète. A tout le moins essaierons-nous d'en donner quelques fragmens ; et, pour commencer, nous étudierons d'abord la genèse de cette philosophie, de quel milieu elle est sortie, à quelles traditions elle se rattache, comment et dans quelles circonstances elle a paru au grand jour. Nous aurons beaucoup à profiter dans le livre de Littré, intitulé : *Auguste Comte* (*1863*), qui est la source principale pour cette étude ; mais peut-être trouverons-nous aussi quelque chose à y ajouter.

I.

Si l'on essayait de deviner *a priori*, d'après les explications précédentes, comment a pu naître la philosophie d'Auguste Comte, on serait tenté de croire que cette philosophie, à son origine, a dû se présenter à titre de réaction et de protestation contre la philosophie spiritualiste de Victor Cousin. L'histoire de la philosophie nous apprend que toute école nouvelle est toujours suscitée par un besoin de contradiction contre les écoles régnantes. Si l'on considère que la doctrine de Comte a paru en 1830, au moment de la plus grande fortune de Victor Cousin, qu'elle a éclaté et, on peut dire, triomphé après 1848 et 1850, à l'époque de la chute de l'éclectisme, on sera assez tenté de supposer *a priori* que cette philosophie nouvelle donne la réplique à l'autre, et qu'Auguste Comte est l'antithèse de Victor Cousin. Cependant, l'étude attentive des faits nous montre que les choses ne se sont pas passées ainsi. Sans aucun doute, le succès du positivisme a coïncidé avec l'affaiblissement du spiritualisme éclectique, et ce succès a été dû, en partie, à un besoin de révolte contre la philosophie antérieure ; mais, à l'origine, Auguste Comte ne paraît pas avoir rien eu à voir avec la philosophie de Cousin. Il n'a subi aucune influence, aucune action de ce côté, même à titre d'adversaire. Il ne semble pas l'avoir connu. Tout au plus rencontre-t-on dans ses ouvrages quelques allusions très courtes aux idées de Jouffroy ; mais rien, absolument rien sur la philosophie éclectique. La sienne s'est développée parallèlement, sous d'autres influences, dans un autre milieu ; elle est sortie d'une autre origine. On pourrait croire aussi que la philosophie positive a été le retour, la revanche du sensualisme vaincu par l'école éclectique, qu'elle se rattache directement aux derniers représentans de

(1) Voyez la *Revue* du 1er et du 15 janvier, du 1er et du 15 février, et du 1er mars 1884.

la philosophie du XVIIIe siècle, aux idéologues, aux sensualistes, aux matérialistes, à Tracy, à Cabanis, à Broussais. Il y a ici une part de vérité; mais d'abord ce n'est pas à l'élément idéologique (Condillac, Tracy, La Romiguière) qu'Auguste Comte se rattache; car il est à peu près aussi opposé à l'idéologie qu'à la psychologie. Il serait plus exact sans doute de le rattacher à Cabanis et à Broussais; et pour certaines parties de la philosophie, pour ce qu'il appelle la physiologie intellectuelle, il relève certainement de ces deux médecins philosophes; mais sa philosophie générale a une toute autre signification, une toute autre envergure que celle de Cabanis et de Broussais. Elle prend les choses de plus haut; elle présente une surface beaucoup plus large. Elle n'est pas seulement une physiologie mentale, elle est une philosophie dans le sens large du mot. Sans doute, c'est bien l'esprit du XVIIIe siècle, dont elle est au fond animée et qu'elle vient relever d'une défaite passagère; mais c'est cet esprit interprété dans un sens plus étendu, et avec plus de largeur que dans le petit cercle étroit de Tracy, ou dans l'école plus profonde, mais encore plus étroite de Cabanis. Il nous faut donc remonter plus haut.

Nous avons dit déjà que, selon nous, le véritable précurseur d'Auguste Comte dans le passé, c'est Bacon. Il y a dans Bacon deux philosophes : d'une part, l'auteur du *Novum organum*; de l'autre, l'auteur des *De augmentis et dignitate scientiarum* : d'un côté, le législateur de l'induction; de l'autre, ce qu'on pourrait appeler le prophète et l'organisateur de la science moderne. On a pu contester le premier de ces deux rôles, et encore bien injustement. Pour le second, pour la vue claire, perçante avec laquelle Bacon a décrit par avance le rôle futur de la science, son caractère propre, ses progrès, sa méthode, ses cadres, son rôle civilisateur, pour cette sorte de seconde vue, il n'y a pas à hésiter : il faut reconnaître que Bacon a été dans le vrai. Il est le premier qui ait, avec netteté et avec une éloquence merveilleuse, préconisé, prophétisé la science moderne. Il en a déterminé les cadres, il en a dressé la carte, il en a vu les lacunes et prévu les additions futures. Or, de toutes les œuvres de la philosophie moderne, celle qui ressemble le plus à celle de Bacon, c'est celle d'Auguste Comte; et réciproquement, l'œuvre qui ressemble le plus au cours de philosophie positive, c'est le *De augmentis*. Ce que Bacon a fait par une sorte de pressentiment de génie, Auguste Comte l'a fait après coup, après expérience; il a vu réalisé ce que Bacon avait deviné. Bacon est donc le vrai initiateur de la philosophie positive.

Non-seulement il y a entre ces deux entreprises une affinité logique, une ressemblance interne, mais il n'est pas impossible de découvrir la filiation historique qui rattache l'une à l'autre. Tout le

monde sait que le maître immédiat d'Auguste Comte, celui dont il a reçu la première influence (dans quelle mesure et dans quelles limites, c'est ce que nous aurons plus tard à déterminer), a été le célèbre Saint-Simon. En effet, le premier écrit d'Auguste Comte est signé de son nom, avec cette addition qu'il a plus tard effacée de tous les exemplaires (1), mais qu'il avait laissé imprimer : *Élève de Henri de Saint-Simon*. Maintenant, nous savons peu de chose de l'éducation scientifique de Saint-Simon, qui a dû être assez superficielle; mais lui-même, dans un fragment biographique écrit de sa main, nous dit que sa première éducation avait été dirigée par d'Alembert, « éducation, ajoute-t-il, qui m'avait tissé un filet métaphysique si serré qu'aucun fait important ne pouvait passer à travers. » Que faut-il entendre par cette éducation dirigée par d'Alembert? Faut-il croire que d'Alembert aurait été le précepteur, le gouverneur, ou même le répétiteur de Saint-Simon? C'est ce qu'on admettra malaisément étant donnés l'âge et la situation de d'Alembert lors de la jeunesse de Saint-Simon. Il est probable que ce fut plutôt une influence, un commerce intellectuel, quelques conseils donnés de loin en loin; mais quel qu'ait été le mode d'influence exercée par d'Alembert sur Saint-Simon, ce qui est certain, c'est qu'il y a eu communication entre eux, et que Saint-Simon lui-même rattache à d'Alembert l'idée de tous les travaux scientifiques qu'il a accomplis. La valeur propre de ses travaux n'a pas ici une grande importance. Ce que nous avons à y constater, c'est le passage de d'Alembert à Auguste Comte. Or, ce qui se manifeste évidemment dans les travaux ou essais de travaux, dans les prospectus, les plans d'ouvrage, toujours plus ou moins mêlés de charlatanisme, de Saint-Simon, c'est l'idée de l'unité et de l'organisation des sciences : ce qui paraît avoir exercé le plus de prestige sur son imagination et sur celle de ses disciples, c'est la grande œuvre du XVIIIe siècle, dont d'Alembert a été avec Diderot le chef, l'organisateur, le collaborateur : c'est l'*Encyclopédie*. Nous voyons, en effet, Saint-Simon, en 1810, publier un prospectus sous ce titre : *Nouvelle encyclopédie*, première livraison servant de programme. Il avait écrit un manuscrit, probablement perdu, sous ce titre : *Mémoire sur l'Encyclopédie*. Son plus grand ouvrage sur ces matières : *Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle* (*1807-1808*), n'est qu'une sorte de préface à cette œuvre, analogue à la préface de d'Alembert à la grande *Encyclopédie*.

Cette idée d'une encyclopédie a toujours hanté l'imagination des

(1) Nous avons nous-même entre les mains un exemplaire offert par Auguste Comte au docteur Esquirol, et où la suscription indiquée est soigneusement barrée, mais encore très lisible.

saint-simoniens. La seule œuvre de ce genre dans notre siècle qui ait un caractère philosophique et synthétique, et qui est restée inachevée, a été l'*Encyclopédie nouvelle* de Pierre Leroux et de Jean Reynaud, en 1838. Or, ces deux philosophes étaient l'un et l'autre des transfuges de l'école saint-simonienne. Ils avaient rompu avec Enfantin lors de la grande crise provoquée par les prédications de celui-ci sur la femme et sur la famille; mais ils avaient cependant subi profondément, au moins le premier, l'influence de Saint-Simon et de ses vues encyclopédiques. Plus tard, vers 1860, les survivans encore puissans du mouvement saint-simonien essayèrent, sous l'influence cachée d'Enfantin qui ne paraissait pas, sous la direction d'un homme plein d'esprit et de feu, Charles Duveyrier, et sous le patronage des frères Pereire, qui avaient conservé les croyances humanitaires de leur jeunesse, les derniers saint-simoniens essayèrent encore une fois de grouper dans une encyclopédie qui devait être l'œuvre du siècle tous les savans dans tous les genres. On se réunit souvent; on parla beaucoup, on dîna ensemble; mais rien n'aboutit: mais ce n'en est pas moins la preuve de l'importance que le saint-simonisme attachait à l'idée d'une encyclopédie.

Si nous nous demandons maintenant ce qu'est le positivisme d'Auguste Comte, nous trouverons que le caractère principal de son œuvre est le caractère encyclopédique, et que sa philosophie est une philosophie encyclopédique. La grande *Encyclopédie* de Diderot et de d'Alembert avait été surtout une œuvre de combat. A ce titre, elle avait pu se faire sous la forme fragmentaire et collective d'un dictionnaire; car pour une œuvre critique et destructive, on peut s'adresser à une multitude. Le sentiment commun de la liberté et de l'indépendance de la science suffisait. Mais ce que les saint-simoniens voulaient faire, c'était une encyclopédie positive, constructive, synthétique. Après la critique, l'organisation. Or, en s'adressant à tous les savans dans tous les genres, on ne pouvait espérer d'arriver à l'unité, car chacun y eût apporté son esprit particulier. C'est pourquoi la dernière tentative des saint-simoniens a échoué. Quant à s'adresser à une école, à l'école humanitaire par exemple, comme l'*Encyclopédie nouvelle* de Pierre Leroux, outre que cette école était elle-même partagée en deux tendances bien distinctes (car Pierre Leroux était panthéiste et Jean Reynaud spiritualiste et théiste), une aussi grande œuvre ne pouvait être soutenue par un esprit aussi particulier, et les tendances néo-religieuses de cette école n'étaient pas de nature à alimenter et à faire vivre un dictionnaire scientifique. Il reste donc que l'œuvre encyclopédique ne pouvait être accomplie que par un seul homme. Ce fut l'ambition d'Auguste Comte. Ce que l'*Encyclopédie* du XVIIIe siècle avait été

sous forme fragmentaire et impersonnelle, il essaya de le faire sous une forme systématique et synthétique. Bien entendu, il n'avait pas à entrer dans le détail des sciences ; mais il pouvait fixer l'idée de la science, diviser, classer et hiérarchiser les sciences, caractériser chacune d'elles par sa méthode et ses idées fondamentales, et les enchaîner ainsi les unes aux autres. Or, c'est là précisément ce que d'Alembert avait essayé de faire lui-même, soit dans la *Préface* de l'*Encyclopédie*, soit dans ses *Élémens de philosophie*, et surtout dans les *Éclaircissemens* de cet ouvrage. Or, par Saint-Simon, nous sommes remontés à d'Alembert, par d'Alembert nous remontons jusqu'à Bacon. On sait, en effet, que la *Préface* de l'*Encyclopédie* dérive en droite ligne de Bacon, et que c'est lui qui est représenté comme le premier inspirateur de cet ouvrage.

On voit qu'Auguste Comte se rattache à Bacon par une filiation assez directe, sans passer le moins du monde par l'intermédiaire d'aucun philosophe proprement dit, par exemple Condillac ou Helvétius. C'est cette filiation baconienne qui a facilité le passage de la philosophie de Comte en Angleterre. Elle retournait à sa source. C'est pourquoi l'on voit les Anglais, Stuart Mill, Grotte, Miss Martineau, Herbert Spencer se rattacher plus ou moins directement à Comte, et saluer son œuvre dans le temps même où en France elle était encore presque ignorée. C'est encore un caractère de cette philosophie qui se retrouve également dans la philosophie anglaise, surtout dans celle de Spencer, d'avoir son origine exclusive dans les sciences proprement dites, tandis qu'à la même époque, en France, un autre savant, bien plus grand qu'Auguste Comte, l'illustre Ampère, reconnaissait deux groupes irréductibles de sciences, les sciences de la matière et les sciences de l'esprit, et fondait sa propre philosophie, selon la tradition de Descartes, sur la connaissance de l'esprit par lui-même.

En résumé, nous trouvons trois précurseurs à Auguste Comte : Saint-Simon, d'Alembert et Bacon. Il faut encore en ajouter un quatrième, auquel, du reste, se rattachait également Saint-Simon, et que l'école saint-simonienne a toujours compté parmi ses ancêtres : c'est Condorcet. Si par ses vues générales sur la science et l'organisation des sciences, Auguste Comte rappelle d'Alembert et Bacon; d'un autre côté, par ses vues sur la philosophie de l'histoire et sur le développement de l'esprit humain, Auguste Comte relève de Turgot et de Condorcet. Si nous considérons maintenant que Condorcet a été lui-même en mathématiques, l'élève de d'Alembert, qu'il fut son exécuteur testamentaire, qu'il prononça son éloge à l'académie des sciences, qu'il collabora à l'*Encyclopédie*, on voit que nous ne sortons pas de la tradition encyclopédique, et que c'est

toujours par le côté scientifique qu'Auguste Comte se rattache au XVIIIe siècle.

Indiquons encore d'autres circonstances qui ont leur place dans les origines de la philosophie positive. Auguste Comte était un élève de l'École polytechnique. Il y entra en 1814. Saint-Simon, son maître, avait eu de fréquens rapports avec cette école, alors toute nouvelle et dans tout son éclat. Lorsque, après la révolution, il commença à être saisi de la passion de la science, il était venu prendre son domicile en face de l'école. Il en connaissait les professeurs, qu'il invitait à dîner. Il était particulièrement en rapport avec Monge, qu'il avait connu à Metz dans sa vie de garnison. Il connut aussi particulièrement Poisson, dont il fit les frais d'étude. Plus tard, dans ses projets politiques, l'École polytechnique fut toujours un des pivots sur lesquels il faisait reposer la société future, où l'empire devait appartenir à la science et non à la force. Aussi est-ce à l'École polytechnique qu'il dut ses principaux disciples, Enfantin, Transon, Michel Chevalier et enfin Auguste Comte. Celui-ci devint plus tard et resta toute sa vie examinateur de l'école. De tous ces faits nous pouvons conclure que la philosophie d'Auguste Comte pourrait être définie la philosophie de l'École polytechnique.

Ce n'est pas cependant la seule école qui ait le droit de revendiquer sa part dans la construction de la philosophie positive; une autre y contribua également : c'est l'École de médecine. Saint-Simon nous apprend, en effet, qu'après être resté trois ans près de l'École polytechnique, croyant sans doute avoir suffisamment exploré le champ des sciences mathématiques, il s'éloigna en 1801 de ce voisinage, pour aller s'établir près de l'École de médecine et nouer avec les membres de cette école des relations nouvelles. Nous verrons aussi que c'est un médecin, un des amis de Saint-Simon, le docteur Burdin, qui suggéra le premier à celui-ci, et peut-être par lui à son disciple, le premier germe de la théorie des trois états, principe fondamental de la philosophie positive. Nous avons signalé également l'influence de Broussais et du docteur Gall. Enfin, n'oublions pas que le grand vulgarisateur de la philosophie de Comte a été Littré, le traducteur d'Hippocrate, qui, sans être médecin, a fait cependant des études de médecine. La doctrine de Comte doit donc à cette seconde source autant qu'à la précédente, et l'on peut dire qu'elle est à la fois la philosophie de l'École polytechnique et de l'École de médecine.

Après avoir ainsi tracé d'une manière générale la filiation et la généalogie de l'école, insistons plus particulièrement sur l'influence qui a été, pour Auguste Comte, la plus prochaine et la plus immé-

diate, et qui a eu sur lui le plus d'action : je veux dire l'influence de Saint-Simon.

II.

On est étonné, au premier abord, que le positivisme soit sorti du saint-simonisme, car il semble que ce soient deux conceptions bien différentes et même contradictoires. Le saint-simonisme a laissé le souvenir d'une conception idéale et mystique, d'une œuvre d'imagination et essentiellement chimérique ; le positivisme, au contraire, comme son nom même l'indique, a pour caractère de s'appuyer sur le concret, le réel, le positif. En second lieu, le saint-simonisme a été une entreprise d'organisation sociale; le positivisme, une œuvre d'organisation scientifique. L'une est une utopie sociale, l'autre une philosophie spéculative. Voilà bien des différences, et elles sont incontestables. Cependant, il n'est pas moins certain que le positivisme est issu du saint-simonisme. Pour ce qui est du premier point, l'opposition signalée est réelle; mais c'est précisément sur ce point qu'a eu lieu la rupture entre les deux écoles; et, d'ailleurs, dans sa seconde période, le positivisme a fini précisément comme le saint-simonisme par une phase mystique et religieuse. Quant au second point, on se trompe quand on ne voit dans le positivisme qu'une conception théorique et purement scientifique : c'était avant tout une conception sociale. Le principal objet d'Auguste Comte a été de créer une science sociale. Son premier écrit, dont nous parlerons tout à l'heure avec quelque détail, est intitulé : *Système de politique positive*. Il a repris plus tard ce titre et l'a appliqué à son second grand ouvrage en quatre volumes, qui contient sa dernière philosophie. Même dans le *Cours de philosophie positive*, qui est son véritable monument, les trois derniers volumes portent sur ce qu'il appelle *la physique sociale*, la science sociale. La science sociale occupe donc à peu près les trois quarts de la philosophie totale d'Auguste Comte; le reste n'est guère que l'introduction de la physique sociale. On voit le lien étroit qui unit sur ce point Auguste Comte et Saint-Simon. Cependant, ici encore, il faut signaler une différence dans la ressemblance même. Saint-Simon et ses disciples poursuivaient un but pratique : ils prétendaient procéder immédiatement à une réforme sociale; ils apportaient un plan de société. Auguste Comte, au contraire, ne se proposait pas d'abord un but immédiatement pratique; ce qu'il voulait, c'est que la politique devînt une science soumise aux mêmes conditions que les autres sciences. Son but était donc essentiellement et éminemment scientifique. Il se moquait des panacées sociales; il

traitait de haut et avec le dernier mépris les utopies socialistes. Plus tard, à la vérité, les événemens inattendus de 1848 le prirent de court, et le forcèrent à son tour à se poser prématurément en réformateur social; mais ce n'était nullement dans ses plans primitifs, et ce qu'il inventa à cette époque en ce genre était si monstrueusement absurde que Littré, qui l'avait suivi jusque-là, s'en confessa plus tard hautement comme de la plus grande faute de sa vie.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de ces affinités et de ces oppositions du saint-simonisme et du positivisme, au point de vue des principes, ce qui est vrai historiquement et en fait, c'est qu'Auguste Comte a vécu plusieurs années dans l'intimité de Saint-Simon, qu'il l'a appelé son maître et s'est déclaré son élève, qu'il a travaillé pour lui; enfin que par la différence d'âge, par le brillant de l'imagination et la contagion d'un génie enthousiaste et ardent, Saint-Simon a dû exercer un grand empire sur un jeune esprit, quelque original d'ailleurs qu'ait pu être celui-ci. Cette influence, sans doute, ne doit pas être exagérée. Saint-Simon était un esprit essentiellement décousu, incohérent, très peu scientifique. Comte était, au contraire, un esprit constructeur et systématique, et il avait fait de solides études scientifiques; sans être un mathématicien original, il était instruit en mathématiques, puisqu'il est resté toute sa vie examinateur de l'École polytechnique. Il a dû bien souvent prendre en défaut la science superficielle de son maître; et ce ne fut pas là sans doute une des moindres causes qui lui donnèrent la conscience de sa haute personnalité. On peut donc croire que s'il a reçu du maître une excitation générale et un certain ordre de pensées, la construction de son œuvre n'appartient cependant qu'à lui.

Pour mesurer d'aussi près que possible l'influence exercée par Saint-Simon sur Comte, nous nous aiderons du travail de M. Littré, qui a étudié ce point dans son livre : *Auguste Comte et la philosophie positive* (1863); nous recueillerons les données qu'il a rassemblées en les complétant par des analyses plus précises. Dans cette question, M. Littré se montre impartial, plutôt sevère à l'égard de Comte, et même trop libéral à l'égard de Saint-Simon. Il va jusqu'à dépouiller les écrits de celui-ci qui n'ont pas paru de son vivant, et qu'Auguste Comte n'a peut-être jamais connus, par exemple le *Mémoire sur la science de l'homme*, qui est de 1813, mais qui n'a été publié qu'en 1859 (1) : « Mais, dit Littré, M. Comte pouvait en avoir reçu l'équivalent par la conver-

(1) *Œuvres choisies de Saint-Simon*, publiées par Hubbart, 3 vol. in-12. Bruxelles, 1859.

sation. » Il met en doute et tient en défiance le témoignage d'Auguste Comte lui-même, et celui de Mme Comte. Le premier avait dit que sa rencontre avec Saint-Simon avait été pour lui « un malheur sans compensation. » Mme Comte, de son côté, malgré ses griefs personnels contre son mari, racontait qu'elle l'avait vu souvent en conversation et en discussion avec Saint-Simon, et que, dans ces conversations, elle ne pouvait s'empêcher de croire que « c'était Comte qui était le maître et Saint-Simon le disciple. » M. Littré répond que cela a bien pu être vrai à la fin des rapports de ces deux hommes, que le rôle de l'un et de l'autre a pu être interverti à mesure que le second prenait de plus en plus conscience de sa personnalité; mais l'on ne peut rien conclure de là contre l'influence première. Par la même raison, Auguste Comte a pu s'exagérer les torts de Saint-Simon à son égard et juger le passé par les préventions de la dernière heure. « Ce qui est certain, dit Littré, c'est que pendant deux ans au moins, de 1818 à 1820, Auguste Comte a été l'élève de Saint-Simon et qu'il a subi son action. Il est entré auprès de lui avec les idées critiques et révolutionnaires du XVIIIe siècle ; il s'en est séparé en possession de la conception positive ; mais, entre ces deux phases, il a dû traverser une phase intermédiaire qui a servi de passage de l'une à l'autre. » C'est Saint-Simon qui a déterminé ce passage. « C'est avec lui, dit Littré, qu'il fit l'apprentissage des idées organiques qui commençaient à travailler la France et l'Europe. » On sait, en effet, que la nouveauté et la pensée mère de Saint-Simon ont été que le moment était venu de substituer à la phase critique, anarchique, négative, destructive qui caractérise e. la philosophie du XVIIIe siècle et la révolution française, une phase constructive, dogmatique, organique, selon l'expression de l'école. La première publication capitale de Saint-Simon est intitulée : l'*Organisateur*, et déjà, dans tous ses écrits, il préconisait les idées d'organisation. A la vérité, on pourrait se demander, si même dans ces vues générales, qui dominent tout le saint-simonisme, il n'y a pas déjà une part qui dénoterait l'influence d'Auguste Comte; car la publication de l'*Organisateur* est de 1819-1820, et Comte était déjà près de Saint-Simon dès 1818. — Or, de même qu'en 1816 et 1817, on peut soupçonner que les vues historiques de Saint-Simon (par exemple, l'importance donnée à l'affranchissement des communes) reviennent à son secrétaire d'alors, Augustin Thierry, qui s'intitulait lui-même son fils adoptif, de même on pourrait croire que l'opposition des idées critiques et des idées organiques et la haute importance donnée au principe d'organisation révéleraient l'action d'Auguste Comte. Saint-Simon n'aurait donc eu d'autre mérite que d'avoir eu deux secrétaires, d'esprit supérieur, et de s'être assimilé leurs idées. Mais ce serait là une hypothèse bien raffinée et

sans aucune espèce de preuves. Il est plus rationnel d'adopter la supposition inverse, et de croire que c'est Saint-Simon qui, guidé par des vues théoriques et un instinct supérieur, a révélé à Thierry l'importance historique de la révolution communale du XIIe siècle, et à Auguste Comte l'importance des idées positives substituées aux idées négatives du siècle précédent. Ceux qui ont connu Saint-Simon dans la dernière phase de sa vie, vers 1825, parlent de lui avec tant d'admiration, et ont été si frappés de son action et de sa puissance prophétique, de l'abondance de ses idées, qu'il est difficile d'admettre qu'il n'ait eu par lui-même aucune idée ; et il serait tout à fait injuste de le dépouiller sans preuve au profit de deux jeunes gens d'un haut esprit sans doute, mais qui alors acceptaient eux-mêmes le rôle de fils et d'élève.

D'ailleurs, si l'on voulait suivre dans le détail les écrits de Saint-Simon, bien avant ses relations avec Auguste Comte, de 1801 à 1820, on y trouverait non-seulement le principe fondamental de son école, à savoir la substitution du principe organique au principe critique, mais, en outre, beaucoup d'idées sur la science et sur les sciences, qui sont devenues le fond de la philosophie positive. C'est ce que M. Littré a montré avec précision. C'est, par exemple, un fait remarquable de trouver dans un écrit de Saint-Simon, de 1803 (*Lettres d'un habitant de Genève*), la caractéristique de la science telle que l'ont donnée plus tard les positivistes, à savoir la vérification et la prévision. « Un savant, dit Saint-Simon, est un homme qui prévoit. » La gloire des savans est dans « les vérifications qui se font de leurs opinions. » On trouve aussi dans le même écrit cette idée que l'étude des phénomènes a dû suivre l'ordre de leur complication. « Les phénomènes chimiques étant beaucoup plus compliqués que les phénomènes astronomiques ont dû être étudiés longtemps après. » Cette autre pensée est encore une pensée mère du positivisme, à savoir que « de même que l'astronomie s'est débarrassée de l'astrologie, de même que la chimie s'est débarrassée de l'alchimie, de même la physiologie doit se débarrasser de l'influence des moralistes et des métaphysiciens. » On trouve même dans Saint-Simon l'expression propre de philosophie positive employée à propos de Descartes : « Descartes, est-il dit, arracha le sceptre du monde des mains de l'imagination... Il a senti que la philosophie *positive* se divisait en deux parties : la physique des corps bruts, la physique des corps organisés. »

Il ne faut pas s'exagérer sans doute l'importance de ces vues lumineuses jetées çà et là dans un ouvrage dont le reste est détestable, et qui n'a, s'il est permis de parler ainsi, ni queue ni tête. Jamais Saint-Simon n'a été capable de faire un livre. C'est un désordre, une incohérence, une diffusion dont on n'a pas d'idée.

On trouve aussi chez lui les idées les plus disparates et les plus contradictoires, comme le fait remarquer Littré. C'est, par exemple, après ce qui vient d'être dit sur la philosophie positive et la nécessité de l'expérience, cette pensée que « la méthode *a priori* doit se substituer à la méthode *a posteriori*. » C'est encore la prétention de tout expliquer par la gravitation ; c'est enfin un ton ridiculement insolent à l'égard des plus grands chimistes. Néanmoins, malgré tous ces défauts, il reste que quelques-unes des idées les plus importantes du positivisme avaient été entrevues par Saint-Simon.

Ce qui est d'ailleurs plus important que ces rencontres plus ou moins fortuites de quelques passages épars, c'est une doctrine qui n'appartient pas à Saint-Simon lui-même, mais qui nous est communiquée par lui, et rapportée par lui aussi à un personnage ignoré, que du moins nous ne connaissons pas autrement, et que l'on appelle le docteur Burdin. Saint-Simon nous reproduit les idées et les discours de ce médecin, peut-être même un texte de lui, dans son *Mémoire sur l'homme*. Voici les principales idées de ce travail ; on y reconnaîtra la plupart des idées d'Auguste Comte : « 1° toutes les sciences ont commencé par être conjecturales avant de devenir positives ; 2° les sciences sont devenues positives selon leur ordre de complication ; 3° les sciences sont entrées dans l'enseignement public à mesure qu'elles sont devenues positives ; 4° la physiologie, par suite des travaux de Vicq-d'Azir, de Cabanis, de Bichat et de Condorcet, est sur le point de devenir une science positive, et alors elle entrera dans l'enseignement public ; 5° la morale deviendra une science positive quand elle sera fondée sur la physiologie ; 6° la philosophie deviendra une science positive quand elle prendra pour base les faits généraux des sciences particulières. » Nous avons ici la philosophie positive dans son germe, dans ses principes fondamentaux. On peut se demander, à la vérité, si Auguste Comte a eu communication de ce travail philosophique, car il se trouve dans le *Mémoire sur l'homme*, qui n'a été publié qu'en 1859 ; mais il est bien probable que Saint-Simon a dû faire prendre connaissance de ses écrits manuscrits à son jeune disciple ; et, comme le dit Littré, celui-ci en a reçu l'équivalent par la conversation.

Tels sont les anneaux qui, suivant Littré, rattachent la doctrine de Comte à celle de Saint-Simon. On peut encore en signaler d'autres. Tout le monde sait qu'avant la théorie de la constitution et de la hiérarchie des sciences, il y en a une autre dans le positivisme, qui est la base même du système. C'est la théorie des trois états, à savoir : l'état théologique, l'état métaphysique, l'état positif ou scientifique. Nous avons à nous demander jusqu'à quel point

et par quel endroit cette théorie se rattache aux vues de Saint-Simon.

Nous avons dit déjà que la pensée principale de Saint-Simon a été une pensée de réorganisation sociale. Cette doctrine de réorganisation s'appuyait sur une philosophie de l'histoire (1). Comment organiser l'avenir si on ne comprend pas le passé? Sans remonter jusqu'à l'antiquité, et en prenant pour point de départ le moyen âge, Saint-Simon considère comme le fait caractéristique et comme le véritable progrès de cette époque la constitution d'un pouvoir temporel et d'un pouvoir spirituel : le premier, féodal et militaire; le second, sacerdotal et papal. Une société appuyée d'une part sur la noblesse, de l'autre sur l'église, voilà la société de l'ancien régime, la société dissoute par la révolution française. La société nouvelle, celle qui doit sortir de cette révolution, doit donc aussi avoir son pouvoir temporel et son pouvoir spirituel. Le pouvoir temporel, selon Saint-Simon, appartiendra à ce qu'il appelle la « capacité industrielle ; » et le pouvoir spirituel à la « capacité scientifique. » Comment se sont formées ces deux capacités?

Dans l'absence de sécurité et d'industrie, la richesse ne s'obtient que par la guerre, c'est-à-dire par la force. Il est donc tout naturel que le pouvoir soit militaire. De même, dans l'absence de sécurité et de lumières, les hommes n'ayant ni le temps ni les moyens matériels de se livrer à l'étude des faits, il est tout naturel encore que la direction des esprits appartienne à la foi. Mais la sécurité commençant à s'établir par l'établissement même du gouvernement militaire, la richesse commença peu à peu à devenir le fruit du travail; et par un mouvement insensible, mais inévitable, la prépondérance dut passer graduellement de la guerre à l'industrie, du pouvoir féodal, militaire, aristocratique et monarchique au pouvoir bourgeois, capitaliste, industriel. De la même manière et par les mêmes intermédiaires, le pouvoir spirituel dut passer de la foi à la science. Ces deux nouveaux pouvoirs, qui devaient dissoudre les pouvoirs précédens, commencèrent à paraître précisément au moment où fut constitué définitivement le régime féodal. Les deux événemens qui signalent leur apparition sont : l'émancipation des communes et l'introduction des sciences par les Arabes.

Toute cette théorie a été exposée par Saint-Simon dans *l'Organisateur*, en 1820. Si maintenant, dans cette histoire, nous négligeons ce qui concerne le pouvoir temporel pour ne considérer que le pouvoir spirituel, on verra que nous avons déjà les deux termes extrêmes de la triade d'Auguste Comte, à savoir la théologie et la

(1) Voir nos études sur *Saint-Simon et le saint-simonisme*, dans la *Revue* du 15 avril et du 1er octobre 1876.

science. Il ne s'agit plus que de trouver le terme moyen : la métaphysique. Déjà on le rencontre, sinon dégagé, du moins nommé dans *l'Organisateur*. Mais si nous consultons un nouveau document, un nouvel ouvrage, le *Système industriel*, publié en 1822, nous trouverons, dans la préface remarquable de cet ouvrage, le terme qui nous manque. Pour passer du premier système, féodal et religieux, au dernier, industriel et scientifique, il a fallu un régime intermédiaire qui servît à dissoudre le premier, à préparer le second. Ce système a dû avoir aussi son pouvoir temporel et son pouvoir spirituel. Ce sont, d'une part, les légistes et, de l'autre, les métaphysiciens. Ils ont eu pour fonction, les premiers de dissoudre le régime féodal, les seconds de dissoudre le système catholique. Leur triomphe a été la révolution ; mais aujourd'hui leur rôle est achevé : ils sont devenus dangereux.

Laissant encore cette fois de côté les légistes et l'histoire du pouvoir politique, il nous reste les métaphysiciens, comme passage entre les théologiens et les savans. Voilà donc nos trois termes et la doctrine des trois états déjà complètement constituée dans Saint-Simon lui-même, avant toute émancipation de la part d'Auguste Comte. Quelle a pu être la part de collaboration de celui-ci, soit dans la publication de *l'Organisateur*, soit dans la préface du *Système industriel ?* Nous ne pouvons le savoir. Lui-même n'a réclamé sa part d'indépendance qu'à partir de l'année suivante, lors de la publication du *Système de politique positive* (1823). On peut donc admettre historiquement que tout ce qui précède vient de Saint-Simon, ou, si l'on veut, d'une élaboration commune, mais non pas de Comte lui seul. Il restera toujours une part à son maître ; et l'on ne peut accorder, quoi qu'il en dise, que ce commerce n'ait été pour le disciple qu'un malheur sans compensation. Nous arrivons maintenant au moment où les deux personnalités se choquent et se séparent, où celui-ci affirme et réclame sa personnalité. Du point d'attache nous passons au point de rupture, et ce sera alors Auguste Comte lui seul, dans la plénitude et l'indépendance de la pensée, qui paraîtra devant nous.

III.

La rupture d'Auguste Comte avec Saint-Simon eut lieu à l'occasion du premier écrit de notre philosophe. Cette affaire est assez embrouillée ; et même, après les explications détaillées données par Littré, on n'en saisit pas encore très bien toutes les péripéties. Qu'il nous suffise de dire que ce premier écrit fut d'abord publié en 1822,

sous le nom de Saint-Simon et sans réclamation de son élève, dans une publication oubliée, portant pour titre : *le Contrat social*. L'année suivante, en 1823, Saint-Simon commença une nouvelle publication sous le titre de *Catéchisme des industriels :* et, après en avoir publié deux cahiers, il en annonça un troisième sur *le Système scientifique et le système d'éducation*, ce travail devant être confié à son élève Auguste Comte ; mais celui-ci s'y refusa. Fatigué d'être absorbé par la personnalité du maître, il ne voulait plus être son porte-voix. Saint-Simon, ainsi pris de court, au lieu du travail nouveau qu'il avait promis, n'eut d'autre ressource que de reprendre le travail de Comte publié déjà l'année précédente, et le donna sous cette nouvelle rubrique : *Troisième cahier du Catéchisme des industriels*. C'est le titre que porte cet ouvrage dans la bibliographie saint-simonienne. Auguste Comte protesta contre cette publication et demanda un tirage séparé, auquel il donna lui-même un titre différent du précédent, à savoir : *Système de politique positive*, titre qu'il a de nouveau, plus tard, mis en tête du grand ouvrage en quatre volumes qui contient sa seconde philosophie. Il y inscrivit son nom, tout en consentant à ajouter encore ce qualificatif : *élève de Saint-Simon*. La rupture n'était pas encore tout à fait complète ; et, pour ménager les droits de chacun, il fut convenu que l'ouvrage serait précédé de deux *avertissemens*, l'un de Saint-Simon, l'autre d'Auguste Comte, pour exprimer les vues séparées de l'un et de l'autre. Ces deux avertissemens sont propres à nous faire comprendre l'origine et la raison de la rupture.

L'époque où Auguste Comte rompait avec Saint-Simon était précisément celle où celui-ci, sans renoncer à ses vues sur l'industrialisme et sur la science, commençait cependant à donner de plus en plus à ses conceptions une couleur sentimentale et religieuse. C'est le moment où il commençait à faire école et à grouper autour de lui une pléiade de jeunes gens qui eux-mêmes, sous l'influence des dernières prédications de Saint-Simon, devaient changer plus tard l'école en église. Olinde Rodrigue, Bazard, Enfantin furent, on le sait, les apôtres de cette nouvelle église. *Le Nouveau christianisme*, dernier ouvrage de Saint-Simon, devait en être l'évangile. Dans ce dessein, Saint-Simon ne voulait plus seulement pour collaborateurs des savans ; il voulait des artistes, des moralistes, des philosophes. On comprend que ce retour à la théologie et à la métaphysique ne fût pas du goût d'Auguste Comte, dont il contredisait et démentait les opinions fondamentales. Que, plus tard, il ait à son tour lui-même donné l'exemple d'un démenti du même genre à sa propre philosophie, qu'il soit revenu dans sa philosophie subjective, à une phase néo-religieuse, c'est ce qu'il ne pouvait pas encore prévoir.

A ce moment, le savant se trouvait trop en contradiction avec le prophète pour qu'ils pussent demeurer ensemble et collaborer plus longtemps à une œuvre commune. Ce conflit résulte évidemment du double avertissement qui précédait le nouvel écrit : « Ce travail est très bon, disait Saint-Simon dans un style détestable, mais il n'atteint pas le but que nous nous étions proposé... Notre élève s'est placé au point de vue d'Aristote... Il a cru que la capacité aristotélicienne devait primer le spiritualisme, et la capacité industrielle et philosophique... Il n'a traité que la partie scientifique de notre système, mais il n'en a point exposé la partie *sentimentale et religieuse*. » De son côté, Auguste Comte disait à peu près la même chose en d'autres termes : « Ayant médité depuis longtemps sur les idées mères de M. de Saint-Simon, je me suis exclusivement attaché à systématiser, à développer et à perfectionner la partie de la philosophie qui a rapport à la direction scientifique. »

Ce premier écrit d'Auguste Comte est très intéressant, comme contenant déjà quelques-unes des idées les plus importantes de l'auteur, et aussi comme exemple significatif du passage d'une pensée à une autre pensée. On a beaucoup étudié de nos jours l'évolution au point de vue des formes organiques; mais rien de plus curieux aussi que l'évolution des idées. Vous partez du saint-simonisme; vous croyez lire une des nombreuses publications sorties de cette tradition et de cette école, et à la fin vous êtes dans la philosophie positive, et cela sans qu'il semble que vous ayez changé de terrain. C'est la même idée qui, en se transformant, devient tout autre chose.

L'introduction commence, en effet, par ce lieu-commun saint-simonien, que, la phase critique étant épuisée, il faut passer à une phase organique. Mais, tandis que Saint-Simon voulait passer à cette nouvelle phase par le moyen des sentimens et de l'imagination, Auguste Comte, reprenant l'idée du docteur Burdin exposée plus haut, demandait que la politique suivît l'exemple des autres sciences et devînt une science positive. Il demandait que l'observation y prît le pas sur l'imagination, et que le second élément fût subordonné au premier. Il exposait la théorie des trois états, non comme une découverte, mais comme un postulat connu et accordé d'avance, et il essayait de caractériser la politique positive par rapport à la politique théologique et métaphysique. Ce qui caractérise ces deux premiers états (théologie et métaphysique), c'est la prédominance de l'imagination sur l'observation, avec cette différence que, dans l'état théologique, l'imagination s'exerce sur des êtres surnaturels, et, dans l'état métaphysique, sur des abstractions personnifiées : voilà une des idées qui

nous paraissent appartenir en propre à Auguste Comte, et que nous n'avions pas rencontrées jusqu'ici. La métaphysique n'est donc que la forme abstraite de la théologie. Dans cette conception théologico-métaphysique, deux idées prédominent : l'une, c'est que l'homme se croit le centre du monde ; l'autre, c'est qu'il s'attribue une puissance indéfinie et illimitée sur les phénomènes. C'est la conséquence de la suprématie de l'imagination, qui jouit en effet d'un tel pouvoir à l'égard de ses fictions. Or le positivisme change en sens inverse cet ordre d'idées. L'observation est substituée à l'imagination. L'homme est déplacé du centre du monde ; son action sur les phénomènes se borne à les modifier les uns par les autres.

Dans la phase théologico-métaphysique, les astres étaient considérés comme ayant une influence immédiate sur la destinée des hommes ; en chimie, l'homme croyait pouvoir changer toute matière en toute matière ; en médecine, il croyait à la panacée universelle. De même, en politique, on a cru à l'action illimitée des combinaisons politiques et à la toute-puissance des législateurs. On a cru à la possibilité d'un état social parfait. Sous ce rapport, la politique métaphysique ou révolutionnaire ne diffère pas de la politique théologique, si ce n'est parce que l'une permet l'examen que l'autre ne permet pas. Autrement, elles croient l'une et l'autre à une panacée universelle. L'une et l'autre jugent les constitutions de tous les temps d'après leur plus ou moins de conformité avec le type qu'elles ont adopté. Elles s'accordent encore l'une et l'autre pour faire coïncider l'état social le plus parfait avec l'état de civilisation le plus imparfait : d'un côté, l'état patriarcal ; de l'autre, l'état de nature, voilà le double idéal de la politique théocratique ou de la politique révolutionnaire. Enfin, elles croient à l'absolu et cherchent le meilleur gouvernement possible, abstraction faite de tout état de civilisation.

Au contraire, la politique positive, ayant pour méthode de faire prédominer l'observation sur l'imagination, repose sur deux principes essentiels : 1° concevoir l'organisation sociale comme liée à l'état de civilisation et déterminée par cet état ; 2° considérer la civilisation elle-même comme soumise à des lois et ne dépendant pas du hasard des circonstances ni du caprice des volontés.

Pour ce qui est du premier principe, Auguste Comte montre que l'activité du corps social, n'étant que la somme des activités individuelles, ne saurait être d'une autre nature que ses élémens. Il est impossible de concevoir un système politique un peu durable qui n'investirait pas du pouvoir, dans un temps donné, les forces sociales prépondérantes dans ce même temps. L'ordre politique ne

peut donc être que la conséquence et l'expression de l'ordre civil, et celui-ci l'expression même de l'état de civilisation. Sans doute, l'organisation politique réagit sur l'état de civilisation; mais c'est une influence secondaire; et si elle est en sens contraire, l'état de civilisation finit toujours par l'emporter sur le mode d'organisation.

En outre, la civilisation, de son côté, ne suit pas une marche arbitraire; elle est assujettie à des lois, et elle se développe dans un sens déterminé. On ne peut nier que la civilisation n'ait fait des progrès constans depuis ses origines jusqu'à nos jours. Il y a eu sans doute des époques stationnaires et même rétrogrades; mais ce qui prouve l'existence d'une loi, c'est que la civilisation a marché malgré ces obstacles. Au reste, il ne faut pas toujours considérer ces retours rétrogrades comme défavorables au mouvement général. Il ne faut pas perdre de vue l'une des lois essentielles des corps organisés : c'est que le développement se fait souvent par crise (les dents, la croissance, la puberté); il peut donc y avoir désordre et recul accidentels, sans qu'on en puisse rien conclure contre la loi du développement progressif.

En s'appuyant sur les principes précédens, Auguste Comte fait remarquer avec grande raison qu'on a beaucoup exagéré en histoire deux élémens qui semblent réfractaires à l'idée d'une loi de la civilisation : d'une part, l'influence du hasard et de l'accident; de l'autre, l'influence du génie. On exagère, dans les sciences, la part des causes occasionnelles : par exemple la pomme de Newton, la lampe de Galilée; de même, en histoire, l'influence des petites causes, par exemple le verre d'eau de lady Marlborough, le nez de Cléopâtre. De l'autre, on exagère le rôle du génie : un Pierre le Grand, un Louis XIV, un Napoléon. Ces grands hommes sont bienfaisans quand ils se contentent de réaliser ce qui est la conséquence des lois naturelles de la civilisation; ils sont funestes quand ils veulent inventer et créer véritablement. L'histoire des sciences peut servir de modèle et de guide à l'histoire proprement dite. Elle nous montre comment les choses s'enchaînent et naissent les unes des autres par une loi naturelle. Les découvertes d'une génération préparent celles de la suivante. Tout vient en son temps. C'est ainsi que l'état théologique se présente le premier, que l'état métaphysique vient ensuite, et l'état positif le dernier : on ne peut intervertir cet ordre.

Maintenant, si la marche de la civilisation est ainsi réglée par des lois, si elle est nécessaire, à quoi peut servir la science politique? Cette objection a paru plus tard si forte à M. Herbert Spencer, qu'elle l'a amené à conclure que la science sociale ne sert à rien : ce qui conduit à une sorte de *fatum mahometanum*, ou à ce

que les anciens appelaient le *sophisme paresseux*. Puisque les choses vont d'elles-mêmes et quand même, à quoi sert-il d'agir dans un sens ou dans un autre, de faire ceci ou cela? Auguste Comte n'est pas de cet avis. Il croit que la marche de la civilisation ne peut pas sans doute être changée dans le sens de la direction, mais qu'elle peut être accélérée dans le sens de la vitesse. C'est ainsi que pour l'individu, on ne peut le changer dans le fond ; mais l'éducation peut faciliter ou retarder son développement. Stuart Mill a également combattu la doctrine paresseuse et fataliste, qui fait de la société une sorte de champignon, se développant toute seule par une force végétative. On oublie trop que parmi les facteurs de la société et de la civilisation entrent pour une part la volonté et l'intelligence de l'homme : que, par cette volonté et cette intelligence, il agit sur la civilisation elle-même. Auguste Comte le reconnaît, comme Stuart Mill, mais seulement au point de vue de l'accélération et du retardement. La vérité fondamentale, c'est qu'il n'y a de progrès accomplis et définitifs que ceux qui sont conformes avec l'état de la civilisation et qui servent à le développer. Les hommes politiques de génie sont ceux qui ont conscience de cette tendance spontanée des choses. Autrement, il y aurait trop de disproportion entre les causes et les effets. On prend les acteurs pour les personnages de la pièce. La puissance de l'homme est dans son intelligence : elle consiste à prévoir, et, connaissant les lois et les causes, à préparer les effets. Au contraire, lorsque les législateurs ou les gouvernemens agissent dans un sens rétrograde, ils amènent des crises violentes. Mais le résultat est le même lorsque, tout en agissant dans le sens de la civilisation, on veut précipiter son action : cette action est alors nulle et éphémère. On remarquera que ces remarquables pages d'Auguste Comte ont été écrites en 1823. Ces idées étaient alors, non-seulement neuves, mais prématurées. Ce n'est que beaucoup plus tard qu'elles se sont répandues dans les esprits : aujourd'hui, elles appartiennent au domaine public. Mais alors c'était une nouveauté de dire que la politique consiste à se conformer aux lois naturelles. Les écoles nouvelles étaient encore plus loin de comprendre ces principes que les écoles rétrogrades : les unes et les autres, préoccupées de leur idéal, ne songeaient qu'à s'imposer aux hommes en violentant les choses. Nous sommes loin, même aujourd'hui, d'être guéris de ce travers, si funeste au développement régulier des sociétés ; si nous en guérissons un jour, Auguste Comte aura été un de ceux qui y auront le plus contribué.

La civilisation a donc des lois ; mais autre chose est obéir à une loi sans le savoir, autre chose est y obéir en connaissance de cause ;

car, par le moyen de la science, on peut éviter les froissemens qui se produisent dans des crises trop retardées. On peut obtenir ainsi, par une marche graduée, ce qui autrement aurait amené des révolutions violentes. Sans doute, tous les changemens sociaux amènent toujours des résistances que l'on aurait tort d'attribuer uniquement à l'égoïsme et qui viennent plutôt de l'ignorance. Nul n'est assez absurde pour se constituer sciemment en insurrection contre la nature des choses. Auguste Comte, sans exagérer, dit-il, la portée de l'intelligence humaine, croit cependant que la démonstration et la persuasion ont une importance supérieure à celle qu'on leur a attribuée jusqu'ici.

Si la politique a pour objet de se conformer à la tendance naturelle de la civilisation, le problème fondamental de la politique est de déterminer quelle est cette tendance. On pourrait croire qu'il suffit pour résoudre ce problème d'étudier seulement la civilisation dans son état présent ; mais l'étude de l'état actuel est tout à fait insuffisante : car tout y étant mêlé, le passé, le présent et l'avenir, il est impossible de démêler la tendance qui résulte de ce conflit des forces. « Il ne faut pas craindre, dit Auguste Comte, quand on est arrivé au point de vue positif, de s'élever au plus haut degré de généralité possible, pour être en mesure de comprendre et d'interpréter les faits. » Cette vue est remarquable ; est-elle bien d'accord avec le point de vue positiviste ? Nous ne l'examinerons pas. L'auteur se sert de l'exemple des physiologistes. On a cru souvent qu'il suffisait, pour établir les principes de la physiologie, d'étudier l'homme ; mais on a bientôt vu que, pour comprendre l'homme, il fallait embrasser toute la série animale, et partir de l'idée la plus haute et la plus générale de l'animalité. C'est ainsi que, pour comprendre l'état actuel de la civilisation, il faut parcourir les diverses phases ou étapes qu'elle a parcourues, pour en conclure la direction générale qu'elle a prise. Pour fixer cette direction, Auguste Comte nous propose le critérium suivant. Lorsqu'un ensemble d'institutions, considéré pendant plusieurs siècles, va toujours, soit en augmentant, soit en diminuant, c'est une preuve que ces institutions sont, dans le premier cas, conformes à la tendance générale de la civilisation ; dans le second cas, en sens inverse de ces lois. Pour en revenir à la méthode, Auguste Comte dit qu'il faut distinguer ici l'ordre chronologique de l'ordre philosophique. Il ne faut pas dire : le passé, le présent, l'avenir ; il faut dire : le passé, l'avenir, le présent. Ce n'est que lorsque par la connaissance du passé on a conçu l'avenir que l'on peut utilement revenir sur le présent.

Ainsi, la science politique repose sur l'histoire, sur la connais-

sance du passé, non pas à la manière de Machiavel ou même de Montesquieu, c'est-à-dire en prenant çà et là des exemples particuliers, ou même des faits généraux pour en tirer des préceptes ou des lois, mais à la manière de Turgot et de Condorcet, c'est-à-dire en suivant l'enchaînement des diverses périodes de civilisation. En un mot, la politique positive repose sur ce que l'on appelle la philosophie de l'histoire. Ce n'est pas ici le lieu de discuter cette thèse; mais il est permis de faire remarquer en cette circonstance combien cette expression de politique « positive, » de philosophie « positive » contient ici de promesses exagérées et presque contradictoires. En effet, la philosophie de l'histoire, comparée à l'histoire proprement dite, ressemble beaucoup à ce que partout ailleurs Auguste Comte appellerait la métaphysique. N'étant pas lui-même historien, Auguste Comte n'est pas très difficile pour les généralités historiques, comme tous les philosophes lorsqu'il s'agit des généralités scientifiques. Il se croira donc placé au point de vue positif lorsqu'il exposera les vues vagues et conjecturales de Condorcet et de Saint-Simon. Mais demandez aux historiens de profession ce qu'ils pensent de la philosophie de l'histoire, ils répondront que c'est de la métaphysique. Même cette question du progrès qu'Auguste Comte tranche sans hésiter, elle est loin d'être définitivement résolue, au moins historiquement. Voyez, par exemple, en ce moment même, l'école critique et positive en histoire s'appliquer à restreindre de la manière la plus sévère, la plus exigeante (et j'ajoute la plus étroite), les avantages que l'on avait cru jusqu'ici, dans le monde libéral, avoir été les résultats de la révolution française. Ce n'est point à dire qu'il ne faille pas faire de philosophie d'histoire ou d'histoire généralisée. Nous sommes de l'avis d'Auguste Comte : la politique doit être éclairée par l'histoire. C'est aussi une idée profonde de dire qu'il faut aller du passé à l'avenir pour revenir au présent. Mais tout cela n'est pas positif dans le sens rigoureux du mot. Sans doute, il faut s'appuyer sur l'observation; mais c'est ce que disent aussi les métaphysiciens. Ce n'est pas tout d'avoir les faits : l'essentiel est de les interpréter; c'est ce qui n'est pas positif. Dans les *Origines de la France contemporaine* de M. Taine, il n'y a que des faits; et cependant c'est une histoire aussi systématique que celle de Louis Blanc. C'est donc là en définitive de la philosophie et non du positivisme.

Disons encore qu'Auguste Comte a les idées les plus justes sur la méthode de la science sociale, lorsqu'il interdit à cette science la méthode mathématique. Peut-être va-t-il lui-même trop loin en ce sens lorsqu'il reproche à Condorcet d'avoir appliqué le calcul des probabilités à la politique; car il y a des questions spéciales (par exemple,

les assurances) où ce calcul est tout à fait à sa place et où la politique est devenue tout à fait une science positive. Il n'est pas moins certain que la statistique, par ses méthodes perfectionnées, est appelée à rendre de plus en plus de services à la politique, et à la transformer ainsi sur certains points en science positive. Mais, en général, croire que la méthode sociale peut être la méthode mathématique est une illusion qu'il est intéressant de voir combattue par un mathématicien. Ce n'est pas une vue moins juste que de séparer, comme le fait Auguste Comte, la politique, qu'il appellera plus tard sociologie, de la physiologie. On serait tenté de croire que la méthode positive consiste à ramener la science de l'homme à la science de l'animalité : c'est une grave erreur. La différence fondamentale, selon Auguste Comte, c'est que la physiologie ne concerne que l'individu, tandis que la sociologie a pour objet l'espèce et le développement de l'espèce. Sans doute, quand il s'agit des castors, on peut bien parler incidemment de leur société et de leurs huttes sans sortir de la zoologie, parce que c'est là une société des plus circonscrites; mais si la société des castors arrivait à se développer et à passer par des phases différentes comme la société humaine, il faudrait alors en faire l'objet d'une science spéciale. C'est donc être tout à fait infidèle à la méthode d'Auguste Comte que de faire de la sociologie une branche de la physiologie; autant dire qu'elle est une branche de la géologie, par cette raison que l'espèce humaine vit sur la terre, et que tout ce qui est sur la terre rentre dans l'histoire de la terre.

On voit comment, dans ce premier écrit, l'auteur se rattache à Saint-Simon et comment il s'en sépare. Il s'y rattache en ce qu'il reste exclusivement préoccupé du problème social; il s'en sépare en ce qu'il croit que l'organisation sociale doit résulter de la science sociale, et que c'est la science qu'il faut faire avant de passer à l'organisation. Son originalité est d'introduire dans le problème politique les habitudes d'esprit du savant proprement dit, de montrer la part de l'observation, l'existence de lois sociales naturelles, les limites de l'action libre de l'homme, mais aussi la part de cette action, qui consiste dans la prévoyance et dans l'art de se conformer à la nature. Nous n'insisterons pas sur la portée de ces idées ; disons seulement qu'après être restées longtemps ignorées ou négligées, elles ont fini cependant par s'introduire dans la politique des partis. C'est à l'école d'Auguste Comte que les démocrates ont appris un certain nombre de règles pratiques qui leur étaient suspectes lorsqu'elles leur étaient présentées par les conservateurs : comme, par exemple, qu'il faut compter avec le temps, que rien ne se fait tout à coup, que les sociétés sont des corps organisés sur lesquels on

ne peut faire des expériences *in animâ vili*, etc. Toutes ces maximes de la vieille sagesse apparaissaient avec un prestige tout particulier, venant d'un penseur si dépouillé de préjugés. C'est par lui que ces idées ont été introduites dans la politique démocratique, en en tempérant les ambitions exagérées ; et, en ce sens, on peut dire que l'opportunisme a été une des applications du positivisme.

IV.

Indépendamment de l'écrit précédent que nous venons d'analyser, nous devons signaler encore un autre écrit, peu connu, de la jeunesse d'Auguste Comte, antérieur à la publication de son grand cours, et qui date de 1825. C'est un travail inséré dans le *Producteur*, la première revue saint-simonienne, et qui porte pour titre : *Considérations sur la science et les savans*. Cet écrit contient à peu près les mêmes idées que le travail précédent, et les mêmes généralités que le *Cours de philosophie positive*. Ce que nous y remarquerons cependant comme particulièrement intéressant, et comme un témoignage aussi de la tolérance d'esprit d'Auguste Comte, c'est que, bien loin de chercher à déprécier la théologie et la métaphysique au profit du système positif, comme le font encore aujourd'hui les positivistes vulgaires, il est bien plus préoccupé de justifier à son point de vue ces deux grandes applications de l'esprit. Il est vrai que c'est parce qu'il est tellement convaincu de leur chute définitive et de leur abandon universel, qu'il croit sans danger de leur rendre justice ; c'est par une sorte de pitié plutôt que par une véritable sympathie qu'il cherche à expliquer dans le passé le rôle utile et même nécessaire de la théologie et de la métaphysique. Quel que soit le motif qui l'anime, voyons cependant comment l'apôtre du positivisme essaie de justifier ces deux grandes conceptions de l'esprit humain. La raison principale qu'il fait valoir, c'est que l'imagination doit précéder l'usage de l'observation. La méthode positive est certainement la base solide de toutes nos connaissances ; mais si l'observation est le plus sûr des procédés, il en est aussi le plus lent. Les lois naturelles les plus simples sont celles dont la découverte exige le plus de temps. D'un autre côté, l'empirisme absolu est impossible. L'homme est incapable de se donner la peine de combiner des faits et d'en tirer les conséquences, s'il ne les rattache à quelque explication. Il est donc certain que les facultés humaines seraient restées dans un engourdissement indéfini s'il eût fallu attendre pour raisonner sur les faits que leur liaison ressortît de l'observation même. Ainsi, les premiers

progrès de l'esprit humain ne pouvaient être produits que par la méthode théologique. Elle seule peut fournir une théorie provisoire, vague et arbitraire, mais immédiate et facile. En outre, les principaux progrès de la philosophie théologique, produits d'ailleurs eux-mêmes par le progrès de l'observation vulgaire, ont contribué à leur tour, par une réaction nécessaire, à accélérer ces progrès. Sans le passage du polythéisme au monothéisme, les théories naturelles n'auraient jamais pu prendre aucune extension. Cette admirable simplification de la philosophie théologique réduisait dans chaque cas particulier l'action de la grande puissance surnaturelle à une certaine direction générale dont le caractère est nécessairement vague. Par là, l'esprit humain fut pleinement autorisé et même fortement engagé à étudier comme modes d'action de cette puissance les lois physiques de chaque phénomène.

En outre, la méthode théologique était précisément celle qui convenait le mieux à l'esprit et aux forces des hommes dans ce premier temps de la réflexion scientifique. Les recherches sur l'origine et la fin de l'univers durent paraître seules dignes d'occuper l'esprit humain. Comment concevoir un motif assez énergique pour entraîner l'intelligence humaine dans des recherches purement théoriques sans l'attrait puissant de ces immenses questions dans lesquelles sont comprises toutes les autres ? Képler a reconnu que l'astrologie a ouvert le chemin à l'astronomie, et Berthollet a fait la même remarque à l'occasion de l'alchimie. Ces considérations sur le rôle de la théologie sont encore bien plus frappantes quand on les applique à la politique. Bien loin de partager les préjugés du XVIIIe siècle sur les religions, et les superficielles hypothèses des philosophes sur l'hypocrisie et l'oisiveté des prêtres, Auguste Comte déclare hardiment que la politique théologique était la seule, dans les temps barbares, qui pût assurer un état social assez paisible et assez régulier pour que les savans y pussent vivre et s'y développer.

Auguste Comte est beaucoup plus court et moins explicite sur le rôle de la métaphysique que sur celui de la théologie ; et, en général, dans toute sa philosophie, il comprendra toujours mieux les idées des écoles théologiques que celles des écoles philosophiques pures ; de même aussi, en politique, il s'entendra toujours plus avec les écoles rétrogrades, théocratiques et aristocratiques, qu'avec les écoles libérales. Cependant il essaie de faire valoir quelques raisons en faveur de la métaphysique. Les conceptions théologiques, dit-il, sont trop opposées par leurs caractères propres aux conceptions positives pour que l'on puisse passer des unes aux autres sans intermédiaires. Ces intermédiaires doivent tenir à la fois de la théologie et de la physique. La théologie pré-

tend découvrir et révéler les causes générales des choses, tandis que la philosophie positive, au contraire, écarte toute notion de cause pour ne s'occuper que des lois. Comment passer du premier point de vue au second? C'est le problème qui a rendu nécessaire l'intervention de la métaphysique. Celle-ci considère chaque classe de phénomènes comme directement produite par une force ou qualité abstraite correspondante. Ainsi, la métaphysique remplace les agens surnaturels (dieux, anges, démons, esprits) par des entités abstraites, qui d'abord ont été considérées comme des émanations de la puissance souveraine, puis se sont spécialisées et subtilisées au point de n'être que les noms abstraits des phénomènes, et enfin se sont confondues les unes dans les autres, et sont venues se perdre dans une seule et dernière entité, la nature, qui est le dernier mot de la métaphysique, comme le Dieu unique est le dernier mot de la théologie.

On voit à quel rôle étroit et négatif Auguste Comte réduit la métaphysique, même dans le passé, tandis qu'il assignait encore un rôle si élevé à la théologie. Pour lui, la métaphysique se réduit à la théorie des qualités occultes et des formes substantielles, et il a l'air d'ignorer absolument que c'est contre cette théorie que toute la métaphysique cartésienne a été fondée. Il est bien fort de réduire toute la métaphysique, même celle de Descartes et de Kant, à la *virtus dormitiva* de Molière; et une science qui n'aurait pas eu d'autre portée eût été bien inutile, même à titre d'intermédiaire. Si Auguste Comte avait eu le sentiment juste et impartial de la métaphysique, comme il avait, à un certain degré, celui de la théologie, il eût pu, même sans sortir de son point de vue positiviste, trouver en faveur de la métaphysique, de son rôle historique et de son utilité relative, des considérations plus sérieuses et plus fortes. Par exemple, la psychologie subjective, que Comte range dans la métaphysique, n'était-elle pas un stade nécessaire, quand même on admettrait qu'elle dût être un jour absorbée par la physiologie? En effet, avant d'expliquer les phénomènes par leurs causes organiques (en supposant que cela fût possible), toujours est-il qu'il fallait auparavant connaître les phénomènes et les décrire : une géographie de l'âme ne devait-elle pas précéder la physique de l'âme? En second lieu, Comte dit très bien lui-même que l'empirisme absolu est impossible ; et que l'esprit humain n'aurait jamais eu assez de patience pour se livrer à l'observation des faits, s'il n'eût été guidé et soutenu par les hypothèses de la théologie. Ce qui est vrai des hypothèses théologiques ne l'est-il pas autant des hypothèses métaphysiques? Mécanisme, dynamisme, monisme, atomisme, panthéisme, vitalisme, animisme, autant de conceptions

qui servent à relier les faits, à en faire un système, à en faire chercher de nouveaux pour compléter ou contredire ce système ; et encore aujourd'hui ces hypothèses ne sont-elles pas souvent employées dans la science elle-même ? Enfin, un troisième rôle de la métaphysique, c'est la critique de la connaissance et des facultés humaines, critique absolument nécessaire en elle-même, ne fût-ce que pour dissoudre la métaphysique, si celle-ci devait être un jour abandonnée. Telles auraient pu être les raisons qui, même au point de vue positiviste, auraient pu être invoquées pour défendre le rôle de la métaphysique dans le passé. Il est vrai que, ces considérations elles-mêmes une fois admises, il ne serait peut-être pas impossible de conclure que non-seulement la métaphysique a eu un rôle autrefois, mais qu'elle peut encore en avoir un aujourd'hui et peut-être toujours. Il est douteux que les trois considérations précédentes perdent jamais leur valeur. On ne fera jamais une physiologie de la pensée sans étudier dans les faits la pensée elle-même. On ne se dispensera jamais des grandes hypothèses cosmologiques par lesquelles l'imagination soutient les recherches abstraites et ardues des savans. On ne pourra jamais enfin limiter le domaine du savoir sans étudier les conditions du savoir. Par conséquent, psychologie, cosmologie générale, critique de la connaissance, voilà des parties de la métaphysique qui ne seront jamais sacrifiées. Or ceux qui connaissent cette science savent que les problèmes y naissent les uns des autres, et s'entraînent à l'infini, sans qu'on puisse s'arrêter où l'on veut : passez-y le bout du doigt, il est pris tout entier. Il n'en faut pas moins louer Auguste Comte de l'impartialité à laquelle il s'est efforcé de s'élever contre les tendances naturelles de son esprit, quelque étroit que soit encore son point de vue.

Avec les articles du *Producteur* finit ce que, dans le développement de la philosophie de Comte, on peut appeler la période d'incubation. Jusque-là sa sphère d'action ne s'est pas beaucoup étendue au-delà de la famille saint-simonienne. Même dissident, c'était encore dans son sein qu'il faisait ses premières armes ; c'est à elle qu'il s'adresse. Dans *l'Exposition de la doctrine saint-simonienne* professée en 1829 à la rue Taranne, Bazard en parle encore comme d'un frère égaré. C'est seulement vers cette époque, immédiatement avant la révolution de 1830, qu'Auguste Comte a commencé, dans ses cours de l'Athénée, à édifier sa grande œuvre scientifique. Peut-être, si le temps nous le permet, le suivrons-nous jusque-là.

PAUL JANET.

L'OCÉANIE MODERNE

II[1]

ILES BANKS, API, TANNA, AMBRYM.

V.

Abandonnés en haute mer par leur équipage révolté, le capitaine Bligh et ses officiers errèrent dans leur chaloupe au gré des vents et des courans, drossés par la tempête vers Timor, l'*ultima Thule* néerlandaise. La fortune, qui leur devait, ce semble, un dédommagement, leur fit découvrir dans cette course aventureuse les îles Banks, mais ils n'y purent aborder. « La vue de ces îles, raconte le malheureux commandant, ne fit qu'augmenter l'horreur de notre situation. Nous mourions de faim avec l'abondance devant les yeux, mais toute tentative pour alléger notre misère était tellement dangereuse qu'il nous parut préférable de prolonger notre vie au milieu de ces souffrances que nous pourrions peut-être supporter, plutôt que de la risquer dans de vains efforts.

« Quant à moi, je considère la pluie et le mauvais temps comme providentiels, car s'il avait fait chaud nous serions morts de soif,

(1) Voyez la *Revue* du 15 juin.

âme. Ah! Dieu seul peut savoir quelle infinie reconnaissance je lui garde! C'est Nathaniel Béryot qui a coulé dans mon cerveau et dans mon cœur les idées qui me possèdent aujourd'hui. Grâce à lui, j'ai pu mesurer mon abjection et la comprendre. Comment vous exprimer le mépris que j'ai ressenti pour moi-même? J'avais mené une existence ignominieuse, et rien, non, jamais rien! ne pourrait détruire cet infâme passé que je traînais désespérément après moi! Si je vous disais tout ce que j'ai fait pour me racheter! Quelles luttes mon repentir a subies! Vous me confessiez un jour que vous trouviez admirable l'œuvre que j'ai tentée en Louisiane. Vous aviez tort. Ce que j'ai fait, je ne l'ai pas fait pour les autres, mais pour moi. Lorsque je m'exposais à la mort à Galveston, il me semblait que j'effaçais lentement le passé honteux, de même qu'un soldat qui est tué pour son pays lave toutes les souillures de sa vie!

De nouveau elle s'arrêta. Depuis le commencement de sa confession, elle était restée à genoux à la même place, immobile, écrasée. Elle ne voyait pas l'émotion qui grandissait chez Robert, ni le trouble qui le gagnait peu à peu.

— Vous savez tout à présent, acheva la malheureuse. Je ne vous ai rien célé, et j'ai mis mon cœur à nu devant vous. J'ai mal vécu, tant que j'ai ignoré ce que c'était que le mal. Quand on m'a enseigné le bien, j'ai maudit le passé, et j'ai tout fait pour me racheter devant ma conscience et devant Dieu...

Elle ne pouvait plus continuer. Les larmes l'empêchaient de parler. Si elle avait osé regarder Robert, elle aurait vu quelle énergique tendresse remplissait les yeux du jeune homme. Il s'avança vers elle :

— Thérèse! murmura-t-il.

Alors, lentement, elle redressa le front. Robert ne lui dit que deux mots :

— Relevez-vous...

Et, comme elle restait tremblante, il ouvrit les bras. Elle jeta un grand cri, se réfugiant sur la poitrine du bien-aimé. Il baisa doucement ses cheveux.

— Pauvre créature absoute par Dieu, murmura-t-il, où donc prendrais-je le droit de te condamner?

ALBERT DELPIT.

(*La dernière partie au prochain n°.*)

LA

PHILOSOPHIE ET LES SCIENCES

Les lecteurs de la *Revue* se souviennent peut-être d'un article de M. Claude Bernard (1), qui a paru ici même, et où l'illustre savant, en parlant du progrès des sciences physiologiques, exposait quelques-unes de ses idées sur les rapports de la philosophie et des sciences. Nous ne discuterons pas ses théories de physiologie ; ce soin concerne ses émules et ses successeurs. Mais, sans empiéter sur un terrain qui ne nous appartient pas, nous pouvons, tout profanes que nous sommes, exprimer quelque étonnement de la méthode que Claude Bernard entendait appliquer à ses études favorites. Selon lui, « la science vitale » ne peut employer d'autres méthodes, ni avoir d'autres bases, que celles de la science minérale ; il n'y a aucune différence à établir entre les principes des sciences physiologiques et les principes des sciences physico-chimiques. Les conditions des fonctions vitales et les conditions des actions minérales présentent un parallélisme complet et une relation directe et nécessaire. Pour les corps vivans aussi bien que pour les corps bruts, tout dépend du milieu où ils existent. Seulement, les animaux à sang chaud, l'homme par exemple, ont, outre le milieu ambiant, un milieu intérieur qui modifie, comme le fameux moule intérieur de Buffon, les matériaux qu'ils reçoivent du dehors.

(1) Claude Bernard, *Du Progrès dans les sciences physiologiques.* (*Revue* du 1er août 1865.)

C'est en partant d'un principe qui assimile la matière animée à la matière inerte que Claude Bernard a été amené à donner à la méthode expérimentale une importance tout à fait exagérée. Sur cette pente, il va jusqu'à soutenir que la physiologie, appuyée sur des expériences, doit régir les phénomènes de la vie. Il semble pourtant qu'avant de les régir, elle doit les observer, tels que la nature les offre à nos regards; autrement, elle met des hypothèses à la place de la réalité. L'expérimentation est sans doute fort utile, quand elle sait se borner à un service secondaire, suivant le conseil de Cuvier; mais, en sortant de ses limites, elle devient presque un roman, où l'imagination prend une part très périlleuse. Du reste, Claude Bernard n'en admire pas moins « les machines vivantes, » dans lesquelles il reconnaît les propriétés les plus merveilleuses. En risquant, après tant d'autres, une définition nouvelle de la vie, il déclare que « la vie, c'est la création, et qu'elle a son essence dans la force, ou plutôt dans l'idée directrice du développement organique. » Ce sont les termes dont il se sert. Cette idée directrice, n'en déplaise à Claude Bernard, est bien près d'être la marque d'une intelligence toute-puissante. Aussi, le physiologiste s'arrête-t-il tout à coup dans cette voie; et distinguant les causes premières et les causes secondes ou prochaines, il affirme que les causes premières sont absolument impénétrables. Il les laisse de côté, parce qu'il trouve que « le Pourquoi est une question absurde; » il veut s'en tenir au Comment, qui seul est accessible à l'homme. Néanmoins, il avoue que l'idée de finalité est indispensable à la physiologie, tandis que le physicien et le chimiste n'en ont pas besoin. En effet, il serait bien difficile de nier que l'œil soit fait pour voir; ou l'oreille, pour entendre. Par suite, Claude Bernard refuse à l'astronomie toute recherche d'une fin quelconque; et il la réduit à n'être qu'une science d'observation pure. Sur ce point, il est en opposition formelle avec le juge le plus compétent, avec Laplace, qui voit dans l'astronomie une science de calcul, à laquelle il suffit de quelques arbitraires, en très petit nombre, trois au plus, pour construire le plus solide et le plus magnifique édifice dont l'esprit humain puisse se vanter.

Quant à l'histoire des sciences, Claude Bernard la conçoit d'une façon non moins singulière. Élève ou imitateur de M. Auguste Comte, il divise tout le passé en trois périodes. Il croit, avec les positivistes, que la science a débuté par être théologique; il attribue la seconde phase historique à la philosophie, qu'il appelle aussi la raison; enfin, la troisième période, celle où nous sommes, est parvenue à l'expérience, qui est la conquête définitive. Sous un autre nom, l'expérience ainsi comprise se confond avec l'état positif de

M. Auguste Comte. Cette théorie, quelque répandue qu'elle soit, n'a pas le moindre fondement, comme on essaiera tout à l'heure de le prouver. Ce n'est qu'une réprobation sommaire du passé et une glorification vaniteuse du présent. Mais, quand on comprend dans le même anathème la philosophie ou raison et la théologie, ne devrait-on pas voir que l'on frappe du même coup la science positive, qui, pour être équitable, aurait à s'efforcer d'être un peu plus modeste, et à se demander : qu'est-ce que peut bien être la science sans la raison ?

D'après de telles conceptions sur la nature des êtres animés, sur la méthode en physiologie et sur le passé de la science, on peut pressentir le jugement que Claude Bernard doit porter de la philosophie ; il se défie beaucoup d'elle, et il la traite parfois avec une sévérité qui n'est pas loin d'être un véritable mépris. Tout en accordant que l'esprit philosophique doit régner sur toutes les connaissances humaines et sur toutes les sciences, il veut restreindre son influence à être celle d'un simple excitant ; la philosophie est bonne à provoquer l'ardeur des intelligences, en leur posant des problèmes insolubles ; mais elle est incapable de les diriger. Ce qui la perd, c'est la manie du système ; car tout ce qui est systématique effraie Claude Bernard, comme si la science s'était jamais privée de faire des systèmes, comme si la physiologie n'avait pas les siens, même de nos jours, comme si la synthèse n'était pas nécessaire et absolument inévitable après l'analyse. C'est que, dans l'opinion de Claude Bernard, la philosophie, aveuglée par ses prétentions, n'est guère qu'un tissu de rêves ; elle n'a rien de scientifique ni de précis. L'indéterminé, comme il le dit expressément, est son domaine, tandis que le déterminé est le domaine exclusif de la science. La psychologie, qui est la partie essentielle de la vieille philosophie, n'est qu'une branche subordonnée de la physiologie. Il y a donc entre la philosophie et la science une sorte d'antagonisme. « Elles peuvent bien s'unir et s'entr'aider, dit Claude Bernard, sans vouloir se dominer l'une l'autre ; mais si, au lieu de se contenter de cette union fraternelle pour la recherche de la vérité, la philosophie voulait entrer dans le ménage de la science, et lui imposer dogmatiquement des méthodes et des procédés d'investigation, l'accord ne pourrait certainement plus exister. La philosophie ne fait que suivre la marche de l'esprit humain, de même que les grands hommes ne sont que fonctions de leur temps, qu'ils représentent, mais qu'ils ne font pas. » Si nous comprenons bien la pensée du physiologiste, c'est une exclusion péremptoire qu'il oppose à la philosophie ; il ne veut pas d'elle dans la science ; et la science aurait même grand profit à s'en passer. A notre avis, c'est

là une erreur énorme; les principes, sur lesquels toute science repose, sont uniquement philosophiques; et vouloir en omettre l'étude, ce serait supprimer la science elle-même, qui, dès lors, ne s'appuierait plus sur rien.

Parmi les savans, cette opinion de Claude Bernard, qui l'énonçait en maître, est fort bien reçue; ils approuvent en général l'ostracisme énergiquement lancé contre la philosophie; elle leur est tout au moins suspecte, quand ils ne la proscrivent pas ouvertement. Ainsi, le positivisme, qui se porte fort pour la science tout entière, n'est au fond qu'une tentative de substituer à la philosophie un système qui la détruit, tout en gardant le nom sous lequel le monde l'a toujours connue. Il est vrai qu'Auguste Comte se défend d'employer encore ce nom néfaste, et qu'il tâche d'en corriger le mauvais effet par le correctif qu'il y joint; il userait d'un mot différent si la langue lui en fournissait un autre; mais il doit se résigner à celui-là, faute de mieux. Ce scrupule est mal fondé, et l'on peut rassurer M. Auguste Comte. S'il est forcé de conserver un mot malencontreux, il ne conserve pas la chose que ce mot désigne depuis un temps immémorial. Le positivisme, il faut qu'il le sache, est bien la négation de la philosophie. Qu'on en juge.

Tout d'abord, M. Auguste Comte rappelle un axiome dont personne ne conteste l'évidence : « Depuis Bacon, dit-il, tous les bons esprits répètent qu'il n'y a de connaissances réelles que celles qui résultent de faits bien observés. » Depuis Bacon, soit, quoique la justice voulût qu'on remontât beaucoup plus haut; les ouvrages d'Hippocrate et ceux d'Aristote, sans citer ceux de Galien, ni de tant d'autres, prouvent que l'observation attentive et exacte n'est pas aussi récente qu'on veut bien la faire. L'antiquité l'a pratiquée tout comme nous; elle a même proclamé que l'observation des faits est la première règle de la méthode. Mais M. Auguste Comte se hâte d'ajouter que, si l'esprit humain peut observer tous les phénomènes extérieurs, il est hors d'état, par une étrange exception, d'observer les siens propres, attendu que l'individu pensant ne saurait se partager en deux. Pour toute réponse à cette assertion surprenante, on peut renvoyer M. Auguste Comte à l'*Homo duplex* de Buffon; mais on peut en référer aussi à M. Auguste Comte lui-même. Est-ce que, dans le cours de son long ouvrage, qui est une espèce d'encyclopédie des principes les plus généraux des sciences, il n'a pas eu cent fois l'occasion d'analyser ses doutes, et de produire ses sentimens et ses réflexions personnelles, quand il avait à contredire ce que d'autres avaient pensé? A quelle source a-t-il puisé ses argumens? N'est-ce pas à son esprit qu'il a dû s'adresser? S'il n'a pas saisi sur le fait ce retour de l'esprit sur lui-même, c'est qu'il ne l'a pas voulu; ou plu-

tôt, c'est qu'il a négligé d'y regarder. Le phénomène n'en est pas moins certain : l'individu pensant se dédouble, lorsqu'il se prend pour objet de son observation. Ce privilège, qui est exclusivement celui de l'homme, s'appelle la réflexion, ou le fait de conscience. C'est mutiler l'esprit humain que lui retrancher cette faculté, dont il jouit sans cesse, bien qu'il oublie trop souvent, comme M. Comte, l'emploi perpétuel qu'il en fait.

De cette première méprise, il en est sorti une foule d'autres, qui sont presque aussi graves. Le passé de l'intelligence humaine n'a pas été mieux observé que son état actuel et permanent. Qu'est-ce que sont ces trois périodes dans lesquelles on divise tout son développement? Où a-t-on vu que la science avait été d'abord théologique, puis métaphysique ; enfin, et seulement de nos jours, positive? En remontant aussi loin que nous le pouvons dans les temps écoulés, qu'y a-t-il de théologique dans la poésie d'Homère? A l'aurore de la science, qui s'annonce avec Thalès et Pythagore, six cents ans environ avant notre ère, où est la théologie? Quel caractère théologique a la théorie des nombres? Et les démonstrations de la géométrie et le pressentiment du vrai système du monde, est-ce là encore de la théologie? Un peu plus tard, est-ce par la théologie que le père de la médecine est inspiré? Ses œuvres, que nous possédons, en portent-elles la moindre trace? Et les monumens historiques d'Hérodote et de Thucydide sont-ils théologiques ou métaphysiques aussi? Même le platonisme, issu de Socrate, est-il théologique? — L'histoire naturelle d'Aristote, dans les trois grands ouvrages qui la composent, sa politique, sa météorologie, sa psychologie, sa morale, sa logique, sa métaphysique, ne sont-elles pas le résultat et le fécond dépôt des observations les plus exactes et les plus nombreuses? Ne renferment-elles pas un inappréciable trésor de faits étudiés avec autant de discernement et de soin que peut en avoir notre temps? On sait d'ailleurs comment la science s'est éclipsée avec la chute de l'empire romain, et comment elle s'est délivrée peu à peu des ténèbres et des liens du moyen âge ; on sait aussi qu'à sa glorieuse renaissance, elle n'a fait que reprendre la route tracée et parcourue par l'antiquité ; elle a renoué alors la chaîne des âges. Depuis quatre cents ans, ses progrès sont immenses et d'un éclat incomparable ; mais, tout admirables qu'ils peuvent être, ils ne sont que la continuation du labeur des ancêtres, un héritage incessamment accru, que les siècles futurs accroîtront encore, accumulant sans fin des faits nouveaux, par les mêmes procédés dont les siècles passés se sont servis. La seule différence, c'est que le nombre des observateurs s'est augmenté prodigieusement, ainsi que les acquisitions scientifiques ; la seule différence, c'est que les observa-

tions sont mieux faites et de plus en plus méthodiques. Mais les trois degrés, théologique, métaphysique, positif, n'ont rien de réel. Autant vaudrait accuser M. Comte d'être théologique, parce que, sur ses derniers jours, il a imaginé une religion qui n'avait pas plus d'avenir que le reste de son système. Cette théorie des trois périodes de la science est particulièrement chère au positivisme, parce qu'il s'en est fait un piédestal aux dépens de ce qui l'a précédé, et qu'il croit se grandir en abaissant tout ce qui n'est pas lui. Positif, c'est le vrai ; théologique et métaphysique, c'est le faux. Le positivisme est tellement satisfait de ses trois périodes qu'il les retrouve jusque dans l'individu, tout aussi bien que dans l'humanité. L'enfant commence par être théologique, dans le peu qu'il sait ; jeune homme, il est à l'état métaphysique ; adulte ou vieillard, il devient positiviste. De tels rapprochemens sont-ils sérieux ?

Ce qui l'est peut-être davantage, c'est la classification des sciences ; elle est considérée par M. Comte et son école comme le cœur et la gloire de sa doctrine. Cette tentative n'était pas précisément la première de ce genre ; on en trouverait le plus ancien germe dans la république de Platon. Depuis Bacon, nos encyclopédistes du XVIIIe siècle, et Ampère, le physicien, avaient renouvelé l'épreuve, sans beaucoup plus y réussir. Une classification des sciences est à peu près impossible, comme l'échelle des êtres, à cause de la complexité infinie de la nature ; on peut demander à Cuvier, après Linné, combien une classification, même très imparfaite, rencontre d'obstacles insurmontables, non pas même pour la nature entière, mais pour un seul de ses règnes, le règne animal, à ne mentionner que celui-là. Quoi qu'il en soit, M. Auguste Comte classe les sciences selon que les faits qu'elles étudient sont plus ou moins généraux. Il commence par les mathématiques, calcul, géométrie, mécanique rationnelle ; après les mathématiques, c'est l'astronomie, qui présente les faits les plus simples ; puis, la physique ; après la physique, la chimie ; après la chimie, la physiologie, et enfin la sociologie, ou physiologie sociale. Telles sont les sciences principales, au nombre de six. Selon le positivisme, elles comprennent tout le savoir possible.

Mais la philosophie, où est-elle dans tout cela? La philosophie, répond le positivisme, consiste uniquement à condenser, pour chacune des sciences, les généralités que l'esprit humain peut en extraire ; l'ensemble de ces généralités, plus ou moins clairement déduites, forme toute la philosophie. Quant à la science de l'esprit, la psychologie faisant partie de la physiologie, soit physique, soit sociale, elle n'a pas de rang dans la série scientifique, loin d'avoir le premier rang que lui assigne la philosophie vulgaire ; tout au

plus lui ferait-on une petite place à part dans la physiologie, sous le nom de psychophysiologie. Le moi pensant, auquel croit la métaphysique, n'existe pas; c'est le cerveau qui pense, ou, mieux encore, le centre de l'encéphale, le mésocéphale, qui, chez les positivistes, remplace la glande de Descartes. Il ne faut pas dire avec Descartes : « Je pense, donc je suis; » il faut dire : « Je sens, donc je suis. » L'impression est le fait fondamental de toute science.

Pour M. Auguste Comte et ses partisans, voilà le comble de la science ; il n'y a rien au-delà. Les sciences travaillent chacune spontanément et sans méthode commune, dans leur domaine spécial; la philosophie vient recueillir, tant bien que mal, ce qu'elles ont de plus général, c'est-à-dire de moins positif, puisque le positif, c'est l'observation, et que les généralités ne sont, après tout, que des abstractions plus ou moins hypothétiques et des inductions qui ne sont pas infaillibles. Cependant cette classification, si incomplète, passe par excellence pour l'œuvre philosophique du XIXe siècle; elle a donné à la philosophie, nous assure-t-on, la méthode positive des sciences, et aux sciences l'idée d'ensemble de la philosophie. M. Auguste Comte est venu terminer, après deux siècles, la révolution inaugurée par Descartes. Plus grand même que lui, il a remplacé définitivement la doctrine mécanique par la doctrine positiviste; maintenant la révolution est close. La philosophie pourra toujours recommencer ses inventaires, au fur et à mesure que les sciences s'étendront par de nouvelles découvertes; mais sa fonction ne changera plus; désormais, elle sait ce qu'elle est tenue de faire, si elle ne veut pas retourner à ses anciennes illusions, et retomber dans les abîmes de la métaphysique et de la théologie.

Tout indépendant que croit être M. Comte, il adjoint prudemment quelques autorités à la sienne; il les emprunte à ce passé tant déprécié, et il invoque Bacon, Descartes, Galilée, Newton, Cuvier même, dont il fait les précurseurs du positivisme. Il dédie son livre à M. Fourier, le mathématicien, et à M. de Blainville. C'est là se mettre certainement en excellente compagnie; mais cette compagnie n'est pas tout à fait celle du positivisme, et l'on peut douter que cet hommage fût bien accueilli par ceux à qui il est adressé. Bacon lui-même, quoiqu'il semble parfois incliner vers le positivisme, au sens où l'a entendu M. Auguste Comte, répète souvent que la métaphysique est la mère des sciences, en leur fournissant tous leurs axiomes, et il ne se fait pas faute de respecter la théologie. Descartes, plus résolument encore que Bacon, dit que toutes les autres sciences empruntent leurs principes à la philosophie; et il craint si peu la métaphysique qu'il n'hésite pas à déclarer que les raisons dont il se sert pour démontrer la vérité de sa méthode,

surpassent en certitude et en évidence les démonstrations de géométrie. Bien plus, il dédie ses méditations métaphysiques à MM. les doyens et docteurs de la sacrée faculté de théologie de Paris. Newton repousserait également l'honneur qu'on lui fait, en montrant le scholie général qui termine le troisième livre des *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, et où il proclame que le vrai Dieu est un dieu vivant, intelligent et tout-puissant, au-dessus de tout et absolument parfait. Galilée, Laplace, le Newton de notre temps, et Cuvier, ne seraient pas embarrassés de faire des déclarations non moins décisives. Peut-être le positivisme ne les accepterait-il point ; mais quoi qu'en pense M. Auguste Comte, ces hommes de génie ne sont pas ses patrons ; ils ne sont pas avec lui en « opposition évidente » contre l'esprit théologique et métaphysique.

Dans l'ancienne philosophie, la théorie des causes finales est celle que le positivisme attaque avec le plus d'énergie et de persévérance. Sur ce sujet scabreux, l'école positiviste se prononce avec bien plus de décision que M. Claude Bernard. Ce n'est pas seulement la cause suprême qu'elle écarte sans cependant oser la nier, mais sans l'affirmer non plus ; elle écarte, même les causes secondes, quelles qu'elles soient ; elle prétend se borner à la constatation des phénomènes et de leurs lois, qui n'ont point eu, à ce qu'il paraît, de législateur pour les établir et qui se sont établies toutes seules. Aristote avait proclamé hautement que la nature ne fait rien en vain ; et cette grande maxime a été répétée par la plupart des philosophes : elle est d'accord avec toutes les religions et avec le sens commun de l'humanité ; elle est même d'accord avec la vraie science, qui admire d'autant plus les phénomènes naturels qu'elle les connaît et les comprend mieux. Comme le dit Pascal : « L'esprit de l'homme se lassera plus tôt de concevoir que la nature de fournir ; » ou, comme le dit Agassiz, qu'on peut écouter même après Pascal : « La nature cache d'inépuisables richesses dans l'infinie variété de ses trésors de beauté, d'ordre et d'intelligence. » Mais les positivistes sont implacables contre la nature, ils n'y voient ni providence ni sagesse ; ils détestent une marâtre, qui répand le mal à profusion. Ils laissent donc les causes finales à la métaphysique ; elles sont un instrument sans vertu ; c'est un de ces problèmes que l'esprit humain s'était posés dans son enfance, et dont il continue à poursuivre la solution par tradition et par simple habitude.

A ces déclamations pessimistes, on peut répondre que, sans les causes finales, aboutissant à une cause souveraine, l'univers est inintelligible ; la science n'est plus qu'un amas de faits sans liaison entre eux, et, pour nous, la nature demeure plongée dans la plus profonde obscurité. Elle peut encore servir à nos besoins, comme

elle sert aux besoins des brutes; elle ne dit plus rien à notre raison ni à notre cœur.

C'est là cependant ce que le positivisme veut nous donner pour le dernier mot de la science et de la philosophie; il est imperturbablement convaincu d'avoir résolu l'énigme agitée, depuis plus de deux mille ans, par tout ce qu'il y a de plus grand dans l'humanité. Sa foi en lui-même est si robuste et si aveugle, qu'il se persuade avoir changé de fond en comble les bases de la moralité, avec celles des sciences, et qu'il invite l'Europe civilisée à recommencer toute son éducation. Jusqu'à lui, tout a été ignorance et chaos; c'est lui qui apporte enfin la lumière que les siècles antérieurs n'avaient pas trouvée. La classification des sciences répond à tout et doit tout régénérer. Kant demandait, avec candeur, que les gouvernemens voulussent bien s'entendre pour inculquer le système de la raison pure aux peuples, qu'elle seule pouvait instruire. Auguste Comte ne présente pas une requête aussi naïve; mais pour refaire l'éducation et la moralité des peuples, le concours des gouvernemens et des souverains les mieux disposés ne serait pas de trop, s'ils se prêtaient à cette croisade.

Ampère, le physicien, bien loin d'être l'adversaire de la philosophie, comme Auguste Comte et Claude Bernard, a fait lui-même de la psychologie et de la métaphysique spiritualistes; mais, dans sa classification des sciences, il a méconnu la place réelle que la philosophie doit occuper. Il partage les sciences en deux règnes ou groupes principaux: les sciences cosmologiques et les sciences noologiques, c'est-à-dire sciences de la nature et sciences de l'esprit. Cette division était plus acceptable que celle de Bacon, adoptée par les encyclopédistes, ou que celle d'Auguste Comte. Mais commencer l'étude des choses par l'univers et ne mettre l'intelligence qu'en seconde ligne, c'est manquer gravement à la logique. Bacon avait commis la même faute, en rangeant les sciences selon l'ordre qu'il assignait aux facultés humaines: mémoire, imagination, raison; histoire, poésie, science ou philosophie. Ampère a le tort de mettre aussi la philosophie au troisième rang, après les mathématiques et la technologie, et de la faire suivre de l'ethnographie. Il n'est pas plus heureux quand, abordant les sciences philosophiques proprement dites, il les dispose dans l'ordre suivant: psychographie, logique, méthodologie et idéogénie. A l'appui de cette division, déjà peu rationnelle, il en établit une autre, encore moins justifiable, dans la psychographie: ontothétique, théologie naturelle, hyparctologie et théodicée. Mais quelques critiques qu'on puisse faire de ses bizarreries et de l'uniformité de ses dichotomies, procédé défectueux emprunté au platonisme, Ampère s'est efforcé

de servir la philosophie ; il ne l'a pas repoussée ou détruite, avec les physiologistes et les positivistes.

Il serait fastidieux de pousser plus loin cette nomenclature. A Claude Bernard, à Auguste Comte, à Ampère lui-même, on joindrait une foule de savans qui ont médit de la philosophie ou qui ne l'ont pas bien comprise. De leur part, on ne doit peut-être pas attendre ou exiger davantage. Mais que des philosophes aient attaqué la philosophie, à laquelle d'ailleurs ils étaient sincèrement dévoués, c'est ce dont on peut être surpris à bon droit. Notre siècle en compterait plus d'un exemple. Jouffroy, dans sa belle préface à la traduction des œuvres de Thomas Reid, soutient que la philosophie est une science dont l'idée n'est pas encore fixée. Tandis qu'il n'y a qu'une physique, qu'une astronomie, il y a autant de philosophies que de philosophes. Cette divergence vient de ce qu'on n'a qu'une idée vague de la philosophie. Toujours confuse, elle ignore et cherche encore quel est son objet, sa circonscription, sa méthode et son critérium. Elle s'égare de système en système, sans pouvoir s'arrêter à aucun. Aussi Jouffroy accorde-t-il aux Écossais trois mérites, entre tant d'autres : d'abord, ils ont prouvé par leurs écrits qu'il y a une science de l'esprit humain ; en second lieu, qu'il faut commencer cette science par la psychologie ; et enfin, qu'il faut modeler complètement les recherches philosophiques sur les recherches physiques. A ce prix, la philosophie peut devenir une science aussi régulière que toute autre. Mais ce qui a toujours empêché ses progrès, c'est qu'elle s'est fait de fausses idées d'elle-même ; elle s'est flattée d'être une science à part et supérieure, une science extraordinaire et unique. Il faut qu'elle rabatte de son orgueil ; la réserve qu'elle saura s'imposer recevra sa récompense dans une stabilité et un succès que les sciences naturelles ont dès longtemps conquis. Jouffroy, tout étranger qu'il peut être au positivisme, pense donc avec Auguste Comte que la philosophie est à réformer entièrement ; elle s'est trompée sur la route qu'elle a adoptée ; il faut qu'elle en change. Certes, nous partageons l'estime de Jouffroy pour les Écossais ; on ne saurait trop louer leurs études aussi sages qu'utiles ; elles leur font le plus grand honneur. Mais le respect et la reconnaissance dus aux Écossais n'empêchent pas de les juger. Leur tentative a échoué dans ce qu'elle a de plus important aux yeux de Jouffroy ; ils n'ont pas assuré la place de la philosophie à côté des sciences naturelles. Voilà plus d'un siècle que Thomas Reid écrivait ses admirables Essais ; ils n'ont pas modifié en quoi que ce soit la philosophie, qui est restée ce qu'elle était avant lui.

Kant, sur leur trace, et, non moins qu'eux, adversaire déclaré du

scepticisme de Hume, s'était cru aussi en mesure de réformer la philosophie, dont l'état lui semblait déplorable. Suivant lui, la métaphysique n'a point été assez heureuse pour prendre le caractère d'une science, quoiqu'elle soit la plus ancienne de toutes; elle n'a jamais été dans le passé qu'un pur tâtonnement entre de simples concepts. En ce point, la nature s'est montrée peu bienveillante envers l'homme ; elle a affligé notre raison du soin infatigable de rechercher la certitude métaphysique, prise pour notre intérêt le plus grand. Dans la révolution que Kant médite, il se propose d'imiter Copernic. L'astronome a démontré le vrai système du monde en faisant tourner la terre et les planètes autour du soleil, au lieu de faire tourner le soleil autour de la terre immobile. Pourquoi ne pas tenter la même inversion dans les problèmes métaphysiques? Jusqu'ici, l'on s'est figuré que notre savoir devait se régler sur les objets ; il faut essayer si l'on ne réussirait pas mieux en supposant que les objets doivent se régler sur nos connaissances, au lieu de nous les procurer. Tel est le but que Kant espérait atteindre par la critique de la raison pure. L'entreprise pouvait sembler réalisable, mais elle n'était que téméraire; il était impossible qu'elle réussît, parce que le fondement en était ruineux. On ne pouvait critiquer la raison que par la raison elle-même; et, dès lors, comment la raison qui critique aurait-elle eu plus d'autorité que la raison qui est critiquée? De là, les erreurs de Kant, qui fait de l'espace et du temps de simples formes de la raison ; de là aussi, toutes les conséquences désastreuses dont le criticisme a été le point de départ. Il était inévitable que l'idéalisme sortît du système de Kant; entre ses mains, l'idéalisme s'était tenu encore dans certaines bornes; chez ses élèves, il s'est déchaîné, dans toutes ses exagérations et ses inextricables subtilités. Il en est résulté un affreux désordre, où de puissans esprits ont jeté de très brillans éclairs; mais ces lueurs éblouissantes et passagères n'ont fait qu'épaissir les ténèbres. La philosophie en est sortie encore plus décriée qu'auparavant; la métaphysique, que Kant voulait réhabiliter, est tombée plus bas que jamais dans la considération des hommes. Cette défaite bruyante et irrémédiable n'a pas peu contribué à inspirer aux savans le dédain dont ils ne se cachent pas. Les arguties ultra-scholastiques de Kant et de ses successeurs les ont repoussés et dégoûtés. Appliqué aux sciences, le kantisme est devenu ridicule, malgré sa bonne foi et les vastes monumens qu'il a élevés. Ces égaremens, du reste, n'avaient rien de nouveau ; Descartes avait essayé, deux siècles auparavant, de les prévenir, « parce qu'il avait appris, dès le collège, disait-il, qu'on ne saurait imaginer rien de si étrange et de si peu croyable qui n'ait été dit par quelqu'un des philosophes. » L'Al-

lemagne philosophique ne semble pas avoir entendu l'avertissement, quelque pratique qu'il eût été pour elle.

On le voit donc : savans et philosophes sont parfois d'accord pour dénigrer la philosophie. Mais de nos jours, pour le dire en passant, on a vu mieux encore. A la suite d'une révolution politique, l'autorité a prêté son concours à des rancunes qu'on n'osait avouer, mais qui n'en étaient pas moins vivaces. Elle a supprimé, dans les études de la jeunesse, jusqu'au nom de la philosophie; les programmes de nos lycées n'ont plus eu que des classes de logique. C'était peut-être une réminiscence de la haine de Napoléon contre l'idéologie. On aurait dit que les pouvoirs publics avaient les mêmes ressentimens que M. Auguste Comte, et qu'ils auraient aimé avec lui à effacer pour jamais un mot odieux. C'était aussi pour complaire aux savans qui étaient les promoteurs de cette réforme, qu'on appelait la bifurcation d'un nom aussi barbare que ses effets. Il paraît même que des professeurs de philosophie s'étaient prêtés à réglementer ces exécutions, oublieux du jugement de Tacite sur les empereurs, qui se figuraient, bien avant leurs copistes, qu'en brûlant des livres, on abolissait la conscience du genre humain.

Des cœurs fidèles à la philosophie se sont émus pour elle; ils l'ont crue menacée en voyant la conspiration des savans, des philosophes et des gouvernemens; peut-être même sont-ils allés, dans leur sympathie, jusqu'à redouter un dépérissement fatal, si ce n'est une mort définitive. Ces craintes honorent ceux qui les ont éprouvées, mais elles sont sans cause. Les titres de la philosophie sont imprescriptibles. La pérennité que lui promettait Leibniz a bravé de bien autres persécutions; la ciguë, les bûchers n'y peuvent rien. Victor Cousin, remontant dans sa chaire, en avril 1828, démontrait éloquemment, et pour toujours, que la philosophie appartient à l'esprit humain ; elle subsistera aussi longtemps qu'il subsistera lui-même. Entre les cinq idées essentielles qui le constituent, la philosophie est à la fois la plus haute et la plus nécessaire. Elle représente le vrai, de même que la religion, avec le culte, représente le saint, que l'art représente le beau, que l'état représente le juste et que l'industrie représente l'utile. A un certain point de vue, la vérité est encore plus indispensable que tout le reste. L'idée du vrai pénètre et soutient les autres idées, qui lui sont soumises, et qui y plongent leurs racines. L'utile, le juste, le beau, le saint et le vrai, c'est là un faisceau qu'aucune force ne peut rompre; et c'est le vrai qui en est le lien indestructible.

Qu'est-ce donc que la philosophie? Quels sont ses rapports avec les sciences? En quoi en diffère-t-elle? En quoi leur ressemble-t-elle?

Cette question a pu longtemps paraître épineuse; cependant, grâce aux enseignemens du passé et à toutes ses élaborations, la réponse est aujourd'hui plus facile qu'on ne le suppose généralement. Pour l'éclaircir, il faut interroger l'histoire avant tout, sans négliger non plus de consulter l'état actuel, qui n'est pas moins instructif. L'école positiviste convient qu'à l'origine toutes les sciences ont été cultivées simultanément par les mêmes esprits, et qu'elles formaient alors une unité. Il serait plus exact de dire qu'au début il n'y avait qu'une seule science, enveloppant toutes les autres dans son sein; c'était un germe contenant en quelque sorte les fruits et les floraisons de l'avenir. Le premier coup d'œil jeté par l'homme sur le monde où il est placé, n'a pu que lui révéler un ensemble; la vue distincte des détails n'est venue que successivement. Ce regard initiateur n'a pas été moins clair que les suivans, bien qu'il s'adressât à la totalité du phénomène, avant de s'adresser à ses parties. Le tout, mille fois plus important que les élémens dont il est formé, dut apparaître d'abord sous un aspect non pas confus, mais immense. Si, plus tard, l'intelligence de l'homme a tenté d'analyser les parties une à une, ce fut toujours pour comprendre cette totalité que l'impression primitive lui avait fait connaître, et qui reste le constant objet de notre sollicitude. Il n'a été donné à personne d'assister à la naissance de l'humanité et à ses émotions primordiales; mais, sur ce mystère, la raison peut se trouver d'accord avec les légendes religieuses. L'homme a été doué d'un désir insatiable de savoir, comme Aristote le remarque dès la première ligne de sa *Métaphysique;* et le spectacle que la science humaine ne cesse de nous offrir confirme de jour en jour ces vénérables traditions. L'homme ne renonce jamais à cette passion, qui lui est tout à la fois si naturelle et si utile; on s'est trompé en lui en faisant un crime, mais lui ne se trompe pas en s'y livrant. Eh bien! la philosophie, c'est l'étude de l'ensemble; les sciences ne sont que l'étude des parties diverses. Quand on considère les parties isolément, c'est afin de les mieux observer; mais les parties ne se comprennent bien que par leur relation avec le tout; elles y sont attachées, ainsi que les rameaux le sont au tronc de l'arbre qui les porte, quelque nombreux qu'ils soient.

Voilà le rapport le plus général des sciences à la philosophie. Mais ce rapport n'est pas le seul, il s'en faut bien. On ne tentera pas ici une nouvelle définition de la philosophie, définition manquée trop souvent. C'est un simple fait historique qu'on rappelle et qui ne peut être contesté. Le savoir humain a nécessairement commencé comme on vient de le dire; et l'épanouissement de toutes les branches du savoir, quelque large qu'il devienne, ne peut altérer en rien cette relation de la philosophie et des sciences;

elle est à cette heure aussi étroite qu'elle l'a toujours été et qu'elle le sera toujours. Il n'y a pas entre les sciences et la philosophie cet antagonisme que Claude Bernard dénonçait avec tant d'amertume. Entre elles, il n'y a aucune opposition absolue ; de part et d'autre, c'est toujours le savoir. L'unique différence, c'est que l'objet du savoir n'est plus le même. Par là s'explique encore l'erreur du positivisme sur la nature de la philosophie. Des généralités sur les mathématiques, sur l'astronomie, sur la physique, la chimie, la physiologie et la sociologie seront toujours, quelque exactes qu'on puisse les faire, des mathématiques, seront toujours de l'astronomie et le reste. Les six principales sciences du positivisme auraient beau embrasser réellement tout le savoir permis à l'homme, la science de l'ensemble manquerait encore. On n'a pas défini ce qu'est le cercle quand on a défini ce que sont le diamètre, le centre, les rayons, les arcs, les sinus et cosinus, en un mot toutes les parties et les élémens du cercle. Même après ces définitions limitées, et quoique l'idée du cercle soit impliquée dans toutes, le cercle est encore à définir. Oublier cette dernière définition, plus compréhensive que toutes les autres, c'est ne faire les choses qu'à moitié. Il en est de même pour la philosophie et les sciences. Les notions que les sciences nous procurent ne sont que partielles ; la notion totale est absente ; et, sans celle-là, les autres sont trop incomplètes pour assouvir ce légitime besoin de connaître dont l'homme se félicite, loin de s'en affliger avec Kant.

La philosophie est donc un complément et un couronnement nécessaire ; sans elle, le savoir humain serait décapité. Mais elle fait pour les sciences, dont elle est le tronc, plus que les engendrer ; elle les nourrit de la même manière que l'arbre fait vivre ses rameaux. Toutes les sciences, sans aucune exception possible, n'ont qu'un procédé ; pour savoir les choses, il faut les observer, quoique d'ailleurs on les observe plus ou moins bien. Mais l'esprit humain, passionné pour le vrai, que fera-t-il afin de mieux assurer ses pas et d'éviter, autant qu'il le peut, des chutes fâcheuses? Il s'imposera une règle de conduite dans l'usage de ses facultés. C'est ce qu'on appelle la méthode, mot dont l'étymologie ne signifie que cela. Mais à qui revient le soin de chercher la méthode, d'en fixer les lois et d'en prescrire l'application? Évidemment, ce n'est à aucune des sciences particulières que ce devoir incombe. Si les mathématiques, l'astronomie, la physique ou toute autre science essaient d'étudier la théorie de la méthode, et si elles font acte de législation à l'égard des autres sciences, elles cessent par cela même d'être ce qu'elles sont ; elles manquent à leur fonction propre, pour assumer une fonction qui leur est étrangère. Cette

usurpation nuit à la science, sortie de son domaine, et sert mal au progrès. Plus d'un savant s'y est trompé, même avec le secours du génie. Epris de l'étude à laquelle on se livre, on veut l'imposer pour modèle à toutes les autres. Ainsi Laplace pour l'astronomie, ainsi Cuvier pour l'histoire naturelle, se sont laissé séduire. Pour l'un, la méthode de l'astronomie, pour l'autre, la méthode de la zoologie, est la seule méthode que les sciences devraient adopter; c'est l'école de la vraie logique. A plus forte raison, les mathématiciens sont-ils d'un pareil avis. Il est vrai que, pour soutenir leur ambition, ils peuvent invoquer l'autorité de Pascal, un de leurs maîtres, et le génie que l'on sait. Pascal avait cependant contribué à la composition de la Logique de Port-Royal, et cette collaboration aurait dû le retenir. Mais, bien que la revendication des mathématiques soit plus spécieuse que toute autre, elle n'est pas plus recevable; et quand les mathématiciens se hasardent sur le terrain de la méthode, ils désertent le leur, où ils devraient demeurer.

La méthode, guide commun et instrument de toutes les sciences, ne pouvant appartenir à aucune d'elles, revient à la science générale et ne peut revenir qu'à celle-là. C'est à elle qu'aboutit tout le savoir; c'est à elle de le conduire dans toutes ses voies, aussi sagement que le comporte l'infirmité humaine. La philosophie est donc chargée de la méthode; et, de fait, elle s'en est toujours occupée. Socrate et Platon ont eu leur méthode; Aristote a eu la sienne, qu'il a tracée presque aussi régulièrement que la traçait Descartes quand il écrivait cet immortel Discours touchant la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences. Victor Cousin, après avoir établi que la philosophie n'est pas autre chose que la réflexion en grand, ajoute qu'elle n'est guère qu'une méthode, et qu'aucune vérité ne lui appartient peut-être exclusivement. Cela est vrai, mais c'est un peu exagéré. La méthode n'est pas toute la philosophie, parce qu'elle en relève. Descartes a exposé les règles qu'il a suivies personnellement, sans vouloir exiger que les autres les suivent. On peut en adopter de différentes, bien que les siennes soient remplies de prudence.

Mais si les règles varient, l'obligation de la méthode ne varie pas. C'est un nouveau rapport de la philosophie avec les sciences, et un service qu'elle seule peut leur rendre. En le leur rendant, elle n'entre pas dans le ménage de la science; c'est au contraire la science qui entre dans le ménage de la philosophie, quand elle agite incidemment une question capitale qui ne la concerne pas. Le reproche de Claude Bernard tombe de lui-même. Ceci ne veut pas dire que le mathématicien, l'astronome, le chimiste, ne puissent traiter de la méthode, s'ils le veulent; mais alors ils doivent sa-

voir qu'ils ne font plus œuvre de chimie, d'astronomie, de mathématiques, mais œuvre de philosophie. Cette excursion peut leur être très profitable. La philosophie, loin de s'en plaindre, accueille les nouveau-venus ; elle est heureuse de se les acquérir et de les inspirer.

En fait de méthode, la philosophie est une science tout comme une autre, usant elle-même assidûment des procédés qu'elle conseille à autrui. Mais ici s'élève une question délicate et ardue. Où la philosophie trouve-t-elle les lois de la méthode? A quelle autorité dominatrice et incontestable les emprunte-t-elle? Est-ce elle qui les invente? C'est peu probable, puisqu'elle est la première à s'y soumettre. Alors, à quelle source supérieure lui faut-il remonter? Pour la plupart des hommes, c'est ici que l'obscurité commence ; pour la philosophie, c'est ici que la lumière éclate : c'est la raison qui confère à la méthode cette suprême autorité. Mais où l'esprit entend-il les oracles de la raison? Grâces à Dieu, depuis Descartes, on ne peut plus hésiter ; c'est l'esprit qui, en se repliant sur lui-même, trouve en lui les règles qu'il se prescrit et qui s'étendent à tout. Il est « le réceptacle des axiomes » qui doivent gouverner tout le savoir et même toute la vie de l'homme. Bacon l'avait dit ; c'est Descartes qui l'a démontré, sans laisser désormais de place un peu solide à aucune objection.

Descartes attache à la méthode plus d'importance que ne l'a jamais fait aucun philosophe ni aucun savant. Peut-être même va-t-il trop loin quand il avance que la méthode fait toute la différence entre les hommes, attendu que la raison est tout entière en chacun de nous. C'est être bien modeste, quand on a soi-même un tel génie, de se mettre sur le niveau des autres mortels. Mais la méthode n'a pas tant de vertu ; elle ne peut pas nous conférer une puissance que nos facultés n'ont pas naturellement ; elle nous apprend simplement à mieux user de celles que nous avons reçues. Mécontent de la philosophie vulgaire, « qui ne donne que le moyen de parler vraisemblablement de toutes choses et de se faire admirer des moins savans, » honteux des disputes oiseuses qu'elle prolonge depuis plusieurs siècles, se défiant de la logique et même des mathématiques, « Descartes ne veut bâtir que dans un fond qui soit tout à lui ; » il ne veut réformer que ses propres pensées, sans rien demander à celles des autres. Or l'esprit ne peut avoir que deux objets d'observation : lui-même ou le dehors, le moi et le non-moi, le subjectif et l'objectif, selon le langage de l'école. Sans nier le second terme, Descartes s'en tient au premier ; et c'est exclusivement à l'esprit qu'il se confie. L'esprit peut mettre en doute toutes choses, quelles qu'elles puissent être ; mais il ne peut pas

douter de sa propre pensée, qui lui est plus présente, s'il est possible, que son existence même. De là l'inébranlable axiome : « Je pense, donc je suis. » Dans le fait de la pensée se saisissant elle-même, il y a une clarté irrésistible et une évidence que le scepticisme le plus audacieux, avec ses plus extravagantes suppositions, ne peut obscurcir, puisque le scepticisme lui-même est bien forcé de recourir à la pensée. Tout ce que l'esprit concevra aussi clairement qu'il se conçoit lui-même sera vrai ; ce qu'il ne verra pas avec une égale évidence sera faux, ou tout au moins douteux.

D'où vient que les philosophes eux-mêmes ont en général si peu compris la fécondité et la force invincible d'un tel principe? D'où vient que bon nombre d'entre eux l'ont combattu, non pas seulement au XVIIe siècle, mais aussi dans le nôtre? Descartes a répondu victorieusement à toutes les critiques de son temps, après les avoir provoquées de la part de ses amis. Les critiques actuelles n'ont pas plus de valeur, et il n'y a point à s'en inquiéter davantage. L'axiome cartésien, que chacun de nous peut vérifier à toute heure sur soi-même, est l'*aliquid inconcussum* cherché par tous les systèmes antérieurs, entrevu par quelques-uns, et oublié trop de fois par les philosophes et les savans. C'est le fondement unique et resplendissant de toute certitude ; car la certitude ne vient en définitive que de l'incomparable évidence de ce premier fait, qui se répète inévitablement, et sans exception possible, dans tous les faits de connaissance. A quelque objet extérieur que l'esprit s'applique, il s'affirme d'abord lui-même par un acte de foi, qui d'ordinaire est inconscient, mais dont on peut toujours se rendre compte dès qu'on le veut. La réflexion ne dépend absolument que de nous ; à tout instant, l'esprit peut rentrer en lui-même et se prendre pour objet de sa propre attention. C'est la réflexion ainsi pratiquée qui constitue précisément le caractère distinctif du philosophe ; chaque homme peut se le donner à son gré, parce que la faculté de conscience, si ce n'est la raison, est la même dans tous les êtres humains. Comment se fait-il alors qu'il y ait si peu de philosophes? Descartes nous l'apprend : c'est que, « pour entendre ces raisonnemens, il faut se détacher du commerce des sens, et qu'il ne se trouve pas tant d'esprits dans le monde qui soient propres pour les spéculations de la métaphysique que pour celles de la géométrie. » C'est que le fait de conscience, comme le dit Bossuet, « se passe dans un endroit de l'âme si profond et si retiré, que les sens n'en soupçonnent rien, tant il est éloigné de leur région. » C'est enfin, comme le remarque Buffon, en commençant l'étude de la nature de l'homme, que, « quelque intérêt que nous ayons à nous connaître nous-mêmes, il nous arrive trop souvent de connaître mieux tout ce qui n'est

pas nous. » Socrate avait obéi à l'oracle de Delphes : « Connais-toi toi-même ; » et il avait recommandé le divin conseil à ses semblables, après l'avoir pratiqué jusqu'à la fin et au péril de sa vie. Descartes, vingt siècles plus tard, a clos la question, en montrant le foyer inextinguible où la lumière se concentre, et d'où elle jaillit pour éclairer l'homme et l'univers. Descartes n'a peut-être pas introduit l'esprit philosophique dans le monde moderne, ainsi qu'on l'a dit, mais il l'y a tout au moins renouvelé.

A cet égard, les sciences doivent tout à la philosophie. Quoiqu'elles soient peu reconnaissantes envers elle, c'est pourtant de la philosophie qu'elles tirent toute leur certitude, et, par conséquent, toute leur puissance. Elles s'en rapportent spontanément au témoignage des sens, auxquels elles se fient, non sans motif, comme le genre humain s'y abandonne, par un instinct naturel. Sans eux, les sciences ne pourraient rien faire. Mais les sens ne sont pas infaillibles. Une réfutation qui les accable n'est pas à chercher bien loin : l'astronomie, une des sciences les plus vénérées et les plus sûres, leur donne le plus éclatant démenti, que Descartes a signalé le premier. Le lever, le coucher du soleil, et sa marche dans les vastes cieux, sont des faits quotidiens auxquels nos sens nous forcent de croire, mais que notre raison ne croit plus et qu'elle ne pourra jamais croire de nouveau. Dans quelle mesure faut-il se fier aux sens? Dans quelle mesure faut-il les récuser? C'est la philosophie seule qui l'enseigne aux sciences; par elles-mêmes, elles ne peuvent pas le savoir. Sans doute, le savant peut faire les découvertes les plus belles et les plus utiles sans avoir examiné ce qu'est l'instrument dont il se sert, quelle en est la nature et la portée. Mais l'esprit humain a plus de souci : et, après bien des efforts, il franchit toute la distance qui sépare le précepte socratique de l'axiome cartésien. Arrivé à cette limite extrême, il s'y arrête, parce qu'il ne saurait aller au-delà. Les sciences ne devraient pas en vouloir à la philosophie de les défendre contre le scepticisme, qui, depuis Enésidème jusqu'à Hume, n'a cessé de les attaquer. Recevoir de la philosophie le secret de la méthode et de la certitude, est-ce donc si peu de chose qu'on puisse dédaigner de tels services? N'en a-t-on pas toujours le plus urgent besoin? Les sciences pourraient-elles les trouver ailleurs que dans la philosophie?

Voilà déjà bien des liens essentiels entre la philosophie et les sciences. Sont-ce les seuls? N'y en a-t-il pas encore bien d'autres? Outre la méthode et la certitude, les sciences ne font-elles pas à la métaphysique des emprunts non moins indispensables? Quand la science étudie les êtres que le monde des sens lui révèle, ne suppose-t-elle pas toujours certaines conditions indéfectibles auxquelles

ces êtres sont tous soumis? Indépendamment de leurs formes diverses et variables, n'y a-t-il pas dans chacun d'eux quelque chose qui subsiste et qui les fait être ce qu'ils sont d'une manière permanente? N'est-ce pas ce qu'on appelle la substance? Tous les êtres, en conservant leur substance, ne sont-ils pas placés dans un temps et dans un espace? Substance, espace et temps sont des idées absolument nécessaires aux sciences, qui les introduisent, sans y prendre garde, dans tout ce qu'elles observent et dans tout ce qu'elles décrivent. Qu'on dise avec Kant que ce sont là de simples concepts, qui sont dans notre raison, ou qu'on en admette la réalité hors de nous, il n'importe guère. Quelque parti que l'on prenne, il faut toujours analyser ces idées; il faut les approfondir dans leur infinitude; et comme les sciences spéciales ont un but tout différent, c'est la métaphysique qui remplit cette tâche, pour compléter l'œuvre de l'intelligence et de l'observation scientifiques. Omettre cette analyse se conçoit de la part des sciences spéciales; mais c'est une lacune que l'esprit humain doit combler, attendu que rien ne pourrait se comprendre sans ces conditions indispensables et communes. De nos jours, elles n'excitent pas moins d'intérêt que du temps de Platon et d'Aristote. Pas plus que nos ancêtres, nous ne saurions les supprimer; et même, plus la science est rigoureuse, moins elle doit penser à se priver de ce secours. Il y a bien d'autres idées que celles de l'espace, du temps et de la substance, dont la métaphysique doit se préoccuper au profit de la science; mais rappeler ces trois-là suffit; si les autres sont encore fort importantes, elles sont subalternes.

Méthode, certitude, substance, espace et durée, voilà par quelles chaînes les sciences tiennent secrètement, mais indissolublement, à la philosophie, et même à la métaphysique, tant redoutée. Parfois, les sciences ont essayé entre elles, et en dehors de la philosophie, d'autres alliances, qui semblaient plus pratiques et qui néanmoins ont échoué. Ainsi, les sciences physiques, chimiques et naturelles ont cherché à s'unir; elles n'y ont pas réussi; et quand elles ont prétendu pousser leurs études un peu avant, elles sont arrivées à des synthèses qui avaient le double inconvénient d'être partielles et hypothétiques. C'est en poursuivant un dessein de ce genre que Claude Bernard se hasardait à soumettre à une même loi le développement des êtres animés et celui des minéraux. La chimie, sans doute, peut être utile à la physiologie, comme les mathématiques le sont à l'astronomie et à une foule de sciences; mais dans chacune des sciences particulières, il se trouve toujours quelques questions réservées qui ne peuvent être comprises par les sciences voisines; et quand, de proche en proche, on parvient par la synthèse

d'une science aux principes qui la doivent sanctionner, on aperçoit que ces principes sont du domaine de la philosophie. C'est à ce centre qu'il faut toujours en revenir. Voilà comment on peut, avec Aristote, définir la philosophie : la science des principes et des causes. Parmi tant de définitions, celle-là est encore une des plus exactes, tout en étant une des plus vieilles. Ce n'est pas Descartes, non plus que Bacon, qui y contredirait. Le positivisme lui-même est contraint d'avouer qu'il y a des principes logiques, tels que celui-ci : l'effet ne peut pas contenir ce que la cause ne contient pas; et « des dispositions morales innées qui règlent le gros de la conduite. » Mais les positivistes ne nous disent pas comment nous connaissons ces principes, qui sont tout ensemble la règle de nos jugemens et la règle de nos actes. Descartes, tant blâmé, n'est pas coupable d'une omission si peu philosophique.

C'est qu'en effet l'axiome cartésien est plus que scientifique, il est éminemment moral; pour s'en convaincre, il n'y aurait qu'à voir les conséquences qui en sortent. Tout d'abord, l'esprit, en s'affirmant lui-même, se sépare de ce qui n'est pas lui; il distingue profondément l'âme du corps; et, malgré leur intime union, il ne peut plus les confondre. Ce principe a dans la science les suites les plus considérables; il l'empêche de se perdre dans le matérialisme, vers lequel elle n'est que trop portée. Si les savans obéissaient toujours à ce prudent avis, et s'ils se rendaient à cette évidence, ils s'épargneraient bien des faux pas; ils craindraient une inattention qui les mène aux plus regrettables erreurs. On n'attend pas de la science qu'elle démontre l'immortalité de l'âme et qu'elle en fournisse les preuves; mais on peut lui demander de ne pas la nier à la légère, et de vouloir bien, avant de se prononcer, peser les argumens tirés par Descartes de la nature de l'esprit.

Autre conséquence de même ordre, et non moins profitable aux sciences. Descartes a rattaché directement l'idée de l'existence de Dieu à notre propre existence. L'esprit ne peut pas rentrer un seul moment en lui-même sans avoir le clair sentiment des bornes où il est renfermé. Partant de l'idée du fini qu'il voit en lui, il ne se comprend qu'à la condition de l'idée de l'infini, parce que le contraire suppose son contraire de toute nécessité, comme la sagesse antique l'avait dès longtemps reconnu. Descartes, appuyé sur cette invincible logique, ne balance pas à affirmer que l'existence de Dieu et l'existence de l'âme sont plus certaines que les choses du dehors. C'est un mathématicien, c'est un savant qui parle ainsi. Descendons avec le philosophe dans ces profondeurs et ces lumières de la réflexion, et nous verrons que les preuves du dehors, quelque puissantes qu'elles soient encore, ne valent pas cette démon-

stration rationnelle. Certainement, on fait bien de les invoquer, à défaut de meilleures; mais celle qu'a donnée Descartes est la vraie; et, auprès de celle-là, toutes les autres pâlissent et s'effacent. L'athéisme est un des plus funestes égaremens de la science: la philosophie peut le conjurer, si la science consent à l'écouter et à rester dans ses attributions. Pas plus que pour l'immortalité de l'âme, les sciences n'ont à se prononcer sur l'existence de Dieu; mais quand elles la nient, elles ne se trompent pas moins que quand, à leur grand dommage, elles confondent la matière et l'esprit. Il paraît bien que Laplace n'a pas tenu le propos qu'on lui prête; mais il est parfaitement vrai que l'astronomie n'a point à s'occuper de cette question. La réserve même du positivisme, qui ne veut ni affirmer Dieu ni le nier, est louable, s'il ne s'agit que du devoir des sciences spéciales; mais la philosophie doit parler quand tout le reste se tait; le silence qu'on prétendrait lui imposer ne serait qu'une faiblesse de sa part. Si elle l'acceptait jamais, ce serait trahir la cause de l'humanité.

Ajoutez que cette idée de l'infini, apparaissant à notre raison, quand elle considère l'être fini que nous sommes, contient une solennelle leçon. Qu'est-ce que l'homme en présence de l'être infini? Qu'est-ce que la science humaine, toute vaste qu'elle est, en face des phénomènes prodigieux et sans nombre qui la sollicitent et qui dépassent si démesurément notre curiosité? Que sommes-nous dans cette immensité où se perd notre esprit, aussi bien que notre existence éphémère? Sans aucun doute, la science est encore dans l'homme ce qu'il a de plus fort et de plus réel; mais que les bornes de la science sont étroites! Que son cercle est restreint! Ses conquêtes les plus glorieuses, que sont-elles auprès de toutes les conquêtes qu'elle peut rêver, mais qu'elle n'atteindra jamais? Socrate avait coutume de dire que ce qu'il savait le mieux, c'est qu'il ne savait rien. Descartes avouait que tout ce qu'il avait appris n'était rien en comparaison de ce qu'il ignorait. Qui peut se flatter d'être mieux partagé que ces deux sages? Qui a le droit de ne pas ressentir autant d'humilité? N'est-ce pas là un enseignement et un exemple à l'usage de tous les temps? L'orgueil sied-il jamais à l'homme? Les sciences peuvent être fières à juste titre de leurs progrès, quand elles se rappellent leur point de départ et qu'elles voient où elles en sont arrivées. Dans cette carrière, l'homme ne rencontre que lui-même. Mais quand il porte ses regards vers l'infini ne sent-il pas que cette notion l'écrase et le réduit presque à un pur néant? Pascal a bien raison de trouver que l'homme est plus noble que l'univers, parce que l'homme comprend l'univers et que l'univers ne comprend pas l'homme. Mais, encore une fois, malgré

cette légitime noblesse, qu'est-ce que l'homme devant l'infini et devant Dieu? Il est bon que la philosophie et les sciences fassent de temps à autre ces réflexions salutaires, pour ne pas méconnaître, comme elles le font quelquefois, le véritable rôle de l'homme et pour ne pas abdiquer le leur, en se substituant à Dieu. Il s'est trouvé des savans pour refaire le monde au lieu de l'étudier, et pour être persuadés que si, à l'origine des choses, ils eussent pu être consultés, elles seraient mieux organisées qu'elles ne le sont aujourd'hui. Laissons-leur cette démence, qui heureusement n'est pas contagieuse.

Dernière considération qui doit toucher les savans non moins que les philosophes. Cet esprit qui, en s'interrogeant lui-même dans la conscience, y découvre les règles de la méthode, les fondemens de la certitude, les notions essentielles de la nature des êtres, la distinction de l'âme et de la matière, l'idée de l'infini et de Dieu, y découvre encore des choses qui nous importent plus, s'il se peut. N'est-ce pas, en effet, sur le théâtre de la conscience, dans le for intérieur, que se passent les actes les plus admirables de la vie humaine? Où la vertu, guidée par le libre arbitre et la volonté, puise-t-elle ses résolutions héroïques, ses dévoûmens, ses abnégations? Où les martyrs puisent-ils leur enthousiasme et leur indomptable courage? Où les poètes reçoivent-ils leurs inspirations? Où s'élaborent les maximes de la morale éternelle? Où se font entendre les ordres du devoir, cet « impératif catégorique » que Kant allait chercher si loin quand il l'avait en lui-même et sous sa main? La science peut-elle vouloir émaner d'une source plus haute et plus pure? N'a-t-elle pas, elle aussi, ses héros et ses martyrs, quoi qu'elle en ait moins que la philosophie? Si elle ne veut pas naître de ce sanctuaire, comme en naissent la philosophie et la métaphysique, de quelle nouvelle région de l'âme humaine pourra-t-elle venir?

Maintenant peut-on insister pour savoir si la philosophie est une science? Peut-on encore lui opposer le succès des sciences naturelles et ses constans revers? A première vue, il paraîtrait bien surprenant que la philosophie, qui procure aux sciences leur certitude et leur méthode, ne fût pas elle-même une science. Ce qu'elle conquiert par l'étude de l'esprit est-il moins assuré, est-il moins clair que ce que les sciences conquièrent en étudiant la nature? N'est-ce pas l'esprit qui fait la science? Sur les deux élémens qui la composent, n'est-ce pas l'esprit qui est l'élément invariable et constant? L'élément extérieur change; l'élément intérieur ne change pas. L'objet d'une science n'est jamais l'objet d'une autre science. La physique, la chimie, les mathématiques, en un mot toutes les sciences, ont des objets différens; mais dans toutes sans distinction,

des plus relevées aux plus humbles, l'intelligence, qui étudie tour à tour chacun de ces objets, reste identique; c'est l'intelligence qui crée la science, tandis que le phénomène extérieur n'en est que l'occasion. Jouffroy reprochait à la philosophie d'ignorer encore quel est son objet, sa circonscription, sa méthode et son critérium. Ne peut-on pas répondre à Jouffroy: l'objet de la philosophie, c'est l'étude de l'esprit par l'esprit, avec toutes les conséquences qu'il peut déduire de la réflexion; sa circonscription est celle de l'esprit, qui peut embrasser tout; sa méthode est l'observation, que l'esprit a le don d'employer d'abord à connaître ses facultés propres, avant d'en faire la discipline obligée de toutes les sciences extérieures; enfin, le critérium de la philosophie, c'est l'évidence, dont l'esprit est le seul juge, ainsi que Descartes l'a définitivement démontré? Que peut-on exiger de plus? Si ces titres ne sont pas scientifiques, quelle science peut en présenter de plus authentiques que ceux-là? C'est en vain qu'Auguste Comte nie l'observation intérieure; elle est tout aussi réelle, et l'on pourrait presque dire plus réelle que l'observation du dehors.

Mais, dit-on, pourquoi la philosophie n'a-t-elle pas fait plus de progrès quand les sciences naturelles en ont fait tant? Pourquoi s'attarde-t-elle à enfanter tous ces systèmes qui ne naissent et ne se succèdent que pour se renverser les uns les autres? Cette objection a l'apparence d'être fort grave; mais, au fond, elle ne l'est pas. Trouve-t-on que la poésie ait fait beaucoup de progrès depuis Homère? Sur cette route que l'humanité a mis trente siècles à parcourir, n'a-t-elle pas rencontré et admiré une foule de poètes à côté du plus grand et du plus parfait de tous? Dieu nous garde de comparer la philosophie à la poésie: la philosophie est le domaine de la raison, dans ce que la raison a de plus sévère et de plus fécond; la poésie est le domaine attrayant et léger de l'imagination. Cependant, entre la poésie et la philosophie, il y a cette ressemblance que l'une ne paraît pas avoir avancé plus que l'autre dans cette longue carrière de trois mille ans. Virgile en est-il moins beau, parce que son génie est autre que celui d'Homère, et que l'*Énéide* ne tient pas à l'*Iliade?* Le cartésianisme en est-il moins vrai, parce que le platonisme l'a précédé? Homère et Virgile ont charmé et charmeront à jamais tous les esprits assez délicats pour les goûter; Platon et Descartes instruiront ceux qui se mettent à leur école et qui se dévouent à ces austères méditations. C'est que la philosophie est tout individuelle, ainsi que la poésie: c'est leur point de contact, malgré les différences frappantes qui les séparent.

Le philosophe interroge sa conscience: mais il ne peut pas interroger de la même façon la conscience de ses semblables. Comme

Socrate, il ne peut qu'accoucher les autres intelligences, ou, comme Descartes, leur proposer son exemple. On ne saurait être en un autre au même degré qu'on est en soi. C'est pour son propre compte que l'individu pense; il ne peut penser pour le compte d'autrui. Quand il donne une expression à ses croyances, il ne parle qu'en son nom personnel. Son témoignage sur lui-même, sur Dieu, sur le monde et la nature, peut toujours être contesté par le témoignage contraire d'un observateur qui a vu les choses sous un autre aspect, bien qu'il les ait vues par le même procédé et sur le même théâtre. Les consciences ne varient pas moins que nos physionomies; nous avons tous un visage composé des mêmes parties, et cependant aucun de nous n'a la physionomie de ses voisins. Il en est de même en philosophie. Les systèmes y sont plus ou moins vrais, plus ou moins compréhensifs, plus ou moins conformes à la réalité; mais ils ont tous le tort, ou l'avantage, d'être individuels. C'est de là que vient la faiblesse de la philosophie, qu'on lui a si souvent objectée; mais de là aussi sa grandeur, composée surtout d'indépendance et de raison.

Les sciences ayant nécessairement un objet extérieur, matériel et sensible, qui ne varie pas, elles peuvent ajouter sans cesse des faits nouveaux à des faits antérieurement observés; elles amoncellent leurs richesses, et elles finissent par les porter au point où nous les voyons et les admirons à cette heure. C'est une gloire que personne ne peut leur refuser. Elles ne s'arrêteront même pas là, et elles ont le droit de compter sur un avenir non moins brillant que leur passé. Elles peuvent se promettre des conquêtes de plus en plus belles, et le gage de ces fermes espérances, ce sont les merveilles qu'elles réalisent chaque jour sous nos yeux. La philosophie ne saurait prétendre à une pareille fortune. Les systèmes qu'elle produit ne se joignent pas aux systèmes précédens; ils se succèdent sans s'accumuler et s'unir, pas plus que les chefs-d'œuvre de la poésie. Cette inconsistance n'enlève à la philosophie quoi que ce soit de sa puissance et de son utilité. Seulement, son influence et son action ne sont pas celles des sciences; et elles s'exercent tout autrement. Il semble donc qu'il y a dans les sciences une stabilité dont la philosophie ne jouit pas. Pourtant, que les sciences ne se hâtent pas de triompher; elles aussi ont eu, et elles auront toujours, leurs systèmes, presque aussi mobiles que ceux de la philosophie; elles subissent la loi commune. La physiologie de Claude Bernard n'est pas celle de Haller. La chimie de notre temps n'est plus celle de Lavoisier. Si la mobilité scientifique est moins grande, c'est que le champ d'études pour chaque science est plus étroit, tandis que le champ de la philosophie est sans bornes, comme les objets qu'elle

cherche à s'expliquer. Les sciences doivent en outre se dire que, placées devant l'infini, chacune dans leur sphère, elles ne l'épuiseront pas; l'analyse, poussée aussi loin qu'on voudra, ne verra jamais le terme éternellement poursuivi et éternellement inaccessible. La sience ne désespère pas cependant; pourquoi la philosophie se découragerait-elle? De loin en loin, des sciences nouvelles surgissent; ce qui prouve bien que la science n'est pas complète. Ces éclosions, que les deux derniers siècles ont vues se multiplier, ne cesseront jamais. La géologie, la chimie, l'électricité, le magnétisme, la paléontologie sont d'hier; à des symptômes non douteux, on sent que bien d'autres sciences sont à l'état d'incubation et qu'elles ne tarderont pas à naître. Pour les sciences, l'analyse ne sera donc jamais achevée, pas plus que la synthèse ne l'est pour la philosophie. Si l'une est à critiquer, l'autre ne l'est pas moins.

Si l'on pèse ces considérations, on doit comprendre comment la philosophie ne saurait devenir une science naturelle. Le conseil qu'on lui donne pour qu'elle se réforme est inspiré peut-être par une sincère sympathie et par une sorte de regret bienveillant, mais il est absolument impraticable. Les tentatives faites à plusieurs reprises ont avorté, et elles ne pouvaient pas obtenir un résultat meilleur. Les Écossais, si sensés, si attentifs, si persévérans, y ont perdu leur peine: personne ne peut espérer d'être plus heureux, parce que personne ne méritera davantage de l'être. A regarder l'objet propre de la philosophie et l'objet des sciences naturelles, on voit que l'assimilation est impossible; autant vaudrait songer à supprimer la synthèse au profit de l'analyse, ou l'analyse au profit de la synthèse. La philosophie, c'est la liberté, parce qu'elle ne s'adresse qu'à l'esprit; la science est soumise à la nécessité, parce qu'elle s'adresse à la nature, où rien ne dépend de l'homme. L'esprit se dirige comme il le veut; la science doit s'astreindre docilement à l'étude de phénomènes qui ne changent pas. Les faits sensibles peuvent être vérifiés à tout instant par un observateur nouveau, parce qu'ils sont immuables et qu'ils restent ce qu'ils sont. Mais les faits de conscience ne peuvent être connus que par celui qui les porte en lui-même; ils sont insaisissables à tout autre. Sur des objets tels que l'esprit, l'univers et Dieu, il ne peut y avoir que des opinions individuelles et absolument libres. Si jamais la philosophie arrivait à l'état de science naturelle, elle imposerait bientôt aux intelligences un Credo et un catéchisme. Des philosophes ont, à bonne intention, couru cette aventure; on sait avec quel ridicule. C'est qu'alors la philosophie, s'oubliant elle-même, passe à l'état de religion; en d'autres termes, elle se suicide. Est-ce à cela qu'on la convie, quand on lui souhaite de devenir une science telle que toutes les autres? N'est-ce

pas la méconnaître absolument? C'est peut-être à Newton qu'il faudrait faire remonter l'équivoque. Mais le grand astronome, en intitulant son ouvrage : *Principes mathématiques de la philosophie naturelle* ne songeait guère à transformer l'antique philosophie; il restreignait la philosophie naturelle à l'astronomie et à quelques autres sciences analogues, comme le font encore bien des écrivains anglais ; il ne pensait pas à provoquer une révolution, qu'on a tentée plus tard, et qu'il aurait, dans sa piété, certainement désavouée.

Si la philosophie ne peut pas prendre place parmi les sciences naturelles, elle n'est pas non plus une science unique et à part; elle ressemble au reste des sciences, en ce qu'elle vit comme elles d'observations et d'inductions. On l'a blâmée d'une prétention et d'une vanité qu'elle n'a pas. La seule différence qui puisse l'isoler est, non pas en elle-même, mais dans les objets qu'elle étudie. Ces objets ne peuvent être comparés à aucun des autres objets, parce qu'ils sont les plus grands et qu'ils comprennent tous les autres. Qu'y a-t-il au-dessus de Dieu, de la nature et de l'esprit? Est-il rien de plus nécessaire pour notre intelligence que de sonder les mystères que ces trois mots recèlent? Est-il rien de plus pratique pour la conduite de la vie et pour l'explication de notre destinée, pour les sociétés et pour les individus? La religion tâche de les interpréter, et même quelquefois d'en retenir le monopole par la force, tant l'humanité est jalouse de la solution! La philosophie n'a point à combattre la religion; elle serait tentée plutôt de la défendre, quoique souvent persécutée par ceux qui la représentent. Mais elle ne suit pas la religion comme la suivent les nations, parce que son procédé est tout autre, et que la raison, si elle peut s'accorder sur certains points avec la foi, ne peut jamais se confondre avec elle, malgré ce que Leibniz en a pensé. La foi s'en remet au témoignage et à l'autorité; la raison ne s'en remet qu'à elle seule. Elle cesserait d'être ce qu'elle est, si elle abdiquait son indépendance en quelque mesure que ce fût. Elle n'en a pas moins d'affectueuse vénération pour la religion, dont le but est le même que le sien, quoique la religion y arrive par une voie moins sûre.

De cette conformité d'objet sort une conséquence toute naturelle : c'est que la philosophie reçoit, dans l'estime des hommes, quelque chose de leur respect pour la religion. Ce n'est pas aux ministres du culte, ce n'est pas aux philosophes que s'adresse cet hommage; il s'adresse aux problèmes que la religion et la philosophie ont à résoudre, chacune à leur point de vue. Ces problèmes sont si graves, ils intéressent si essentiellement l'humanité, qu'elle ne saurait les entourer de trop de solennité. Leur grandeur majestueuse se reflète en partie jusque sur ceux qui en gardent le dépôt, sacré ou pro-

fane. Placer la philosophie à cette hauteur, est-ce la surfaire? Est-ce lui demander plus qu'elle ne peut donner? Est-ce se méprendre sur sa vraie fonction à l'égard des sciences, et même à l'égard des sociétés? S'il pouvait subsister en ceci le moindre doute, il suffirait, pour le dissiper, de recourir au passé et de voir la place que la philosophie y a toujours remplie. La voix des siècles nous répond et nous prouve que la philosophie est apparue à nos ancêtres les plus éclairés telle que nous la concevons à notre tour. C'est à la Grèce d'abord de nous dire ce qu'elle en a pensé. La Grèce est le peuple philosophique par excellence. Dans les conditions où elle a vécu, la philosophie lui a tenu lieu de religion, à côté et au-dessus de la mythologie populaire.

Pythagore, Platon, Aristote, peuvent nous sembler bien anciens, peut-être même bien surannés; mais la vérité ne vieillit pas; et puisque ces puissans esprits l'ont découverte, elle est à notre usage aussi bien qu'au leur. Qu'importe si les œuvres de Pythagore ne sont pas parvenues jusqu'à nous? N'est-ce pas lui qui a inventé ce noble mot de philosophie, où sont contenues tant de choses? En faut-il davantage pour signaler celui qui le prononça le premier à l'attention et à la gratitude de ses successeurs? Selon Pythagore, toutes les occupations des hommes en société peuvent se ranger sous trois classes : ou les hommes songent à leurs intérêts, ou ils se passionnent pour la gloire et le bruit qu'elle fait, ou enfin ils se contentent de contempler le spectacle magnifique de l'univers, sans lui rien demander que de le comprendre; « car rien n'est plus beau que la vue du ciel et des astres qui s'y meuvent, pourvu qu'en admirant l'ordre qui les régit on remonte à leur principe, que la raison seule peut concevoir. » Ces contemplateurs de l'univers, ce sont les philosophes, les amis de la sagesse. Entre les destinées humaines, la leur est la plus enviable de toutes, malgré la richesse des uns ou la renommée des autres.

Telle est, six siècles avant l'ère chrétienne, l'idée de la philosophie; très simple, mais exacte, comme il convenait à ces temps reculés et au début d'une race aussi intelligente.

Dans Platon, cette idée est déjà beaucoup moins vague. Pour lui, la philosophie est la première des sciences, parce qu'elle remonte à l'essence des êtres, en sachant la discerner sous leurs apparences matérielles et passagères. Il donne à cette science supérieure une méthode par la dialectique. Mais beaucoup plus pratique qu'on ne le suppose ordinairement, Platon s'applique à former des philosophes bien plutôt qu'à définir la philosophie. Il apprend aux chefs d'état quelles sont les qualités et les vertus qu'annoncent dès l'enfance ces natures heureuses, amies du vrai, pleines d'hor-

reur pour le mensonge, insatiables d'apprendre et apprenant facilement, désintéressées dans leur modération, leur douceur et leur magnanimité. C'est qu'avant tout Platon, en bon citoyen, songe au bien public, et que, par l'éducation des natures philosophiques, il voudrait préparer pour la société des guides capables de la bien gouverner un jour et de faire son bonheur. On s'est beaucoup raillé de ce rêve platonicien; mais la raillerie paraît bien déplacée quand on songe aux règnes d'Antonin le Pieux et de Marc-Aurèle. Il n'est que trop réel que la félicité des peuples est en proportion de la sagesse de ceux qui les gouvernent. Les sages sont partout fort rares; ils le sont plus encore à la tête du pouvoir. Du reste, Platon ne se trompe pas sur le sort qui attend les philosophes dans leurs relations avec le reste des hommes; et l'exemple de son maître, Socrate, pouvait lui faire voir jusqu'où vont parfois l'ignorance, l'envie et l'iniquité contre les plus innocens.

Avec Aristote, la philosophie est constituée dans toute sa force; elle connaît tous ses devoirs, presque aussi clairement qu'avec Descartes, deux mille ans après lui. Père et organisateur de la métaphysique, il en marque le caractère en traits ineffaçables. « A la différence des autres arts, dit-il, la science des premiers principes et des causes n'a pas un objet directement pratique : c'est là ce qu'atteste l'exemple des plus anciens philosophes. A l'origine, comme aujourd'hui, c'est l'étonnement et l'admiration qui conduisirent les hommes à la philosophie. Entre les phénomènes qu'ils ne pouvaient comprendre, leur attention, frappée de surprise, s'arrêta tout d'abord à ceux qui étaient le plus à leur portée; et, s'avançant peu à peu dans cette voie, ils dirigèrent leurs doutes et leur examen sur des phénomènes de plus en plus nombreux. C'est ainsi qu'ils s'occupèrent des phases de la lune, du mouvement du soleil et des astres, et même de la formation de l'univers. Si donc c'est pour dissiper leur ignorance que les hommes ont cherché à faire de la philosophie, il est évident qu'ils ne cultivèrent si ardemmen cette science que pour savoir les choses, et non pour en tirer le moindre profit matériel. En effet, cette science est, entre toutes, la seule qui soit vraiment libre, puisqu'elle est la seule qui n'ait abso lument d'autre objet qu'elle-même. C'est la plus divine des sciences, et les dieux pourraient l'envier aux mortels, si les dieux étaient accessibles à un sentiment de jalousie. Les autres sciences peuvent être plus nécessaires que la philosophie; il n'en est pas une qui soit au-dessus d'elle. »

Aristote dit encore, en comparant l'étude des choses éternelles et celle des choses périssables : « Dans quelque faible mesure que nous puissions atteindre et toucher aux choses éternelles, le peu

qu'il nous est donné d'en apprendre nous cause, grâce à la sublimité de ce savoir, bien plus de plaisir que tout ce qui nous environne, de même que, pour les personnes que nous aimons, la vue du moindre et du plus insignifiant objet nous est mille fois plus douce que la vue prolongée des objets les plus variés et les plus beaux. » Aussi, avec quel enthousiasme, avec quels ravissemens inattendus, le fondateur de la logique, de la psychologie, de la météorologie, de la science politique, de l'histoire naturelle et de tant d'autres sciences, ne vante-t-il pas les inexprimables jouissances que nous procure la contemplation de la nature, où rien n'est à négliger, parce que tout y resplendit de puissance, de sagesse et de beauté! Mais Aristote ne se contente pas d'admirer la nature: il enseigne le moyen de la connaître. Ce moyen unique, c'est l'observation des faits, première loi de la méthode: il l'a lui-même toujours pratiquée, et il la recommande magistralement à toutes les sciences, qui doivent y rester à jamais fidèles. Bacon, au XVIIe siècle, ne faisait donc que répéter Aristote: Bacon n'inventait rien, et surtout il n'apportait pas à l'esprit humain le nouvel organe qu'il lui promettait.

Après Aristote, après Platon, après Pythagore, parlant au nom de la Grèce, Sénèque, qui peut parler au nom de Rome, s'exprime à peu près comme eux: « Ce que la philosophie, dit-il, a de plus grand et de plus estimable, c'est que la divinité n'en a donné naturellement la connaissance à personne: mais elle a accordé à tout le monde la faculté de l'acquérir; on ne la doit qu'à soi-même, on ne l'emprunte pas d'un autre. Si c'est aux dieux immortels que nous devons la vie, c'est à la philosophie que nous devons de savoir employer la vie comme il convient. La sagesse en est le fruit et la récompense. »

Après de tels enseignemens reçus des anciens, que restait-il à faire, si ce n'est ce qu'a fait Descartes? C'était de montrer à l'esprit humain, replié sur lui-même, les trésors qu'il renferme, et lui indiquer la voie qu'il doit suivre pour marcher du pas le plus assuré et le plus fécond. Descartes ne veut pas faire de la science un métier pour le soulagement de sa fortune; mais avant de se livrer sans retour à ses études solitaires, il parcourt le monde, où, pendant neuf années, « il roule çà et là, » ainsi qu'il nous le dit lui-même, observant les choses sans s'y mêler plus que ne le ferait un disciple attardé du pythagorisme. Désormais la philosophie, sans jurer sur la parole d'un maître, et tout en conservant sa pleine indépendance, doit se mettre à l'école de Descartes, parce que c'est l'école de la vérité. On s'égare dans la mesure où l'on s'en éloigne. Notre siècle agité a vu des philosophes se faire gloire de

secouer un joug tutélaire. Cet aveuglement a été châtié par des chutes inévitables, qui peut-être ne préviendront pas de nouvelles témérités; celles de Spinoza n'ont pas manqué d'imitateurs. Quant à nous, écoutons doublement Descartes lorsqu'il nous affirme, en philosophe et en juge expérimenté des choses sociales, « qu'il reçoit une extrême satisfaction des progrès que sa méthode lui a fait faire dans la recherche de la vérité, et que si, entre les occupations des hommes, purement hommes, il y en a quelqu'une qui soit solidement bonne et importante, il ose croire que c'est celle qu'il a choisie. »

Si l'esquisse qu'on vient de tracer n'est pas inexacte, si le passé de la philosophie, sa nature et sa relation avec les sciences, sont tels qu'on les a exposés, quel sérieux dissentiment peut subsister entre la philosophie et la science de nos jours? Les sciences n'ont-elles pas besoin de la philosophie toutes les fois qu'elles veulent scruter les principes sur lesquels elles reposent? La philosophie ne doit-elle pas toujours emprunter les matériaux de ses synthèses aux sciences particulières? Qu'y a-t-il de changé? Rien, absolument rien, non pas seulement depuis Descartes, mais depuis l'antiquité, notre vénérable aïeule. Ce n'est donc qu'un malentendu entre la science contemporaine et la philosophie. Par la nature même des choses, ce malentendu ne saurait être définitif, mais il peut durer longtemps. La philosophie, mère des sciences plutôt que leur sœur, comme le supposait Claude Bernard, n'a rien à craindre, et elle ne peut pas périr; mais elle peut souffrir des éclipses plus ou moins prolongées. Le spiritualisme cartésien est la vérité même, et tout système qui ne l'admet pas, ou qui le contredit, est condamné à être faux et même dangereux, soit pour la conduite de l'intelligence, soit pour l'ordre social. Mais malgré l'éclat que le spiritualisme a jeté, quand l'éloquence de Victor Cousin l'interprétait, voilà soixante ans, il n'a pas persuadé le XIXe siècle, qu'entraînent en sens contraire une foule de causes qui ne regardent plus la philosophie. C'est dans le siècle précédent que cette tendance regrettable s'est manifestée; elle s'est fortifiée de plus en plus, malgré des résistances venues de côtés divers. Aujourd'hui, elle domine dans les sciences, et l'on n'entrevoit pas de motif pour que cette aberration cesse de sitôt. On nous permettra de plaindre notre siècle, sans désespérer de l'avenir. La philosophie a traversé des temps plus durs; étant ce qu'elle est et ne redoutant pas d'être jamais dépossédée, elle se résigne sans peine à être moins en honneur; elle se passe d'une vogue qu'elle n'a jamais ambitionnée et qui pourrait la compromettre, en l'enivrant, comme il est arrivé au XVIIIe siècle, père et corrupteur du nôtre.

Actuellement, dans le monde entier, aussi bien que chez nous, les sciences obéissent au mouvement qui les emporte, et qui ne laisse pas que d'être périlleux pour elles. Pendant plus de deux siècles après la renaissance, les lettres seules avaient été cultivées et honorées, les sciences étaient restées presque en oubli et en sous-ordre. Bacon fut un des premiers à pressentir leur prochain triomphe, suite de la diffusion des lumières depuis la découverte de l'imprimerie. Le *De augmentis* et *l'Instauratio magna* n'ont pas un autre sens; et cette aspiration généreuse fit la fortune de ces deux ouvrages, d'ailleurs si loin de tenir leurs promesses. En eux-mêmes, ils étaient insuffisans; mais ils annonçaient, dans le style le plus brillant, l'avènement d'une puissance nouvelle. Les sciences allaient entrer en scène, à côté des lettres, et les remplacer, si elles le pouvaient. C'est donc une sorte de revanche que les sciences continuent à poursuivre de nos jours. Dans la lutte, la philosophie n'a pas été moins maltraitée que les lettres; elle partage la défaveur qui les atteint. Elle ne s'en étonne ni ne s'en émeut. Les lettres sont une œuvre purement humaine; elles ne demandent presque rien au dehors; elles viennent de l'esprit et ne s'adressent qu'à l'esprit. La philosophie ne fait guère autre chose, si ce n'est qu'elle substitue la raison à l'imagination et à la sensibilité. Le destin des lettres et le sien sont semblables, et elle tient à ne s'en pas séparer. Elle attendra patiemment la réaction, qui est inévitable. Quand le monde se sera saturé de science, il verra ce qui lui manque, et il reviendra aux lettres et à la philosophie, qui donnent aux sciences leur forme et leur base. Mais ces oscillations de l'intelligence chez les nations les plus civilisées peuvent être fort lentes. Des périodes d'obscurcissement succèdent à des périodes de lumière. Après la Grèce et Rome surviennent les ténèbres que le moyen âge a eu tant de peine à vaincre. D'aussi funestes cataclysmes ne sont plus à redouter; mais ce qui est toujours possible, c'est la prédominance d'un des élémens de l'esprit sur l'autre élément, relégué dans l'ombre. Aujourd'hui, l'esprit est surtout occupé des choses extérieures, et il néglige celles du dedans. On peut, sans être trop sévère, trouver que c'est là un abaissement; mais chez les peuples comme chez les individus, l'esprit peut être opprimé par la matière, bien que cette déchéance ne soit jamais que transitoire.

Deux dangers principaux menacent les sciences : d'abord, une analyse poussée à l'excès; et, d'autre part, une recherche trop assidue des applications pratiques. Ces deux déviations, également fréquentes, peuvent fausser la science en la détournant de son but. L'immensité des détails est un poids accablant; le nombre en augmente incessamment, et déjà il est presque incalculable. Il n'est

pas une branche de l'histoire naturelle qui ne se développe sans fin à mesure qu'on la cultive. Un savant peut consumer son existence entière dans l'histoire d'une seule espèce d'insectes. La prédiction de Pascal se réalise, et la nature se lasse de fournir encore moins que l'homme ne se lasse de l'étudier. L'infini de petitess n'est pas plus épuisable que l'infini de grandeur. Sans doute, on ne saurait blâmer une légitime curiosité, même ainsi bornée ; peut-être même les limites étroites dans lesquelles elle se renferme assurent-elles aux résultats obtenus plus de précision et d'exactitude. L'analyse, portée aussi loin qu'on le peut, est une des règles les plus utiles de la méthode cartésienne. Mais ces travaux, par trop minutieux, gênent la science plus qu'ils ne la secondent. Le positivisme lui-même a cru devoir s'en inquiéter ; et les synthèses d'Auguste Comte n'avaient été tentées que dans cette intention ; il voulait résumer en de brèves généralités chacune des six sciences entre lesquelles il divisait tout le savoir humain. Comte a échoué dans une entreprise qui dépassait ses forces, et qui, en outre, manquait d'un fondement assez solide. Mais la pensée n'en est pas moins juste, l'exécution seule a failli, comme pour le *Cosmos* de de Humboldt. Ce besoin de synthèse partielle est tellement réel que toutes les sciences, chacune dans leur domaine spécial, s'efforcent spontanément de le satisfaire. Quand les observations accumulées paraissent assez multipliées, on tâche de les condenser en les généralisant, afin de les mieux comprendre. C'est ainsi qu'on a été amené à faire la philosophie de l'histoire, la philosophie de la chimie, la philosophie de la zoologie, la philosophie de la nature, la philosophie des mathématiques, etc. Ce n'est plus là de la philosophie proprement dite ; mais dans la circonscription de chaque science isolée, l'esprit éprouve, à un certain moment, le même désir qui le pousse à embrasser l'ensemble des choses par la philosophie première, par la philosophie véritable. Il n'y a pas d'autre barrière à opposer à ces analyses exagérées. C'est à la science de se corriger elle-même de ce défaut, dès qu'elle sent le mal.

Le second danger est beaucoup plus sérieux ; il est moins facile de le conjurer. Sans doute, on ne saurait avoir trop de louange et d'estime pour la science assurant à l'industrie, sous toutes ses formes, ses progrès les plus réels et les plus bienfaisans. Il y aurait parti-pris d'injustice et de malveillance à nier les services que la science rend aux sociétés en dirigeant les arts, dont elles ont sans cesse l'impérieux et renaissant besoin. La vie sociale, jadis si rude et si imparfaite, a été adoucie et améliorée de toutes les manières. Il ne s'écoule pas de jour qui ne voie de merveilleuses découvertes accroître matériellement le bien-être des hommes ; une invention

en fait surgir cent autres, et c'est la science qui enfante ces prodiges dont elle est fière, autant qu'en sont étonnés ceux qui en profitent.

Les peuples reconnaissans comblent d'honneurs et de richesses les savans qui les servent si bien. Mais c'est là précisément qu'est l'écueil, d'autant plus redoutable qu'il est caché sous les plus belles apparences, et que même de grandes âmes, dédaigneuses de la fortune et de la gloire, peuvent ne pas rester insensibles à la tentation de devenir un des bienfaiteurs de l'humanité. Il faut cependant se défendre de cette séduction et de cet attrait. Le savant est, par-dessus tout et exclusivement, l'ami de la vérité; c'est à elle seule qu'il se dévoue, elle seule qu'il poursuit dans ses laborieuses investigations; pour la conquérir, il n'a pas trop de toutes ses forces et de tout son temps. Sans parler des catastrophes auxquelles l'industrie est sujette, et que le savant peut subir avec elle, en s'y livrant il fausse sa vocation; il abandonne son devoir purement scientifique pour y mêler un accessoire étranger. Dans l'industrie, on applique la science; on ne la fait pas. Le savant à qui est due une découverte peut se croire plus apte que personne à en tirer les conséquences industrielles; la pente est fort glissante. Mais alors le savant doit s'avouer qu'il va être perdu pour la science; elle veut qu'on se donne à elle tout entier pour elle-même. Il doit laisser à d'autres mains les applications, quelque faciles, quelque précieuses qu'elles soient; elles ne le regardent point, et si son cœur est sincèrement épris de la vérité, le sacrifice ne lui coûte guère; sa part reste encore la plus belle et la plus féconde; car l'industrie et la richesse ont des bornes et d'amers retours que la science ne connaît pas.

Exiger ce désintéressement absolu peut sembler excessivement sévère; et ce conseil de stoïcisme a d'autant moins de chance d'être écouté que, parmi les philosophes les plus illustres et les plus autorisés, il en est qui ne l'approuvent pas, et qui même proposent à la science et à la philosophie, pour but suprême, les applications pratiques qui servent directement à la vie et à la société. Descartes, tout spiritualiste qu'il est, incline à cette opinion : « il voudrait qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en pût trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pussions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres; et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. » Descartes va même plus loin : en terminant le *Discours*

de la méthode, il annonce « sa résolution de ne consacrer le temps qui lui reste à vivre qu'à tâcher d'acquérir quelque connaissance de la nature qui soit telle qu'on en puisse tirer des règles pour la médecine. » Et d'où vient tant de prédilection pour l'art médical? C'est que le philosophe est convaincu que, « s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusqu'ici, c'est dans la médecine qu'on doit le chercher. »

Bacon, avant Descartes, avait appliqué toutes les ressources de son génie et de son style à imprimer à la philosophie cette direction nouvelle. C'était en changer absolument le caractère et la fonction, comme devait l'essayer aussi Auguste Comte, qui se croyait l'héritier de Bacon, et qui a échoué encore plus complètement. Au temps de Bacon, la méprise se conçoit mieux; on se débattait alors contre la scholastique, d'où l'on sortait à peine; on sentait tout le vide de ses vaines formules, et l'on se précipitait avec passion à l'excès opposé, au risque de blesser la philosophie, frappée d'un anathème qu'elle ne méritait pas, et qui n'aurait dû atteindre que les ridicules de l'école. Lord Macaulay, si justement implacable envers le chancelier prévaricateur, ne trouve pas assez d'éloges pour une innovation qu'il qualifierait volontiers de prophétique. A l'entendre, c'est Bacon qui a suscité et inspiré les sciences appliquées; qui leur a révélé leur avenir et leur fécondité inépuisable; c'est lui qui a appris enfin aux philosophes à ne plus se payer de mots et à ne s'occuper que des choses; à lui qu'est dû cet incomparable développement qui a commencé à son appel et qui ne s'arrêtera plus. Lord Macaulay fait bon marché d'un titre de gloire ordinairement attribué à Bacon; l'induction avait été connue, décrite bien avant lui, et employée de tout temps; lui-même n'en a rien su tirer. Mais son vrai titre, son titre impérissable, selon Macaulay, est d'avoir démontré que la philosophie doit avoir un but pratique et ne plus être uniquement un exercice de l'esprit; en excitant les hommes à découvrir des vérités utiles, Bacon les a arrachés aux rêves d'une stérile spéculation. Aussi Macaulay, dans son enthousiasme de panégyriste, n'hésite-t-il pas à mettre l'artisan fort au-dessus du philosophe, parce que l'artisan, même le plus vulgaire, un cordonnier par exemple, est cent fois plus exact dans ce qu'il crée que le philosophe ne l'est dans ce qu'il dit. Au temps de Pompée et de César, Posidonius, blâmé par Sénèque, prônait déjà la philosophie pratique, avec autant de ferveur et aussi peu de raison.

Laissons à Macaulay la responsabilité de cette comparaison; dans sa pensée, elle n'a rien d'injurieux; et convenons qu'il a parfaite-

ment expliqué les prévisions de Bacon. Mais où nous nous séparons de lui, c'est quand il semble admettre que c'est Bacon qui a déterminé ce mouvement immense d'industrie scientifique dont nous sommes les témoins. D'abord, un progrès tout à fait analogue, quoique moins général, s'est produit dès l'antiquité. Les magnifiques monumens qu'elle nous a transmis et que nous pouvons juger malgré leurs ruines, ses entreprises perpétuelles de civilisation pacifique ou de guerre, attestent assez que la science appliquée aux arts n'a pas été plus inconnue des anciens que du moyen âge et de nous. En second lieu, le siècle même où Bacon a vécu avait réalisé bon nombre de découvertes avant qu'il n'écrivît. Son mérite, qui n'en est pas moins considérable, c'est d'avoir deviné l'explosion qui se préparait, de l'avoir encouragée, et même de l'avoir louée avant qu'elle n'éclatât dans toute son énergie. Notre temps est encore plus fertile en inventions que ne l'ont été les deux siècles précédens ; serait-il équitable de reporter à l'influence de Bacon ce que nous voyons et ce que verront nos successeurs ? Ce serait une exagération que peut excuser le patriotisme, mais que l'impartiale histoire ne ratifie pas.

Que reste-t-il des conseils éloquens et répétés de Bacon ? Ceci uniquement, si on l'en croit : que la philosophie, depuis sa plus lointaine origine jusqu'au XVIIe siècle, a fait fausse route, et qu'elle doit à tout prix cesser d'être spéculative, pour devenir pratique et utile. Avoir contre soi Macaulay, Bacon, peut-être Descartes, et certainement la plupart des savans contemporains, qui tiennent la philosophie en fort médiocre estime, c'est beaucoup ; mais cependant nous ne nous rendons pas, et nous résistons sans hésiter à ces autorités imposantes. Nous maintenons que la philosophie n'a point à se réformer ; elle n'a nullement à changer de rôle : sa mission est bien toujours celle-là même que lui assignaient les sages de l'antiquité, quand ils la nommaient la science des choses divines et humaines. Etudier l'esprit de l'homme, la nature et Dieu, lui suffit ; c'est là son devoir : et dans la division du travail intellectuel, sa part est assez grave et assez large pour l'absorber entièrement. La tâche est si ardue qu'en s'y consacrant sans réserve, elle ne peut pas même se flatter de l'accomplir dans toute son étendue. Les questions qui lui sont confiées sont trop hautes et trop mystérieuses pour que l'esprit de l'homme n'y succombe pas quelquefois, en dépit des efforts les plus énergiques et les plus constans. Le mot de l'énigme universelle n'a été définitivement trouvé, ni par Socrate, ni par Platon, ni par Aristote, ni par Descartes. Dans les religions, ce mot n'est trouvé que pour les croyans et les fidèles ; il reste éternellement à chercher : chaque philosophe vient à son tour dé-

poser son opinion et son témoignage individuel. Quand la voix de l'interprète est assez puissante, elle est entendue par l'humanité, ou du moins par l'élite qui se dévoue au même labeur, ou qui se préoccupe des mêmes problèmes. Appeler la philosophie à devenir pratique, au sens de Bacon ou de Macaulay, c'est lui proposer de déserter son poste. Les sciences mêmes, issues de la philosophie, leur mère et leur institutrice, ne peuvent jamais s'en passer complètement, et elles ne doivent pas davantage céder à une invitation décevante. Elles non plus n'ont point à penser à l'utile; elles ne doivent penser qu'au vrai.

Est-ce à dire pour cela que la science pure et la philosophie sont sans fruit, comme Bacon le leur reproche, et stériles, comme ces vierges auxquelles il les compare? L'histoire du passé est là pour protester et prononcer sans appel. Le platonisme frayant la voie à des croyances meilleures, quatre cents ans avant l'ère chrétienne, le péripatétisme exerçant sa souveraineté bienfaisante durant tout le moyen âge, le stoïcisme soutenant les âmes défaillantes, le cartésianisme au siècle de Louis XIV, ont-ils été sans influence sur les destinées du genre humain? La philosophie du XVIIIe siècle n'a-t-elle rien fait pour son temps ni pour le nôtre? Est-ce qu'il peut y avoir deux réponses à de telles questions? Si l'on veut rapprocher les changemens qu'amènent les sciences appliquées aux arts des changemens que la philosophie cause dans le monde moral, nous nous assurons que la spéculation, tant accusée de stérilité, a été plus pratique et plus efficace que les sciences hybrides auxquelles on voudrait l'immoler. Vienne quelque nouveau génie, si Dieu nous l'accorde, dans la philosophie et dans la science, et l'on verra si notre âge reste plus insensible et plus sourd que ses devanciers, et s'il écoute moins attentivement l'heureux mortel qui lui apportera une parcelle de vérité ignorée jusque-là. Quant à renoncer définitivement aux problèmes qu'agite la philosophie, ce n'est pas à elle qu'il faut le demander; c'est à l'esprit humain.

A l'heure où nous sommes, la philosophie n'entre donc pas dans le ménage de la science, comme l'en accusait Claude Bernard; elle connaît trop bien ses propres frontières pour vouloir envahir les frontières d'autrui. Elle respecte toutes les sciences, et elle applaudit d'autant plus volontiers à leurs progrès qu'elle en profite. Plus leur domaine s'étend, plus le sien, qui ne peut pas s'étendre, devient solide. Après Copernic, Kepler, Newton, Laplace, la métaphysique ne peut plus parler du système du monde comme au temps d'Aristote; après Cuvier et la révélation des fossiles, elle ne peut pas parler du globe que nous habitons dans les mêmes termes que Voltaire, au siècle dernier. Ainsi la philosophie, loin de dédaigner le concours de la science, le réclame; elle en use, pour pénétrer

plus profondément dans les secrets de la nature et de la Providence. La psychologie même ne repousse pas l'aide de la physiologie, mais elle s'en distingue ; l'esprit, qui, pour se connaître, ne peut s'en fier qu'à lui-même, ne sait que trop qu'il est joint à un corps. Descartes, qui a fait le *Discours de la méthode*, a fait aussi le *Traité des passions de l'âme*. Mais la philosophie, malgré les emprunts qu'elle peut demander aux sciences, n'en est pas moins indépendante. Elle sent sa supériorité, non point par une illusion d'amour-propre, mais parce qu'elle est antérieure aux autres sciences et plus générale qu'aucune d'elles. La philosophie gardera la priorité qui lui est échue dans le temps et dans l'ordre universel des choses ; ce n'est pas elle qui a posé ces règles immuables ; elle y obéit comme le reste ; et le seul avantage peut-être qu'elle revendique, c'est de les comprendre aussi clairement que le permet notre trop réelle infirmité.

Concluons qu'entre les sciences et la philosophie, il n'y a pas plus aujourd'hui qu'autrefois le moindre motif de dissentiment ; elles servent toutes deux une seule et même cause, et contribuent à un résultat commun : l'interprétation de plus en plus exacte et de plus en plus large des œuvres de Dieu. D'où viennent donc des divergences qui nuisent également à l'une et à l'autre ? Elles tiennent uniquement à des préjugés dont les meilleurs esprits ne se préservent pas toujours. L'antiquité, exempte de ces préventions, n'a jamais connu une telle différence entre les sciences et la métaphysique. Les controverses de notre temps passeront comme tant d'autres, sans laisser plus de traces ; et surtout elles ne changeront rien aux relations essentielles de la philosophie et des sciences. Mais ce qu'on pourrait attendre des savans qui se plaisent à ces polémiques, ce serait de montrer un peu plus de tolérance. On a pu les avertir assez justement qu'ils renouvellent contre la philosophie la guerre que lui a faite, pendant si longtemps, la théologie. S'unir à la théologie contre la libre métaphysique, c'est une violente contradiction de la part des sciences contemporaines ; elles se l'infligent cependant, sans se douter peut-être de la faute qu'elles commettent si gratuitement. Il est vrai que jadis les persécuteurs supprimaient la personne de leurs adversaires ; aujourd'hui, on se contente de supprimer les questions ; et, du même coup, la philosophie, qui dès lors n'aurait plus de raison d'être. Toute proportion gardée entre les époques, les sciences ne se font guère plus d'honneur que la théologie, par de hautaines et insoutenables négations, ou par une indifférence peu digne d'elles.

BARTHÉLEMY-SAINT HILAIRE.

LES

TRANSFORMATIONS FUTURES

DE L'IDÉE MORALE

I.

ÉLÉMENS SCIENTIFIQUES DE LA MORALITÉ.

I. M. Guyau, *la Morale d'Épicure dans ses rapports avec les doctrines contemporaines*, 1877 ; *la Morale anglaise contemporaine*, 1878 ; *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, 1885. — II. Wundt, *Ethik*, 1886. — III. A. Barratt, *Physical Ethics*, 1869. — IV. Stephen Leslie, *Science of Ethics*, 1883. — V. Miss Simcox, *Natural Law, an Essay in Ethics*, 1877.

Un astronome pourrait esquisser d'avance, peut-être, la carte de l'état du ciel dans quelques millions d'années, marquer les changemens des constellations et le déplacement de notre étoile polaire ; mais deviner les transformations possibles du ciel moral, les déviations d'axe et de pôle, les étoiles nouvelles et les étoiles un jour disparues, c'est une tâche autrement difficile : les faits de l'ordre social sont infiniment plus compliqués que les lois astronomiques. Et cependant notre curiosité inquiète ne peut s'empêcher de sonder d'avance l'inconnu de l'avenir : c'est la grandeur de notre pensée que de ne pouvoir s'enfermer dans le présent. La morale même ne nous commande-t-elle pas de travailler et d'agir non pour l'heure qui sonne, mais pour tous les temps et pour cet

avenir même que nous ne devons point voir? Comment donc resterions-nous indifférens à ce qu'il sera, et surtout aux transformations moralés qu'il verra se produire?

L'école de l'évolution, qui aperçoit partout changemens et métamorphoses, est encore plus portée que les autres à calculer la marche de l'humanité future d'après la ligne qu'elle a décrite dans le passé et d'après le mouvement qui l'entraîne dans le présent. En Angleterre, M. Spencer et ses nouveaux disciples, — Stephen Leslie, Clifford, Barratt, miss Simcox, — n'ont pas craint de se faire, au nom de la science, comme les prophètes de la société à venir. En Allemagne, parmi beaucoup d'autres philosophes, M. Wundt a écrit récemment une *Éthique* où les considérations sur le passé des sociétés aboutissent naturellement à des inductions sur l'avenir. En France, — et c'est surtout des penseurs de notre pays qu'il est naturel de s'occuper ici, — nous n'avons guère l'embarras du choix : la doctrine de l'évolution, après avoir inspiré à Mme Clémence Royer un travail sur *le Bien et la loi morale* dont nous avons parlé ici même, n'a trouvé chez nous, dans ces dernières années, qu'un interprète vraiment original et libre pour entreprendre, à ses périls et risques, de construire une morale sur des bases en partie nouvelles et de deviner les transformations de ces deux grandes idées directrices : obligation, sanction. L'auteur de *la Morale anglaise contemporaine* a essayé de compléter lui-même la morale évolutionniste des Darwin et des Spencer, dont il avait montré jadis les lacunes avec une rare pénétration. Grâce à lui, — et c'est la moindre justice à lui rendre, — la philosophie française n'aura pas été sans contribuer pour sa part à l'amendement d'une doctrine, satisfaisante ou non, dont on ne saurait méconnaître ni l'influence actuelle ni l'importance future.

Où en était la question morale il y a quelques années? Quels pas les philosophes récens des divers pays, et surtout du nôtre, lui ont-ils fait faire vers une solution meilleure? Enfin, quelle est la limite que la morale de l'évolution, malgré les efforts de ses derniers partisans, n'a pu encore franchir et ne franchira peut-être jamais? — Telles sont les questions d'intérêt vraiment universel qui s'imposeront à nous en étudiant les travaux des évolutionnistes contemporains. « Ce que je cherche à deviner en moi comme en vous-mêmes, a dit M. Guyau, c'est la pensée humaine dans ce qu'elle a de plus complexe, de plus varié, de plus ouvert. Si je m'examine moi-même, ce n'est pas en tant que je suis moi, mais en tant que je trouve en moi quelque chose de commun avec tous les hommes ; si je regarde ma bulle de savon, c'est pour y découvrir un rayon de soleil. » C'est ce rayon venu du milieu intellectuel de notre époque que, nous aussi, nous voudrions saisir; et

nous essaierons de faire sentir en même temps toutes les ombres qui l'enveloppent.

I.

Supposons, par pure hypothèse, que la morale future s'astreigne à rester « exclusivement scientifique, » — c'est-à-dire fondée sur des faits positifs et sur des rapports entre les faits, sans le moindre mélange de notions métaphysiques, — que sera-t-elle alors? Dans la philosophie de l'évolution, la science des mœurs sera une branche de la psychologie et de la sociologie, une science de faits naturels et de lois naturelles, une *éthique physique*, selon le titre expressif que M. Barratt donne à son ouvrage. Cette physique des mœurs ne pourra donc être autre chose qu'une histoire ou une prédiction : elle aura l'autorité qui s'attache à la connaissance du passé ou à la connaissance de l'avenir. L'astronomie raconte ou annonce; elle nous apprend que le système planétaire offrait hier telle apparence et qu'il offrira telle autre apparence demain, en vertu du changement respectif de ses élémens. De même, embrassant comme d'un sommet élevé et l'horizon qui est derrière nous et l'horizon qui est devant nous, la science des mœurs nous racontera notre passé et nous annoncera notre avenir; elle nous apprendra d'où nous venons et où nous allons. L'humanité est en marche, dira-t-elle, l'humanité évolue : sortie de l'animalité, elle s'avance, selon des lois précises, vers un état de vie intellectuelle et sociale inconnu aux animaux. Nous sommes comme les Hébreux marchant vers la terre promise; la colonne de lumière qui luit sur nos têtes, c'est la science : ce qu'elle peut, c'est d'éclairer la route et d'en montrer d'avance le terme lointain. La science ne fait pas de « commandemens. » Elle ne descend pas de la montagne avec les tables de la loi divine; les seules lois qu'elle promulgue sont celles qui sortent de la réalité, non celles qui la dominent. Mais, si la science n'est pas législatrice à la manière de Moïse, elle est cependant, elle aussi, comme ces « voyans » qui annonçaient l'avenir; si elle ne dit pas, en vertu d'une autorité surnaturelle : « Tu ne tueras point,.. » elle dit, en vertu des lois mêmes de la nature : « En vérité, un jour viendra où les hommes ne tueront plus, où ils ne prendront plus le bien d'autrui, où ils ne commettront plus d'adultère. » Et la vertu pratique attachée à ces prophéties, c'est leur valeur scientifique. Ainsi que, parfois, les prophètes ont amené la réalisation de leurs prophéties par cela même qu'ils les avaient faites, grâce à l'influence des idées sur les événemens, ainsi la science, en annonçant l'avenir, travaille à le réaliser; ses prédictions sont des suggestions; la

lumière qu'elle répand sur le chemin n'est pas un simple éclairage sans influence sur ce qu'il éclaire : il y a une efficacité inhérente aux idées mêmes : la vision claire du terme final et des intermédiaires de l'évolution est une *force* nouvelle qui vient s'ajouter aux forces instinctives, pour pousser l'humanité en avant. La colonne de feu marche elle-même avec l'humanité entière, et non-seulement elle brille, mais elle guide et, pour sa part, elle entraîne.

Ainsi « l'obligation morale devient une nécessité physique et intellectuelle, un instinct irrésistible corroboré par la connaissance d'une loi irrésistible. L'appui que la science des mœurs trouve dans l'intelligence, c'est la conviction de l'inévitable. La doctrine de l'évolution est une doctrine de prédestination sociale ; elle nous dit, elle aussi : *Magna est veritas et prævalebit.* Elle aboutit à l'optimisme serein de Spinoza. Telle est la limite que peut atteindre la morale purement scientifique de l'évolution ; telle est l'autorité qu'elle peut offrir à la raison raisonnante de l'individu : celle d'un lever de soleil lointain, mais inévitable, sur l'horizon de l'humanité, en dépit même des ténèbres que chacun aura amoncelées.

L'auteur de *la Morale anglaise contemporaine* a dirigé contre cette conception d'un progrès fatal et instinctif en morale une série d'argumens vigoureux, — un surtout qui causa grand émoi chez les évolutionnistes. Cet argument, c'est l'antinomie de la réflexion et de l'instinct, et l'influence dissolvante de la première sur le second. L'idée morale, avait dit M. Spencer, naît d'un instinct et aboutira, dans l'avenir, à un instinct encore plus infaillible. « Un jour viendra même où le penchant altruiste sera si bien incarné dans notre organisme même, que les hommes se disputeront les occasions de l'exercer, les occasions de sacrifice et de mort. » Quelques disciples de M. Spencer et de M. Maudsley, outrant encore cette thèse, ont prétendu que le degré le plus élevé de perfection pour l'homme sera un état complet d'automatisme, où les actes intellectuels et les sentimens moraux seront également réduits à de purs réflexes : « Tout fait de conscience, a-t-on dit, toute pensée réfléchie suppose une imperfection, un retard, un arrêt, un défaut d'organisation. » L'idéal de l'homme, c'est donc de devenir « un automate inconscient, merveilleusement compliqué et unifié, » un homme-machine faisant ce qui est le meilleur et le plus utile à l'espèce, sans même avoir besoin d'y réfléchir. Ainsi donc, pour pousser ce rêve à l'extrême, l'homme de l'avenir, si, par impossible, il recevait un soufflet sur une joue, tendrait l'autre immédiatement par un mouvement réflexe. En voyant un de ses semblables tomber à l'eau, il se précipiterait à son secours par un jeu de réflexes, comme, à la vue de l'eau, se précipite le jeune canard élevé par

une poule. Dans cet âge d'or, l'idée de garder le bien d'autrui ne viendra même pas à l'esprit : on rendra la bourse trouvée aussi spontanément qu'on fait un geste pour se retenir quand on perd l'équilibre ; la femme d'autrui n'inspirera plus aucun désir ; amans ou maris n'auront plus ni l'occasion ni même la pensée d'être jaloux ; les rivalités auront disparu aussi pour les honneurs, pour les places, pour les biens de toute sorte ; on supportera les maladies et la mort avec un stoïcisme automatique ; bref, on naîtra et on mourra vertueux, sans avoir besoin de s'en occuper : l'hérédité aura fait le prodige. — Cette théorie de la moralité instinctive, soit partielle, soit complète, soulève deux questions : jusqu'à quel point la moralité peut-elle devenir instinctive, et jusqu'à quel point l'instinct moral peut-il être modifié par la réflexion ?

On peut d'abord contester, au point de vue de la physiologie, la transformation future de la moralité en un instinct plus ou moins inconscient. C'est ce que M. Wundt a fait dans son *Éthique*. Selon lui, il n'est pas certain que l'intuition même de l'espace soit innée ; en tout cas, les simples perceptions des sens ne le sont pas, malgré leur répétition constante à travers les siècles ; l'aveugle-né n'a pas la sensation native de la lumière, ni le sourd celle du son. Comment donc parler « d'intuitions morales innées, » alors que ces intuitions supposeraient une multitude de représentations très complexes relatives à l'agent lui-même, à ses semblables, à ses relations avec le monde extérieur? « La vraie science du système nerveux est à ces conceptions de fantaisie à peu près ce que l'astronomie et la géographie véritables sont aux voyages de découverte d'un Jules Verne (1). » — M. Wundt va trop loin. Sans admettre des intuitions morales toutes formées, on peut admettre, avec M. Guyau, une disposition héréditaire à la douceur et à la bonté ; le mouton naît doux et pacifique, tandis que le tigre naît violent et sanguinaire. Chez les fourmis, par la force de la sélection naturelle, l'instinct social en est venu à imprégner si bien l'être tout entier jusque dans ses membres, que, si on coupe une fourmi par le milieu du corps, la tête et le corselet, qui peuvent marcher encore, continuent de défendre la fourmilière ou de porter les nymphes dans leur asile. « C'est là dit M. Guyau, un degré que n'a pas atteint la moralité humaine en ce qu'elle a d'instinctif ; il faudrait que chaque fragment de nous-même vécût et mourût pour autrui, que notre vie fût mêlée jusque dans ses sources profondes à la vie sociale tout entière. » Par l'hérédité, on a apprivoisé les animaux domestiques : le chien naît « ami de l'homme ; » à plus forte raison, l'homme pourra naître ami de l'homme. Il nous semble donc également faux ou de nier

(1) *Ethik*, p. 345.

avec M. Wundt le pouvoir de l'hérédité, ou de l'exagérer avec MM. Spencer, Darwin et Maudsley.

Quant au rêve d'une moralité entièrement automatique et inconsciente, c'est une exagération encore plus inadmissible. M. Guyau a montré qu'une telle transformation de la moralité est contraire à la vraie loi de l'évolution. Elle impliquerait des cerveaux si parfaitement organisés par l'hérédité que la réflexion et l'effort ne seraient plus nécessaires pour adapter le passé à l'avenir; or, un tel résultat suppose l'automate moral placé désormais dans un milieu éternellement identique, c'est-à-dire le *monde arrêté en son évolution.* » Un tel arrêt n'est ni admissible scientifiquement, ni pratiquement désirable : il n'offre aucun des caractères de « l'idéal » futur. L'idéal de l'homme n'est pas « l'adaptation une fois pour toutes au milieu, » adaptation dont l'achèvement aboutirait en effet à l'automatisme et à l'inconscience; c'est une facilité croissante à se réadapter aux changemens du milieu, une flexibilité qui n'est autre chose qu'une intelligence et une réflexion toujours plus parfaites. L'avenir inconnu sera toujours « préfiguré pour l'homme par des idées, » jamais par des réflexes tout automatiques. Il est d'ailleurs superficiel de croire que la science tende à l'automatisme parce qu'elle se sert de la mémoire pour y emmagasiner et y organiser les faits acquis : « La science aurait ainsi pour idéal la routine, conséquemment son contraire même. » On oublie que la science n'a pas seulement pour objet le savoir *acquis*, mais la manière d'employer ce savoir pour connaître toujours davantage. Et ce ne sont pas les objets à connaître qui manqueront jamais; car, selon M. Spencer lui-même, la sphère du savoir, en s'accroissant, ne fait qu'augmenter ses points de contact avec l'inconnu. Ce qui sauvera la science, c'est ce qui l'a constituée et la constituera encore dans l'avenir, la curiosité éternelle. Sans doute, « la science tendra à se servir toujours davantage de l'habitude et de l'acte réflexe, à élargir ses bases dans l'inconscient, comme on élargit toujours les fondations d'un haut édifice; mais on peut affirmer qu'elle sera la conscience toujours plus lumineuse du genre humain, que le savoir pratique et le pouvoir pratique de l'homme auront toujours pour mesure non son fonctionnement automatique, mais sa puissance de réflexion intérieure. » Le vrai « siècle de la *raison* et des *lumières*, » de l'*aufklärung*, n'est donc pas dans le passé ni dans le présent, il est dans l'avenir : nous ne marchons pas vers l'âge du pur instinct, de l'automatisme et de l'inconscience; nous marchons vers l'âge de la claire conscience.

S'il en est ainsi, ne se produira-t-il point une antinomie entre l'instinct moral et cette conscience de plus en plus réfléchie vers laquelle s'avance l'humanité? C'est là, on s'en souvient, la seconde

difficulté, et la plus grave, que soulève la théorie du progrès instinctif et fatal en morale. Selon M. Guyau, l'antinomie de la réflexion et de l'instinct est en effet inévitable ; et elle résultera d'une loi importante que M. Guyau s'est attaché à établir : *Tout instinct tend à se détruire en devenant conscient*. Si la moralité n'est qu'un instinct comme les autres, qui excite l'individu à se sacrifier pour l'espèce, elle tendra à se dissoudre en acquérant la conscience même de son origine : les théories de Darwin et de M. Spencer auront précisément contribué à rendre impossible ce progrès moral qu'elles nous représentent comme nécessaire. Voyez l'instinct de l'allaitement, si important chez les mammifères, et qui tend de nos jours à disparaître chez beaucoup de femmes. Voyez une fonction plus essentielle encore, la plus essentielle de toutes, celle de la génération, qui tend à se modifier d'après la même loi, surtout en France, et à comprimer l'accroissement naturel de la population. Toutes les fois que la réflexion se porte constamment sur un instinct, sur un penchant spontané, « elle tend à l'altérer par le fait, » même quand elle veut le fortifier. Le simple excès de scrupules peut en venir à dissoudre l'instinct moral, — par exemple chez certains confesseurs et chez certaines pénitentes. Bagehot remarque qu'en raisonnant et raffinant à l'excès sur la pudeur, on peut l'affaiblir et graduellement la perdre. Si un musicien veut raisonner les mouvemens de ses doigts, il ne peut plus jouer. Appliquez à tous nos sentimens l'analyse géométrique de Spinoza : vous les verrez disparaître en grande partie ; les uns ne vous laisseront aucun regret, mais d'autres pourront bien vous en laisser : la haine et le mépris disparaîtront peut-être, mais que deviendront l'amour, l'estime, l'admiration et surtout les sentimens moraux, si nous devenons trop transparens pour nous-mêmes et si nous découvrons tous les ressorts cachés qui nous poussent à agir?

Cet argument, qui, au dire de juges compétens, devait devenir classique, tombait droit au centre de la morale évolutionniste, telle du moins qu'elle avait été présentée par Darwin et par M. Spencer. Aussi a-t-il excité de toutes parts des controverses d'un haut intérêt. En Angleterre et surtout en Allemagne, on s'est écrié : — Votre argument est tout intellectualiste et rationaliste ; c'est de la logique à outrance, comme il convient à un compatriote des Voltaire et des Rousseau. Mais nous ne sommes pas au siècle de l'*Aufklärung*. Ce n'est point la raison raisonnante et la logique qui mènent le monde, heureusement pour le monde ! Les mouvemens de nos cœurs et ceux des sociétés entières, comme les mouvemens des planètes, se produisent et continueront de se produire dans le sens fixé par les lois générales de l'évolution, et l'évolution prévaudra, dit M. Wundt, sur « tous les raisonnemens que nous pouvons faire à son égard. » L'iner-

tie individuelle et la rébellion individuelle seront nivelées et annulées par la puissance du mouvement général : tel homme a beau, sur la surface du globe, se coucher immobile ou même courir en sens inverse de la terre, la terre l'entraîne avec le tout, comme le vaisseau entraîne sur la mer tous ses passagers. Donc, quelque genre d'autorité que les hommes à venir reconnaissent à l'idéal d'une humanité plus parfaite, et même quand ils ne lui en reconnaîtraient aucune, tout finira bien, *fata viam invenient*. Les individus ne sont que des grains de poussière dans un tourbillon contre la marche duquel il est vain de se révolter. L'instinct moral est plus fort que toutes les théories, et il n'est pas au pouvoir des philosophes d'empêcher l'homme de se dévouer aux intérêts sociaux. L'homme est un animal sociable, progressif, et, à sa manière, migrateur vers l'avenir : quelques hirondelles philosophes auront beau raisonner sur l'instinct de la migration, elles n'empêcheront point leur espèce de prendre son vol vers les contrées lointaines.

Sans méconnaître le rôle indestructible de l'instinct et du sentiment dans les choses humaines, il nous semble pourtant que la raison et la logique y ont aussi une très grande influence, sinon pour construire, au moins pour détruire. L'état de la France au XIXe siècle en est une preuve : on a si bel et si bien raisonné dans notre pays qu'on y a détruit la plupart des traditions politiques, religieuses, sociales : les révolutions y sont chroniques, ou du moins périodiques ; les principes abstraits de la logique révolutionnaire ont fini par passer à l'état d'axiomes chez le peuple. M. Wundt niera-t-il après cela l'influence dissolvante de la réflexion sur l'instinct et sur la tradition, — cet instinct des masses? Il n'est point « d'autorité » qui résiste à une analyse obstinée, surtout quand cette analyse est l'instrument d'intérêts hostiles. Même dans son propre pays, M. Wundt assiste à l'action dissolvante des idées socialistes, des argumens égalitaires, de tout l'appareil raisonneur qui a d'abord fonctionné en France. Le raisonnement a miné les idées religieuses, politiques et sociales des anciennes civilisations ; nous ne croyons donc pas que les écoles antirationalistes de M. Spencer et de M. Wundt puissent lui dénier le pouvoir de décomposer *peu à peu* nos idées morales.

En France, la critique s'est montrée en général plus pénétrante à l'égard de l'argument opposé aux évolutionnistes, mais elle ne nous semble pas en avoir détruit la force. M. Espinas répond qu'il ne faut pas argumenter comme si, chez l'homme, « l'impulsion généreuse était tout entière à créer au moment même où l'on compare la souffrance ou la mort à encourir avec le service à rendre : » l'individu, au moment d'agir, ne peut pas tout d'un coup se délivrer de ses sentimens moraux héréditaires. — Assurément ; aussi n'est-ce

point dans cette hypothèse que raisonne l'auteur de *la Morale anglaise contemporaine :* il se demande si les théories exclusivement évolutionnistes, en se répandant, n'amèneront pas dans l'avenir une dissolution *successive* et *lente* de la conscience morale, de l'instinct moral. M. Ribot nous paraît se rapprocher davantage de la vraie question. Il concède la loi établie par M. Guyau, que tout instinct tend à se détruire en devenant conscient ; mais, ajoute-t-il, l'instinct ne disparaît que devant une forme d'activité mentale qui le remplace en faisant mieux : — « L'intelligence ne pourrait donc tuer le sentiment moral qu'en trouvant mieux. » — Pourtant est-il toujours nécessaire d'avoir trouvé mieux pour détruire ou affaiblir ce qui existe? N'a-t-on point vu des peuples préparer leur propre ruine ou leur décadence par le renversement anticipé des institutions qui étaient leur soutien?

Selon nous, la seule objection qu'on puisse opposer à la force dissolvante de la réflexion se tire de la théorie même de Darwin. Les hommes qui n'auraient pas l'instinct de préserver leur vie personnelle par une certaine hygiène, l'existence de leurs descendans ou de leurs compatriotes par la morale et la politique, disparaîtraient et s'élimineraient d'eux-mêmes. Les buveurs d'opium ou d'absinthe se tuent ou tuent leur postérité. Grâce à l'hérédité, la préservation de notre vie individuelle est devenue un instinct inhérent à tout notre organisme, et c'est aussi déjà un instinct que de préserver la vie d'autrui, au moins quand il ne nous en coûte rien : nous tirons presque instinctivement un enfant de dessous une voiture. De même, il y a une dose de moralité rudimentaire qui sera toujours une nécessité vitale pour la race. Une race en qui l'instinct altruiste s'éteindrait absolument, s'éteindrait elle-même avec lui. De même que l'amour des sexes et l'amour maternel, une certaine somme de vertus sociales est une condition d'existence spécifique ; un minimum de désintéressement doit donc devenir, jusqu'à un certain point, une tendance organique dans l'espèce pour que l'espèce même puisse subsister.

Cette concession faite aux darwinistes, l'argument de M. Guyau n'en conserve pas moins sa valeur. Qu'est-ce, en effet, qui nous assure d'une façon certaine que la société humaine, que telle ou telle des nations qui la composent ne finira pas par une dissolution plus ou moins complète, surtout si elle se démoralise? D'ailleurs, sans disparaître entièrement, la société peut s'abaisser, se ravaler de plus en plus, s'aplatir, vivre une vie terre à terre, se réduire au « minimum » des nécessités sociales. Si cet effet ne se produit pas, — et nous ne croyons pas qu'il se produise, — c'est que les doctrines qui ramènent la moralité au plaisir de l'individu ou à un simple intérêt de l'espèce ne se seront pas généralisées chez tous

les peuples; l'intelligence aura « trouvé mieux » que ces doctrines, et mieux aussi que l'instinct aveugle.

Mais passons du point de vue de la société à celui de l'individu. La masse de l'humanité doit obéir à certaines lois morales ou périr; soit; mais, pour l'individu, l'alternative est-elle la même? Admettons qu'il ne puisse entraver le progrès final de l'ensemble; admettons encore que, dans la majorité des cas, il ne puisse s'empêcher lui-même de sentir le joug commun, les freins psychologiques et sociaux qui, combinés par une mécanique savante, le retiennent sur une certaine ligne normale de conduite, comme les rails retiennent le wagon en marche. Est-il sûr qu'il n'y aura pas cependant, en certains cas, des révoltes possibles pour l'individu, des succès possibles pour ces révoltes? La biologie elle-même nous apprend qu'il y a deux moyens, pour un être vivant, de tenir tête à un milieu adverse : s'y conformer, ou le conformer à soi en le changeant et en le dominant. Quand les forces du milieu environnant sont toutes-puissantes et omniprésentes, la « conformité au milieu » est la seule ressource, comme la résignation des stoïciens à la nécessité universelle. Mais il y a des cas où, au lieu de se conformer, on peut conformer le milieu à soi : c'est une simple question de supériorité de force, un simple problème de mécanique. Le milieu social n'est pas si omnipotent ni si omniprésent qu'on ne puisse lui dérober certaines actions : dans le grand jeu qui se joue, on peut toujours tricher sur bien des points et faire plus d'un gain illégitime, gros ou petit : le tout est d'être habile, de bien cacher son jeu et de regarder celui des autres. Dans la sphère de la vie individuelle surtout, la paresse, la volupté et bien d'autres vices sont autant de plaisirs gagnés. La morale évolutionniste répète sans cesse : — *Tu dois* t'adapter au milieu; mais ce mot *tu dois* signifie seulement : tu ne peux pas ne pas t'adapter au milieu. — Eh bien! c'est ce qu'il faut voir; si j'adapte au contraire le milieu à moi-même, la morale évolutionniste me permettra de dire à mon tour : tu *dois* t'adapter. Affaire de succès, et le succès, dans une foule de circonstances, n'a rien d'impossible : bien plus, il est souvent assuré. La lutte de l'individu et du milieu social, malgré la conformité croissante des deux termes, n'aboutira jamais à cette parfaite harmonie que rêve M. Spencer, que rêve aussi l'école historique à laquelle M. Wundt fait tant d'emprunts. En tout cas, je ne verrai pas ce beau jour. En attendant qu'il luise pour les autres, j'obéis à la loi actuelle de la vie, et je tâche de détourner à mon profit la plus grande part possible des forces actuellement en lutte : *Mihi res, non me rebus subjungere conor.* Que pourront m'objecter les partisans d'une morale exclusivement évolutionniste?

S'ils m'opposent un « idéal » supérieur, je leur répondrai avec MM. Spencer et Stephen Leslie : — L'évolution n'établit aucune moralité « absolue; » elle est toujours relative au milieu environnant; elle diffère selon le stade de la civilisation. Plus une conduite se rapproche de cette perfection toute relative, plus elle est vraiment idéale; le prétendu « idéal » qu'on imagine parfait, dit M. Spencer, « n'est pas aussi parfait que la perfection relative. » Donc, relativement à l'état présent des choses, il est bon, selon cette théorie, qu'il y ait des individus qui ne se laissent pas exploiter au nom de l'idéal futur, lequel d'ailleurs ne sera pas moins relatif que l'idéal présent.

La certitude même du progrès général et final, en dépit des exceptions que je tâche de susciter à mon profit, est faite pour m'encourager encore : je continue d'admirer *intellectuellement* cette loi de progrès bienfaisante que je viole, et qui produira ses effets sans moi, malgré moi. Je suis comme un soldat qui, tout en prenant la fuite, se dirait : — O merveille! la victoire n'est pas moins certaine! — Et si tous les autres soldats prenaient la fuite? — Ils ne la prendront pas; il en restera toujours assez pour gagner la bataille. Qui sait même si, dans la fuite universelle, la victoire ne viendrait pas toujours? Au lieu de mourir au poste comme un musulman, il est aussi rationnel et plus agréable de fuir quand on le peut : outre que la victoire du plus fort n'en sera pas moins sûre, il y aura une victoire de plus, celle de tel individu particulier en un point particulier; cette double harmonie est faite pour m'enchanter davantage encore.

Si les évolutionnistes objectent à cet argument contre leur doctrine qu'il tombe dans le *sophisme paresseux*, que le progrès n'aura pas lieu dans l'hypothèse où chacun reculerait en arrière, ils doivent donc convenir que ce progrès n'a pas la *certitude* qu'ils lui attribuent, que le mouvement de l'ensemble sera déterminé par les mouvemens en avant des parties, et que la réflexion, en se généralisant, pourrait suspendre ce mouvement ou même le changer en un recul. Nous voilà de nouveau au rouet. Ou le progrès est certain sans moi, et alors il est inutile que, personnellement, j'y coopère à mes dépens; ou il est incertain, et alors il est sans doute nécessaire que j'y coopère : mais de quel ordre est cette nécessité? — Elle n'est pas *morale*; c'est simplement une nécessité d'ordre scientifique, c'est-à-dire conditionnelle : — *Si* je veux que le progrès social ait lieu, il faut que j'y contribue. — Mais qui m'oblige à vouloir le progrès social contre mes intérêts propres? La même loi d'évolution qui dit à la race : « Obéis aux lois

de justice ou meurs, » dit en certains cas à l'individu : « N'obéis pas ou meurs. » Dans ces cas-là, pourquoi obéir?

Il faut donc, en définitive, ou respecter l'instinct aveugle, ou découvrir une clarté qui, loin d'être paralysante pour l'action, lui ouvre des horizons nouveaux. Il faut fonder *rationnellement* la moralité si on veut qu'elle subsiste, car, on aura beau faire, on n'empêchera pas les individus ou les peuples de raisonner, au risque même de déraisonner. D'où la nécessité absolue, pour l'intelligence, de résoudre l'antinomie de l'instinct et de la réflexion, au lieu de se bander elle-même les yeux. La situation est aiguë, l'alternative est critique pour la moralité : se justifier ou se dissoudre. Il ne faut pas qu'on puisse dire du plus grand et du plus important de nos amours, celui qui a pour objet le bien moral :

> L'amour craint la clarté : pour que le cœur se donne,
> Qui sait si l'œil d'abord ne doit pas se fermer (1) ?

II.

La morale de l'évolution peut se résumer dans cette formule d'un de ses partisans, M. Barratt : — « Sois un agent conscient dans l'évolution de l'univers. » C'est cette loi de conduite qu'il s'agit de justifier rationnellement. Il faudrait pour cela, en premier lieu, démontrer que l'évolution de l'univers, ou simplement de la société humaine, constitue un *progrès*, et, en second lieu, trouver une raison pleinement convaincante pour faire coopérer l'individu à ce progrès. Cette double démonstration n'est satisfaisante chez aucun des partisans de la doctrine évolutionniste, pas plus chez MM. Barratt et Leslie, ou chez miss Simcox, que chez M. Spencer (2). D'abord, en ce qui concerne l'existence du progrès, on ne peut l'établir sans avoir préalablement un idéal déterminé et sans constater que le mouvement des choses est dans le sens de cet idéal. En un mot, il faut posséder ce que les philosophes appellent un critérium, une mesure du bien. Quelle sera donc, pour l'évolutionniste, cette mesure du bien et conséquemment du progrès? Telle est la question essentielle. Selon M. Spencer, la mesure est le plaisir ; selon M. Guyau, c'est la vie. La morale de l'évolution, par une sorte de nécessité interne, oscille entre la morale du plaisir et la morale de l'activité. Examinons d'abord la doctrine « hédoniste » de M. Spencer.

(1) *Vers d'un philosophe.*

(2) Encore moins dans le livre, d'ailleurs tout historique, de M. Letourneau sur *l'Évolution de la morale* (1887).

D'après cette doctrine, quand on pousse jusqu'au bout l'analyse, le plaisir apparaît comme l'élément constitutif du bien. Si l'évolution est un progrès, au moins pour l'humanité, c'est qu'elle est pour l'humanité même un accroissement dans la somme des plaisirs, c'est que le développement de la vie est aussi le développement du bonheur. Le postulat fondamental de la doctrine évolutionniste, telle que M. Spencer l'entend, est donc un certain optimisme relativement à la destinée humaine; c'est la croyance à un futur état de félicité sur la terre assez merveilleux pour nous persuader d'y contribuer, quoique nous n'en devions point jouir.

Malheureusement, il n'est pas certain que le plaisir croisse en proportion exacte avec le développement de la vie. En quoi consiste la loi d'évolution? M. Spencer nous apprend qu'elle est « un accroissement dans la complexité, la détermination et la connexion organique des phénomènes vitaux ou sociaux; » en d'autres termes, c'est une unité croissante dans une complexité croissante; de plus, au point de vue psychologique, l'évolution se traduit par un accroissement de l'individualité, par un progrès dans la conscience de soi. Fort bien; mais les pessimistes prétendent précisément que, plus l'être a conscience de soi, plus il souffre. Eux aussi admettent et l'évolution et une ère finale de conscience lumineuse pour l'humanité; seulement ils ajoutent que ce plein jour de la conscience révélera la misère de la vie et la folie du « vouloir vivre; » il n'y aura donc plus qu'un parti à prendre : renoncer à la vie, supprimer à la fois la lumière et le mal qu'elle éclaire. Si cette thèse pessimiste n'a pas la force suffisante pour s'établir elle-même avec certitude, voyons si elle ne sera pas du moins assez forte pour frapper d'incertitude la thèse optimiste.

La meilleure réponse au pessimisme, semble-t-il, c'est celle que M. Guyau a faite en se plaçant au point de vue de l'évolution et en montrant que le maintien même de la vie implique une certaine plus-value du bien-être sur la peine. Si, dans les êtres vivans, les sentimens de malaise l'emportaient réellement sur ceux de bien-être, la vie serait impossible. En effet, « le sens vital ne fait que nous traduire en langage de conscience ce qui se passe dans nos organes. Le symptôme subjectif de la souffrance n'est qu'un symptôme d'un mauvais état objectif, d'un désordre, d'une maladie qui commence: c'est la traduction d'un trouble fonctionnel ou organique. Au contraire, le sentiment de bien-être est comme l'aspect subjectif d'un bon état objectif. Dans le rythme de l'existence, le bien-être correspond ainsi à l'évolution de la vie, la douleur à sa dissolution. » De plus, non-seulement la douleur est la conscience d'un trouble vital, mais elle tend à augmenter ce trouble même. Elle ne nous apparaissait tout à l'heure que comme la *con-*

science d'une désintégration partielle ; elle nous apparaît maintenant elle-même, dit M. Guyau, « comme un agent de désintégration. » L excès de la douleur sur le plaisir dans l'espèce est donc « incompatible avec la conservation de l'espèce. » Une race pessimiste n'aurait pas besoin, pour en finir avec la vie, du coup de théâtre burlesque, du suicide collectif dont parle M. de Hartmann ; elle s'éliminerait par un affaissement lent et continu de la vie : « une race pessimiste et réalisant en fait son pessimisme, c'est-à-dire augmentant par l'imagination la somme de ses douleurs, une telle race ne subsisterait pas dans la lutte pour l'existence. » Si l'humanité et les autres espèces animales subsistent, c'est précisément que la vie n'est pas trop mauvaise pour elles. « Ce monde n'est pas le pire des mondes possibles, puisqu'en définitive il est et demeure. Une morale de l'anéantissement, proposée à un être vivant quelconque, ressemble donc à un contre-sens. Au fond, c'est une même raison qui rend l'existence possible et qui la rend désirable. »

C'est là, sans doute, une réfutation décisive des exagérations du pessimisme. Toutefois, remarquons-le, il ne s'agit guère ici que des douleurs physiques : une certaine somme de bien-être corporel, supérieure à la somme des maux corporels, est nécessaire à la subsistance même d'une *espèce* ; mais en est-il ainsi des joies de l'ordre moral ? Une espèce ne pourrait-elle subsister en ayant une santé physique tolérable, et même excellente, jointe à un sentiment croissant des misères morales de la vie ? Tout au moins est-il certain qu'il n'y a pas proportion exacte entre la quantité de plaisir et le progrès dans l'ordre mental. Un être très aimant est, par cela même, plus élevé dans l'échelle qu'un être plus égoïste ; or, l'être aimant souffrira de voir souffrir ceux qu'il aime ; il souffrira surtout de les voir mourir. Il aura dû à l'affection ses plus grandes joies, mais il lui devra aussi ses plus grandes douleurs : « Au moral comme au physique, dit M. Guyau, la souffrance marque toujours une tendance à la dissolution, une mort partielle. Perdre quelqu'un d'aimé, par exemple, c'est perdre quelque chose de soi et commencer soi-même à mourir. » Que cela est vrai ! Mais ce genre de mort, on l'aurait évité avec un peu plus d'indifférence, en se tenant moins haut sur l'échelle de la vie morale. M. Guyau a vu l'objection, il a même essayé d'y répondre : « Au moral comme au physique, dit-il, l'être supérieur est celui qui unit la sensibilité la plus délicate et la volonté la plus forte ; chez lui, la souffrance est très vive sans doute, mais elle provoque une réaction plus vive encore de la volonté ; il souffre beaucoup, mais il agit davantage ; et comme l'action est toujours jouissance, sa jouissance déborde *généralement* sa peine. L'excès de la souffrance sur le plaisir suppose une faiblesse ou une défaillance de la volonté, conséquemment de

la vie même : la réaction du dedans ne répond plus à l'action du dehors. » — Si cette théorie est « généralement » vraie, il faut pourtant convenir qu'elle souffre bien des exceptions, que l'énergie de la volonté, qui dépend en grande partie de l'énergie des organes, n'est pas toujours en rapport avec l'élévation de l'intelligence ou avec le développement de la sensibilité, surtout des penchans affectueux. Nous ne pouvons donc considérer la loi qui relie le plaisir à l'évolution de la vie que comme une loi valable *en moyenne*, à peu près exacte pour les plaisirs et peines corporels, très inexacte dès qu'on s'élève aux plaisirs ou peines de « l'esprit » et du « cœur » : il n'y a plus là qu'une relation lointaine et indirecte avec le simple « maintien » de l'existence pour l'individu ou pour la race.

MM. Spencer, Leslie et Barratt invoquent la sélection naturelle : tous les organismes, disent-ils, qui ne trouveraient pas normalement et en majorité leur plaisir dans les actions utiles à la vie seront éliminés par la sélection. — Mais, encore une fois, dans les limites de la vie possible, il reste un vaste domaine où l'activité peut s'exercer, et les partisans de l'évolution n'ont pas démontré qu'il existe dans ce domaine une proportion exacte, ni même approximative, entre le progrès et le plaisir. Si le pessimisme n'est pas autorisé à prétendre que le progrès de la vie coïncide avec le progrès de la souffrance, l'optimisme ou même le simple « méliorisme » des partisans de l'évolution n'est pas davantage autorisé à soutenir que le progrès de la vie coïncide avec un progrès du plaisir ; car il y a une troisième hypothèse possible et conciliable avec les nécessités de la vie, c'est l'hypothèse où la nature des plaisirs et des peines changerait avec l'évolution, mais où leur balance resterait à peu près la même. La vie, en faisant sa comptabilité, trouverait à son grand livre de nouvelles acquisitions en jouissances, mais elle trouverait aussi de nouvelles pertes compensatrices, et le résultat final pour l'humanité serait une richesse plus grande en douleurs comme en plaisirs. En fait, l'accroissement de l'intelligence et de la sensibilité par la civilisation, s'il n'aboutit pas d'une manière évidente à l'accroissement d'infortune imaginé par Rousseau et par M. de Hartmann, n'aboutit pas avec plus d'évidence à cet accroissement de félicité que nous promettaient les Condorcet, les Saint-Simon, les Fourier et tous les partisans du progrès indéfini. Individus et sociétés acquièrent des capacités plus grandes *à la fois* pour la jouissance et pour la souffrance ; voilà le fait. Quant à la comparaison mathématique des deux termes, de notre *doit* et de notre *avoir*, elle est scientifiquement impossible. Elle aboutirait sans doute, soit à la doctrine de l'équilibre, soit à une proportion non constante entre la complexité de la vie et le bonheur. Nous ne pouvons donc être certains de travailler à la félicité future de l'humanité, puisque l'existence

et la nature de cette félicité sont également incertaines. Nous pouvons bien prévoir que l'humanité à venir sera plus intelligente, plus puissante sur le monde extérieur, — quoique toujours sujette aux maladies et à la mort. — plus active et plus variée dans ses activités ; mais il est possible, en même temps, que de nouvelles difficultés existent dans le milieu environnant pour le déploiement de ces activités, si bien que le progrès de l'intelligence et de la puissance aurait pour correctif le progrès des problèmes à résoudre et des difficultés matérielles ou sociales à vaincre. Le plaisir pourrait dès lors, en changeant toujours de *forme*, demeurer en *quantité* à peu près invariable, et la terre promise de la félicité reculerait à mesure que l'humanité avancerait. Si l'accroissement de la science et de la puissance augmente les moyens de satisfaire les anciens besoins, il entraîne aussi la création de nouveaux besoins. Notre intelligence, plus étendue, voit plus de maux dans le monde que nos pères n'en voyaient. « Dans l'Inde, dit M. Guyau, on distingue les brahmanes à un point noir qu'ils portent entre les deux yeux : ce point noir, nos savans, nos philosophes, nos artistes même le portent sur leur front éclairé par les clartés nouvelles. » Plus la nature se découvre à eux, plus elle leur paraît indifférente à l'homme et à toutes les fins que conçoit la pensée de l'homme :

Depuis l'éternité, quel but peux-tu poursuivre?
S'il est un but, comment ne pas l'avoir atteint?
Qu'attend ton idéal, ô nature, pour vivre?
Ou, comme tes soleils, s'est-il lui-même éteint?

L'éternité n'a donc abouti qu'à ce monde!
La vaut-il? . . . . . .
. . . . . .

La pensée est douleur autant qu'elle est lumière ;
Elle brûle : souvent, la nuit, avec effroi,
Je regarde briller dans l'azur chaque sphère
Que je ne sais quel feu dévore comme moi (1).

L'élargissement de la sympathie et le raffinement de la sensibilité nous rendent susceptibles de nouvelles peines en même temps que de nouveaux plaisirs : nous « avons mal » à toutes les poitrines. « De fait, certaines douleurs sont une marque de supériorité : tout le monde ne peut pas souffrir ainsi. Les grandes âmes, au cœur déchiré, ressemblent à l'oiseau frappé d'une flèche au plus haut de son vol : il pousse un cri qui emplit le ciel, il va mourir, et pourtant il plane encore (2). » Le seul être qui parle et pense

(1) *Vers d'un philosophe. — L'Analyse spectrale*, p. 198.
(2) *Esquisse d'une morale*, p. 241.

est aussi le seul capable de pleurer. Un poète a dit : « L'idéal germe chez les souffrans. » — « Ne serait-ce point plutôt, demande M. Guyau, l'idéal même qui fait germer la souffrance morale et qui donne à l'homme la pleine conscience de ses douleurs? »

Dans la société, les effets du progrès économique et politique en fait de jouissances sont également mixtes. Le conflit et la compétition ont été jusqu'ici des facteurs constans dans le développement social ; les conflits matériels pourront aller diminuant dans l'avenir sans que les compétitions diminuent ; la compétition est un phénomène essentiel dans l'ordre économique et politique. Les causes d'où provient la lutte des intérêts sont d'ailleurs constantes : elles se résument dans la multiplication des désirs et dans la multiplication des individus animés de ces désirs ; or, cette double multiplication, semble-t-il, sera toujours en avance sur les moyens de satisfaire les désirs mêmes. L'âge d'or où il suffirait de désirer pour avoir, où il y aurait place pour une quantité indéfinie d'individus au banquet de la félicité terrestre, cet âge arrivera-t-il jamais sur notre globe menacé lui-même d'une dissolution finale? « L'équilibre toujours mobile » dont parle M. Spencer, et qui constitue le progrès, n'est lui-même « qu'un état transitoire vers l'équilibre complet, » et l'équilibre complet, c'est un autre nom de la mort. La félicité future ne sera donc qu'un moment dans l'évolution, et elle sera suivie de dissolution. Pour nous commander ou même nous conseiller d'être « un agent conscient de l'évolution universelle, » au moins faudrait-il avoir démontré que l'évolution tend certainement à produire le bonheur, et un bonheur définitif ; mais, on le voit, on peut discuter à perte de vue sur l'avenir : « nous n'avons pas le miroir magique où Macbeth voyait passer avec un serrement de cœur la file des générations futures, et nous ne pouvons lire d'avance le bonheur ou la misère sur le visage de nos fils (1). »

Accordons cependant qu'à prendre les choses en leur ensemble, l'accroissement de la quantité de plaisir doive être parallèle à l'évolution et au progrès de la vie sociale, le plaisir pourra-t-il fournir à l'individu un vrai critérium de la moralité? — Il est clair que la doctrine de l'évolution, en revenant avec M. Spencer à la théorie du plaisir, rencontrera la même difficulté que l'épicurisme et l'utilitarisme, l'antinomie du plaisir individuel avec le bonheur collectif. La théorie de l'évolution a beau établir entre les divers individus un lien non plus seulement extérieur et contingent, comme dans la doctrine utilitaire, mais organique et nécessaire, comme celui qui relie les membres d'un même corps vivant, il subsiste toujours entre

(1) *L'Irréligion de l'avenir*, p. 411.

l'organisme social, dont nous sommes les membres, et les organismes individuels, une différence capitale : c'est que l'organisme social ne possède pas, — M. Spencer le remarque lui-même, — un « sensorium commun, » une conscience collective ; il n'a d'autres sensations et d'autres pensées que celles de ses membres individuels ; le centre conscient et sentant est dans chaque unité, non dans le tout. Le sentiment de plaisir demeure donc individuel, même au sein de l'organisme social, qui, comme tel, ne peut éprouver ni plaisir ni bonheur. Dès lors, le sacrifice de notre plaisir au bonheur *social* est en réalité le sacrifice de notre plaisir à celui d'autres *individus ;* or, de deux choses l'une : si le plaisir n'a pas de valeur suprême, le plaisir d'autrui n'en a pas plus que notre plaisir propre, et ne peut nous imposer une loi de dévoûment ; si le plaisir, au contraire, a une valeur suprême, il ne l'a que pour qui en jouit. La conscience et la jouissance du plaisir marque donc le point où l'individualisme est indestructible au sein même du grand corps social, et toute morale qui place le bien suprême dans le plaisir ne pourra dépasser l'égoïsme qu'en apparence. On nous promet bien une ère finale où le plaisir de chacun coïncidera constamment avec celui de tous ; mais, dans cet éden futur et problématique, la morale n'aura plus sa raison d'être, puisque la nature, nous dit M. Spencer, suffira alors à produire d'elle-même l'harmonie des plaisirs ; dans l'état actuel, au contraire, la morale a sa raison d'être, mais cette raison est précisément le manque d'harmonie entre le plaisir de l'un et celui de l'autre. Placer dans le plaisir l'élément constitutif du bien, c'est faire appel à l'élément même de discorde pour faire cesser la discorde. Si le plaisir est le vrai fond du bien, il en résulte que l'égoïsme est le vrai bien pour l'égoïste, comme la sympathie et l'affection pour « l'altruiste ; » c'est une pure affaire de tempérament. La règle du plaisir est donc la destruction même de toute règle. Si, de fait, l'instinct social nous entraîne à sacrifier notre plaisir personnel, c'est-à-dire notre seul bien, pour le plaisir des générations futures, il faut reconnaître qu'au fond nous sommes dupés par l'instinct et exploités au profit de la masse. C'est là cette découverte intellectuelle qui, nous l'avons vu, est au bout de la doctrine évolutionniste, et qui ne sera pas sans avoir dans la pratique de graves conséquences. Une telle découverte réagira sur l'évolution même. et l'intelligence, par la force de la réflexion, dissoudra peu à peu, d'abord chez les individus isolés, puis dans les masses, l'instinct sur lequel on comptait pour entraîner les parties dans le mouvement de l'ensemble. M. Spencer, en faisant consister le fond même du bien dans le plaisir, ne peut plus trouver de raison con-

vaincante pour obtenir un désintéressement *réfléchi*. Il faut donc examiner si la morale de l'évolution ne saurait prendre une autre forme que celle d'un épicurisme élargi.

IV.

Avec l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, — livre dont les critiques n'ont pas toujours saisi le but et le sens, — la morale évolutionniste et purement scientifique fait un double progrès : elle approfondit son propre principe, elle en marque et en reconnaît elle-même les limites avec une précision supérieure. Puisque la conscience, dit M. Guyau, peut réagir à la longue « et détruire graduellement, par la clarté de l'analyse, ce que la synthèse obscure de l'hérédité avait accumulé chez les individus et chez les peuples, il est nécessaire de rétablir l'harmonie entre la réflexion de la conscience et la spontanéité de l'instinct inconscient. » Il faut entrer dans une voie nouvelle, trouver un principe d'action, autre que le plaisir, « qui soit commun aux deux sphères, et qui, conséquemment, en prenant conscience de soi, arrive plutôt à se fortifier qu'à se détruire (1). »

Où trouver ce principe ? Voilà le nœud de la difficulté. M. Guyau part de cette idée que le fond commun de l'instinct et de la réflexion, c'est la vie. Le plaisir n'est qu'une conséquence, il n'est pas premier ; « ce qui est premier et dernier, c'est la fonction, c'est la vie. » L'être va, disait Épicure, où l'appelle son plaisir ; « non, répond M. Guyau, il n'est pas vrai que l'activité emmagasinée se déploie uniquement en *vue* d'un plaisir, avec un plaisir pour *motif* ; la vie se déploie et s'exerce parce qu'elle est la vie. Le plaisir accompagne chez tous les êtres la recherche de la vie beaucoup plus qu'il ne la provoque ; il faut vivre avant tout, jouir ensuite. » La psychologie classique s'était toujours restreinte aux phénomènes consciens ; de même la morale classique. M. Guyau, — et c'est l'originalité de son point de vue, — croit qu'il faut chercher un ressort d'action qui puisse jouer à la fois dans les deux sphères, mouvoir tout ensemble en nous l'automate et l'être sentant. Ce ressort est la vie. C'est la vie même bien comprise qui fournira la conciliation demandée entre l'instinct et la réflexion, comme entre « l'altruisme et l'égoïsme. » La vie, en effet, « en prenant conscience de soi, de son intensité, de son extension, ne tend pas à se détruire : elle ne fait qu'accroître sa force propre. » — « Une vie plus complète et plus large peut régler une vie moins complète et moins large : telle est la seule règle pour une morale exclusivement scientifique. »

(1) *Esquisse d'une morale*, p. 244.

Quel est donc le caractère essentiel de la vie qui rendra ainsi possible la réconciliation de l'égoïsme et du désintéressement? — Ce caractère, c'est celui que M. Guyau appelle la « fécondité morale. » Selon lui, la tendance naturelle de l'être, son mobile normal, c'est de chercher la plus haute *intensité* de vie possible; or, il se trouve que ce maximum d'intensité a pour corrélatif la plus large et la plus féconde *expansion*. Que demande la morale à la vie individuelle? De se répandre pour autrui, en autrui, et, au besoin, de se donner; eh bien! dit M. Guyau, cette expansion n'est pas contre la nature de la vie : elle est au contraire « selon sa nature, » bien plus, est la condition même de la vie la plus véritablement intense.

Suivons dans ses détails la démonstration entreprise par l'auteur. D'abord, dit-il, au point de vue physique, c'est un besoin normal pour l'individu que de manifester la fécondité de la vie en engendrant un autre individu, si bien que cet *autre* devient comme une condition de *nous-même*. La vie, semblable au feu, ne se conserve qu'en se communiquant. M. Guyau attache une grande importance à cette fonction de fécondité par excellence qui entretient la perpétuité de l'espèce. La distinction des sexes a eu, selon lui, une capitale influence dans l'évolution de la vie morale : grâce à la distinction des sexes, l'organisme individuel a cessé d'être isolé, son centre de gravité s'est déplacé. Si, par impossible, ce que les physiologistes appellent la « génération asexuée » avait prévalu dans les espèces animales et finalement dans l'humanité, la société existerait à peine. De même pour les vertus sociales. « L'époque de la génération, remarque M. Guyau, est aussi celle de la générosité. » Les enfans sont égoïstes. ils n'ont pas encore un surplus de vie à déverser au dehors. Le jeune homme a tous les enthousiasmes, il est prêt à tous les sacrifices, il vit trop pour ne vivre que pour lui-même. Le vieillard, au contraire, est souvent porté à redevenir égoïste. Les malades ont les mêmes tendances; toutes les fois que la source de vie est diminuée, il se produit dans l'être entier un besoin d'épargner, de garder pour soi : « on hésite à laisser filtrer au dehors une goutte de la sève intérieure. » La génération a pour effet de produire le groupement des organismes, de faire vivre l'individu hors de lui-même, de créer la famille et, par là, la société; aussi ce n'est là encore qu'une forme particulière du besoin général de fécondité. Ce besoin, symptôme d'un surplus de force « accumulé par la nutrition même de l'organisme et par son développement physique ou mental, finit par agir sur l'organisme tout entier : il exerce du haut en bas de l'être une sorte de « pression » qui pousse l'être à produire, à engendrer de toutes les manières possibles, à se prolonger au dehors en autrui. M. Guyau analyse avec une grande pénétration toutes ces formes

diverses de l'expansion vitale, dans l'intelligence, dans la sensibilité, dans la volonté.

D'abord, la fécondité est la loi de l'intelligence comme elle est celle du corps : il est aussi impossible de renfermer en soi l'intelligence que la flamme ; elle est faite pour rayonner. « Ce n'est pas sans raison qu'on a comparé les œuvres du penseur à ses enfans. Une force intérieure contraint aussi l'artiste à se projeter au dehors, à nous donner ses entrailles, comme le pélican de Musset. » — La pensée est impersonnelle et désintéressée. — Même force d'expansion dans la sensibilité, et cela en raison de son intensité : il faut que nous partagions notre joie, il faut que nous partagions notre douleur. « Nous ne sommes pas assez pour nous-mêmes ; nous avons plus de larmes qu'il n'en faut pour nos propres souffrances, plus de joies en réserve que n'en justifie notre propre bonheur. » — La volonté, enfin, a l'expansion et la fécondité pour loi naturelle : nous avons besoin d'agir, d'imprimer la forme de notre activité sur le monde. Travailler, c'est produire, et produire, n'est-ce pas être à la fois utile à soi et aux autres ? C'est donc tout notre être qui est naturellement *sociable*, dans toutes ses jouissances ; la vie ne peut pas être complètement égoïste, quand même elle le voudrait. Cela tient à cette loi fondamentale de la biologie, qui est aussi la loi fondamentale de la morale : « la vie n'est pas seulement *nutrition*, elle est *production* et *fécondité* ; vivre, c'est dépenser aussi bien qu'acquérir. » L'égoïsme, « c'est l'éternelle illusion de l'avarice, prise de peur à la pensée d'ouvrir la main. » Vie, c'est fécondité ; et réciproquement la fécondité, c'est la vie à pleins bords, c'est l'existence véritable. — « Il y a, dit M. Guyau dans une de ses pages les plus belles, une certaine générosité inséparable de l'existence, et sans laquelle on meurt, on se dessèche intérieurement. Il faut fleurir. La moralité, le désintéressement, c'est la fleur de la vie humaine. On a toujours représenté la Charité sous les traits d'une mère qui tend à des enfans son sein gonflé de lait ; c'est qu'en effet la charité ne fait qu'un avec la fécondité débordante : elle est comme une maternité trop large pour s'arrêter à la famille. Le sein de la mère a besoin de bouches avides qui l'épuisent ; le cœur de l'être vraiment humain a aussi besoin de se faire doux et secourable pour tous : il y a chez le bienfaiteur même un appel intérieur vers ceux qui souffrent (1). »

Ainsi l'organisme le plus parfait sera nécessairement le plus sociable, et l'idéal de la vie individuelle, c'est la vie avec tous et pour tous. Nous voilà bien loin de Bentham et des utilitaires, qui ne cherchent qu'à éviter la peine, qui voient en elle l'irrécon-

(1) *Esquisse d'une morale*, p. 24.

ciliable ennemie : « c'est comme si on voulait ne pas respirer trop fort de peur de se dépenser ! »

Puisque toute vie, en prenant conscience de soi, s'aperçoit qu'elle est indivisiblement personnelle et collective, il en doit être ainsi du sentiment même que nous avons de la vie dès qu'elle devient en nous plus intense et plus libre ; ce sentiment, c'est le plaisir. Comme la vie, le plaisir est toujours social par quelque côté, et il le deviendra de plus en plus par une transformation qui n'est pas la moins importante de celles que l'avenir prépare à l'humanité. « En définitive, lisons-nous dans une des pages les plus remarquables du livre sur *la Morale d'Épicure*, qu'est-ce que serait un plaisir purement personnel et égoïste? En existe-t-il de cette sorte, et quelle part ont-ils dans la vie? » Lorsqu'on descend dans l'échelle des êtres, on voit que la sphère où chacun d'eux se meut est étroite et presque fermée ; c'est le polype, c'est le mollusque attaché à quelque point fixe. Mais, au contraire, montez vers les êtres supérieurs, vous voyez leur sphère d'action s'ouvrir, s'étendre, se confondre avec la sphère d'action des autres êtres. Chez l'homme, le sentiment qu'éprouve un individu déborde de toutes parts l'individu lui-même. L'égoïsme pur ne serait pas seulement une mutilation de soi, il serait une impossibilité. Ni mes douleurs, ni mon plaisir ne sont absolument miens. « Les feuilles épineuses de l'agave, avant de se développer et de s'étaler en bandes énormes, restent longtemps appliquées l'une sur l'autre et formant comme un seul cœur ; à ce moment, les épines de chaque feuille s'impriment sur sa voisine. Plus tard, toutes ces feuilles ont beau grandir et s'écarter, cette marque leur reste et grandit même avec elles : c'est un sceau de douleur fixé sur elles pour la vie. » La même chose se passe dans notre cœur, où viennent s'imprimer dès le sein maternel toutes les joies et toutes les douleurs du genre humain : sur chacun de nous, quoi qu'il fasse, ce sceau doit rester. « De même que le *moi*, en somme, est pour la psychologie contemporaine une illusion, qu'il n'y a pas de personnalité séparée, que nous sommes composés d'une infinité d'êtres et de petites consciences ou états de conscience, ainsi le plaisir égoïste, pourrait-on dire, est une illusion : mon plaisir à moi n'existe pas sans le plaisir des autres, je sens que toute la société doit y collaborer plus ou moins, depuis la petite société qui m'entoure, ma famille, jusqu'à la grande société où je vis. »

M. Guyau corrige ainsi la doctrine évolutionniste en replaçant au fond même de l'être individuel la source vive de tous les instincts de sympathie et de sociabilité, que l'école anglaise nous montrait comme acquis plus ou moins artificiellement dans le cours de l'évolution, et, en conséquence, comme plus ou moins adven-

tices. M. Spencer regardait trop les choses du dehors, ne voyait dans les instincts désintéressés qu'un produit de la société, une empreinte passivement reçue du commerce avec nos semblables et fixée peu à peu par l'hérédité. La collection, dit M. Guyau, n'aurait pas réussi à faire éclore des sentimens et des idées qui n'auraient pas été déjà en germe chez l'individu. « Il y a donc, au sein même de la vie individuelle, une évolution correspondant à l'évolution de la vie sociale et qui la rend possible, qui en est la cause au lieu d'en être le résultat. »

Cette correction est certainement de la plus haute importance, puisqu'elle aboutit à représenter la vie comme généreuse *par essence,* et non plus *par accident*, comme dans l'école anglaise contemporaine. Ce qui est accidentel et extérieur, ce qui résulte des circonstances défavorables du milieu, c'est précisément l'égoïsme : il peut donc disparaître progressivement par la conscience même que la vie prendra de sa vraie nature et par la domination progressive que cette conscience exercera sur le milieu extérieur.

Puisque l'accroissement de la vie au dedans et son élargissement au dehors est la seule règle possible de conduite dans la doctrine de l'évolution, que deviendra l'idée de l'obligation morale si la science des mœurs élimine de son sein toute notion métaphysique? L'obligation proprement dite sera évidemment impossible : il faudra se contenter des « équivalens » du devoir. Une des parties les plus importantes et les plus curieuses de l'*Esquisse d'une morale* est celle qui est consacrée à déterminer ces équivalens, ces transformations nécessaires de l'idée morale dans la doctrine de l'évolution. Une telle étude était un travail des plus utiles, car, si les équivalens en question ne peuvent être de réels substituts du devoir, au moins fournissent-ils des appuis scientifiques à la morale; or, la morale ne saurait avoir trop d'appuis : elle doit donc prendre son bien partout où elle le trouve.

Les équivalens du devoir, selon M. Guyau, ne pourront être empruntés qu'à nos trois facultés essentielles : volonté, intelligence, sensibilité. Dans le domaine de la volonté, le seul équivalent possible du devoir sera le *pouvoir* même d'agir, le pouvoir supérieur qui, en prenant conscience de sa supériorité par rapport à la réalité, paraîtra en face d'elle un *idéal*. Le devoir sera la « surabondance de vie » demandant à s'exercer, à se donner. Toute force qui s'accumule crée une « pression » sur les obstacles placés devant elle. Au lieu de dire avec Kant : « Je dois, donc je puis, » on dira : « Je puis, donc je dois; je puis le plus et le mieux, donc je dois l'accomplir. » La vie se fera sa loi à elle-même « par son aspiration à se développer sans cesse; » elle se fera son obligation à agir par sa puissance d'agir.

Passons du domaine de l'activité dans celui de l'intelligence. Le second équivalent de l'obligation morale, selon M. Guyau, sera l'idée même de la vie la plus intense et la plus expansive, idée-force qui, en se concevant, tendra à se réaliser, exercera une pression dans son propre sens, fera effort pour se changer en mouvement. Celui qui ne met pas son action en harmonie avec sa pensée est en lutte avec lui-même, divisé intérieurement; aussi sent-il qu'il lui manque quelque chose : il n'est pas entier, il n'est pas lui-même. Il se dit alors *obligé* à se compléter, à se remettre d'accord avec soi; — obligation, d'ailleurs, tout intellectuelle et logique : « ne soyons pas une sorte de mensonge en action, mais une vérité en action. »

Le troisième équivalent du devoir sera emprunté à la sensibilité, non plus à l'activité et à l'intelligence. Ce sera la « fusion toujours croissante des sensibilités humaines, » le caractère « toujours plus sociable des plaisirs élevés. » Les jouissances d'ordre supérieur prennent une part chaque jour plus grande dans notre vie, — plaisirs esthétiques, plaisir de raisonner, d'apprendre et de comprendre, de chercher, etc. Or, ces plaisirs sont beaucoup plus intimes, plus profonds et plus gratuits que les jouissances matérielles; « ils tendent donc beaucoup moins à diviser les êtres. » Les plaisirs de l'art, par exemple, s'augmentent en se partageant :

> Ainsi que la vertu, l'art se sent généreux :
> Lorsque je vois le beau, je voudrais être deux (1).

Nous marchons vers une époque où « l'égoïsme primitif sera de plus en plus reculé en nous et refoulé, de plus en plus méconnaissable. » Le meilleur substitut de l'obligation morale, si jamais les idées métaphysiques disparaissent, ce sera, selon M. Guyau, le sentiment de la solidarité croissante entre tous les êtres. En vertu de l'évolution, les plaisirs s'élargiront peu à peu et seront conçus comme de plus en plus impersonnels. L'homme ne songera plus à jouir dans son moi comme dans une île fermée.

Ainsi donc, dégagez la vie des nécessités extérieures qui en répriment l'élan naturel, ramenez-la à son fond le plus réel, qui est l'activité expansive, féconde et généreuse, vous reconnaîtrez, selon M. Guyau, que cette réalité de la vie est en même temps son idéal, que la vie porte en elle-même son but et sa loi, qu'en prenant conscience de ce qu'elle est et de ce qu'elle peut, elle prend aussi conscience de ce qu'elle *doit*. Aussi la moralité a-t-elle ce privilège d'être à la fois la réalité la plus vivante et la poésie la plus haute. La vertu est un art merveilleux par lequel l'artiste se façonne lui-même. « Dans les vieilles stalles en chêne des chœurs d'église, amoureusement sculptées

(1) *Vers d'un philosophe. — Le Mal du poète*, p. 138.

aux âges de la foi, le même bois représente souvent, sur une de ses faces, la vie d'un saint; sur l'autre, une suite de rosaces et de fleurs, de telle sorte que chaque geste du saint figuré d'un côté devient de l'autre un pétale ou une corolle : ses dévoûmens ou son martyre se transforment en un lis ou une rose. Agir et fleurir tout ensemble, souffrir en s'épanouissant, unir en soi la réalité du bien et la beauté de l'idéal, tel est le double but de la vie; et nous aussi, comme les vieux saints de bois, nous devons nous sculpter nous-mêmes sur deux faces (1). »

IV.

Ainsi agrandie et complétée, la morale de l'évolution et de la vie fournit-elle une règle suffisante? M. Guyau nous a montré qu'il existe dans la vie individuelle elle-même, en vertu de sa nature expansive, un *germe* d'harmonie avec la société; il a montré aussi qu'en fait, grâce à la civilisation, cette harmonie ira croissant dans les siècles à venir. N'avons-nous donc plus qu'à nous abandonner au mouvement naturel de la vie, et toute la morale tiendra-t-elle, au pied de la lettre, dans ces deux mots : *sequere naturam*, ou, si l'on veut, *sequere vitam?* — Non, selon nous, car la vie contient le germe de la discorde à côté du germe de la concorde. Une des lois capitales que la doctrine de l'évolution a mises en lumière, c'est précisément la « lutte pour la vie; » cette lutte, sans doute, peut tenir aux circonstances du milieu plus qu'à la nature essentielle de la vie même, mais, comme il y aura toujours pour l'activité humaine un milieu matériel et des nécessités matérielles, la lutte subsistera toujours et aura pour conséquence, dans l'avenir comme par le passé, un état de guerre plus ou moins sourde entre les intérêts, un conflit des tendances égoïstes et des tendances désintéressées. Or, l'objet de la morale, c'est précisément la paix, l'accord, l'harmonie. La morale oppose donc à la vie *réelle* une vie *idéale*, qui n'est pas sans doute en contradiction avec l'autre, mais qui n'est pas non plus simplement la vie telle qu'elle est quand on s'abandonne aux impulsions purement *vitales*.

Qu'est-ce, d'ailleurs, que la vie? Cette idée, fondamentale dans la théorie de l'évolution, il eût été bon d'en faire l'analyse au double point de vue de la biologie et de la métaphysique, car la vie est à la fois un phénomène de mécanisme et la manifestation de quelque chose qui dépasse de beaucoup le mécanisme même, de quelque chose qui sent, pense, veut. Ce n'est pas, — et M. Guyau le reconnaît tout le premier, — avec une simple transposition d'atomes

(1) *L'Irréligion de l'avenir*, p. 353.

inertes dans l'espace et dans le temps qu'on peut expliquer ce qui est vraiment la vie, et surtout la vie *morale*, c'est-à-dire l'action, le sentiment, la conscience. La notion de la vie demeure donc ambiguë, à la fois physique et mentale, sans qu'on sache quel est l'aspect de la vie qui doit se subordonner les autres. Qu'est-ce, en outre, que l'*intensité* de la vie? Est-ce une simple affaire de quantité? Quelle mesure pourrons-nous appliquer alors? Même si nous réussissions à mesurer la force de la vie, il faudrait encore en apprécier la direction, car c'est de la direction que dépend le bon emploi de la force. L'intensité de la vie est-elle donc une question de qualité et de valeur? Quelle mesure encore appliquerons-nous? L'intensité des sensations, par exemple, a-t-elle la même *valeur* que celle des pensées? Celle des pensées, à son tour, vaut-elle celle de la volonté? Sans doute, dans le fond des choses, il est bien probable que la vie la plus vraiment morale est aussi, en somme, la plus vraiment intense, la plus forte, la plus *vécue*; mais, à ne considérer que les faits visibles et appréciables, la plus grande intensité de vie n'entraîne pas dans tous les cas « pour conséquence nécessaire » la plus grande expansion de la vie, ni surtout son expansion généreuse et désintéressée en vue d'autrui. Napoléon Ier mena certainement une vie d'une intensité exceptionnelle, et il la répandit sur tous les champs de bataille de l'Europe; il pensa, il voulut, il agit, il sentit, il fit sentir sa volonté aux autres. La *fécondité* de sa vie fut extraordinaire, mais elle se manifesta en grande partie par la lutte et non par l'accord avec autrui, par l'écrasement des autres personnalités et non par leur relèvement. Certes, comme le dit M. Guyau, la violence même, qui semble une expansion victorieuse de la puissance intérieure, finit par en être une réelle restriction : le despote rencontre de la résistance; de plus, il s'use et se déséquilibre lui-même. Cependant, si la vie ambitieuse ne saurait être, pour le philosophe, le plus haut idéal de vie intense et large, il y faut reconnaître une existence qui sort du commun, qui a sa grandeur, qui peut même avoir un souffle d'héroïsme, et qui n'est pourtant pas la vie morale de justice et de fraternité. La vie voluptueuse, elle aussi, la vie d'aventures, d'action et de passion, la vie d'un don Juan, toujours en éveil, toujours agitée et mouvante, se répandant partout, a son intensité expansive, son déploiement de puissance, d'intelligence, de sensibilité, — et il ne surgit pas toujours à la fin une statue de pierre pour représenter la « sanction. » Le critérium de l'intensité expansive, quoique coïncidant peut-être avec le critérium moral pour le regard qui sonderait le fond même de la vie (c'est-à-dire, selon nous, la volonté), n'a donc dans la pratique ni la précision ni la sûreté nécessaires. Enfin, quand il s'agit de renoncer à la vie ou de commettre une lâcheté, il est difficile de

soutenir que la plus grande intensité de vie consiste dans le renoncement à la vie même.

La principale antinomie à laquelle aboutit la morale de la vie, en effet, c'est celle de la durée et de l'intensité. Berlioz met en scène un artiste qui se tue après avoir ressenti le plus haut plaisir esthétique qu'il lui semble devoir éprouver en son existence : dans cette action, dit M. Guyau, il n'y a pas autant de folie qu'en pourrait le croire. « Supposez qu'il vous soit donné d'être pour un instant un Newton découvrant sa loi ou un Jésus prêchant l'amour sur la montagne : le reste de votre vie vous semblerait décoloré et vide. Vous pourriez acheter cet instant au prix du tout... On passe trois jours pour monter à un haut sommet des Alpes ; on trouve que ces trois jours de fatigue valent le court instant passé sur la cime blanche, dans la tranquillité du ciel. » M. Guyau a raison ; mais si on peut, comme il dit, « préférer un seul vers à tout un poème, » c'est pour sa beauté ; si la découverte de Newton ou si la prédication de Jésus sur la montagne valent plus que toute une vie, c'est parce que l'intelligence de Newton et le cœur de Jésus ont, dans un instant sublime, vécu de la vie universelle, brisé les limites de leur individualité, produit par cela même, non pour eux, mais pour l'humanité et le monde, une série infinie de conséquences qui se déroulent et se dérouleront encore dans l'avenir. Il eût donc fallu déterminer quel est ce fond dernier de la vie qui est riche de ce qu'il donne encore plus que de ce qu'il possède ; et ce fond se ramènerait sans doute au pouvoir même de se désintéresser, à la volonté du bien universel. Dès lors, la moralité n'est pas simplement l'intensité de la vie, c'est l'intensité de la volonté tendant à l'universel.

M. Guyau a montré excellemment que la morale future mettra de plus en plus en relief le côté social de l'individu, comme aussi l'indépendance et la valeur croissantes de l'individu dans la société, en un mot l'harmonie du social et de l'individuel dans les profondeurs de la vie. Cette idée aurait pu l'amener à se demander s'il n'y a pas, dans ces profondeurs, qui ne sont plus seulement la *vie* en général, mais plus précisément la volonté, l'activité de l'être, une unité radicale des deux termes, des deux tendances vers soi et vers le tout, et si cette unité n'est pas un *vouloir* qui est sans doute le nôtre, mais qui s'étend à tous et au tout, à l'univers.

Quant aux trois « équivalens » psychologiques du devoir dans la doctrine de l'évolution, — activité expansive, intelligence expansive, sensibilité expansive, — ils ne seront jamais pour la moralité que des appuis précieux, mais incertains et à double usage. Sans doute, la solidarité toujours croissante tend à supprimer le conflit de chacun avec tous. Mais cette universalité de l'amour, cette fusion com-

plète des sensibilités qui remplacerait le devoir, n'est encore aujourd'hui qu'un idéal : dans la réalité actuelle, nous sommes au milieu de la lutte. L'antinomie entre le bien individuel et le bien universel existe donc en fait ; ce n'est pas la résoudre pour le présent que d'en renvoyer la solution à un avenir indéfini et problématique. Il faut que l'idéal s'impose comme règle de conduite, non parce qu'il sera réel demain, mais parce que dès aujourd'hui il a, même pour l'individu, une valeur supérieure à tout le reste, supérieure au bonheur personnel, supérieure à la vie personnelle. Une telle valeur, c'est précisément ce que la doctrine de l'évolution ne peut, par elle-même, conférer à son idéal futur.

Miss Simcox, elle aussi, a essayé de montrer que l'idéal, pour l'individu, c'est la plus grande harmonie possible entre les tendances vitales les plus *fortes* ; — mais quelles sont les plus fortes, sinon celles qui nous entraînent en fait ? « Non, répond miss Simcox, ce sont les plus *permanentes* : violées momentanément, elles reparaissent toujours et produisent ainsi le remords, conformément à la théorie de Darwin. » Mais l'instinct de la vengeance est très « permanent, » surtout chez les Corses ; l'amour de la propriété et même du bien d'autrui est encore une tendance très persistante. Enfin, il y a une inclination éminemment durable chez l'individu comme dans l'espèce : l'amour de soi. En y subordonnant tout, on est sûr d'agir en vue d'une tendance indestructible, qui reparaît et reparaîtra toujours. C'est donc quand on n'est pas égoïste qu'on devrait éprouver le « remords. »

Ainsi se révèle l'insuffisance du second principe, et du plus élevé, que puissent adopter les moralistes de l'évolution : « la vie se réglant elle-même. » Pour que la société future fasse des progrès dans un sens vraiment moral, il faut qu'à la préoccupation d'une vie plus forte, plus intense, plus persistante, elle ajoute celle d'une vie plus désintéressée et plus universelle ; qu'elle place ainsi constamment l'intensité de la vie dans son extension même, c'est-à-dire, en définitive, la quantité dans la qualité et la valeur. C'est à quoi précisément M. Guyau l'invite : jugeant des autres d'après lui-même, il ne voit la vie intense que dans la vie généreuse et féconde pour autrui : « On ne vit pleinement, dit-il, qu'en vivant pour beaucoup d'autres ; » et c'est ainsi qu'il a vécu. Mais cette harmonie de l'intensité avec l'expansion n'existe que chez les grandes âmes ; chez les autres, elle est incomplètement réalisée. En vertu même de l'évolution, l'homme est resté animal en devenant homme, et la loi de l'animalité, qui subsiste et subsistera toujours dans la masse, c'est le combat pour la vie. La théorie de l'évolution ne peut qu'agrandir l'horizon de la lutte sans en changer la nature et sans transformer les relations purement vitales en relations morales,

pas plus que le télescope, en amplifiant le champ visuel jusqu'aux étoiles, ne lui fait dépasser les rapports des objets dans l'espace.

Au reste, si M. Guyau a peut être trop compté sur le principe de la vie intense et expansive, il est loin de lui avoir accordé une valeur absolue, adéquate à notre idée d'une moralité complète. Après avoir tiré de ce principe tout ce qu'il pouvait donner, après avoir essayé de fonder ainsi la partie positive de la morale, il a lui-même marqué la limite que la morale de l'évolution ne peut dépasser ni même atteindre. Cette limite, c'est le dévoûment, c'est le sacrifice. Comment, en effet, la morale de la vie s'y prendra-t-elle pour obtenir de l'individu, en certains cas, un sacrifice non plus seulement partiel et provisoire, mais définitif et sans compensation? « La charité nous pousse à oublier ce qu'a donné notre main droite, rien de mieux; mais la raison nous conseille de bien surveiller ce qu'elle donne. »

Selon M. Guyau, le problème du sacrifice ne peut recevoir dans la pratique, si on s'en tient à la morale des faits, qu'une solution purement approximative et toute contingente. La seule force qui reste à la disposition de la morale *positive* pour entraîner les hommes au dévoûment, c'est, dit-il, « l'amour du risque. » M. Guyau en a fait une analyse originale et fine. L'amour du risque et du danger, remarque-t-il, est naturel à l'homme; il s'est développé par une évolution inévitable, en partie parce que l'humanité primitive vivait au milieu du péril. « Le danger était pour ainsi dire le jeu des hommes primitifs, comme le jeu est aujourd'hui pour beaucoup de gens un simulacre du danger. » Le plaisir d'affronter un péril tient surtout au plaisir de la victoire. On aime à se prouver à soi-même sa supériorité. Ce besoin de s'exposer et de vaincre, qui entraîne le guerrier et le chasseur, se retrouve chez le colon, chez l'ingénieur, chez le voyageur et le marin. « L'attrait invincible de la mer est fait en grande partie du danger constant qu'elle présente. Si le peuple anglais a acquis une intensité de vie et une force d'expansion telles qu'il s'est répandu dans le monde entier, on peut dire qu'il le doit à son éducation par la mer, c'est-à-dire par le danger. En somme, l'homme a besoin de se sentir grand, « d'avoir par instans conscience de la sublimité de sa volonté » : cette conscience, il l'acquiert dans la lutte, — lutte contre soi et contre ses passions, ou contre des obstacles matériels et intellectuels.

Après avoir ainsi analysé le sentiment du risque, M. Guyau remarque qu'il y avait dans le fameux pari de Pascal un élément qui n'a pas été mis en lumière : Pascal n'a vu que la crainte du risque, il n'a pas vu le *plaisir* du risque. Ce plaisir a une importance considérable dans la sphère économique : voyez les spé-

culateurs qui risquent leurs capitaux pour quelque grande entreprise. « Il n'y a donc, dans le danger couru pour l'intérêt de quelqu'un (le mien ou celui d'autrui), rien de contraire aux instincts profonds et aux lois de la vie. Loin de là, s'exposer au danger est quelque chose de *normal* chez un individu bien constitué moralement ; s'y exposer pour autrui, ce n'est que faire un pas de plus dans la même voie. *Le dévouement rentre, par ce côté, dans les lois générales de la vie*, auquel il paraissait tout d'abord échapper entièrement. Le péril affronté pour soi ou pour autrui, — intrépidité ou dévouement, — n'est pas une *pure négation du moi et de la vie personnelle :* c'est cette vie même portée jusqu'au sublime. » Lorsqu'on a accepté le risque, on a aussi accepté la mort possible. En toute loterie, il faut prendre les mauvais numéros comme les autres. « La nécessité du sacrifice, dans bien des cas, est un mauvais numéro ; on le tire pourtant, on le place sur son front, non sans quelque fierté, et on part. Le devoir à l'état aigu fait partie des événemens tragiques qui fondent sur la vie.» Celui qui voit venir la mort dans ces circonstances se sent pour ainsi dire lié à elle : tels sont le soldat, le marin, le médecin, tous ceux que lie une obligation professionnelle, tous les « captifs du devoir. »

On ne saurait méconnaître ce qu'il y a à la fois de neuf et de vrai dans cette analyse de l'amour du risque. Ce sentiment est une forme nouvelle de la fécondité et de la générosité qui, selon M. Guyau, sont inhérentes à la vie même dès que son intensité la porte à se répandre. » Ceci accordé, il faut bien convenir que ce dernier équivalent de la moralité est, par sa définition même, le plus aléatoire de tous. Sans doute, il y aura toujours quelque fascination exercée par une grande entreprise à laquelle se mêle un élément d'incertitude ; mais, M. Guyau nous l'a montré, la société à venir sera réfléchie, raisonneuse, surtout si l'esprit *positif* se répand de plus en plus ; or la réflexion, ici plus que jamais, se retournera contre l'instinct entreprenant.

Enfin, comment obtenir le dévoûment dans les cas où l'agent moral est placé non plus en face du simple risque, mais devant la *certitude* du sacrifice définitif? — « Il faudrait pour cela, dit M. Guyau, trouver quelque chose de plus précieux que la vie ; or, empiriquement, il n'y a rien de plus précieux ; cette chose-là n'a pas de commune mesure avec tout le reste ; le reste la suppose et lui emprunte sa valeur. » De là l'auteur conclut que, « dans certains cas extrêmes, — très rares d'ailleurs, — le problème moral n'a pas de solution rationnelle et *scientifique*. » Dans ces cas où la morale scientifique est impuissante, elle ne peut que « laisser toute spontanéité à l'individu (1). » La société se défendra comme elle

(1) *Esquisse d'une morale*, p. 218.

pourra contre les empiètemens individuels; l'individu, de son côté, dans certaines alternatives difficiles, agira selon sa nature plus ou moins égoïste ou altruiste. Toute action peut être considérée comme une équation à résoudre : il y a, dit M. Guyau, des équations qui sont insolubles ou qui comportent « plusieurs solutions singulières. » Ainsi M. Guyau, avec sa clairvoyance habituelle et sa parfaite sincérité, ne se fait aucune illusion sur ce qu'offrira toujours d'incomplet une morale exclusivement scientifique, qui ne peut être à ses yeux que la première moitié de toute morale future. L'antinomie des instincts désintéressés et de la réflexion égoïste, provisoirement reculée, reparaîtra toujours à la fin; et il est à craindre que les solutions « singulières » ne se généralisent, que les exceptions à la règle ne finissent par devenir la règle même. L'*Esquisse d'une morale* marque ainsi, par la rigueur et la hardiesse de ses déductions, jusqu'où peut aller et où s'arrête la science positive des mœurs.

Quelle est la conclusion générale qui ressort de l'examen auquel nous venons de soumettre les deux principales formes de la morale évolutionniste : doctrine du bonheur, soutenue par M. Spencer et par M. Barratt; doctrine de la vie, développée jusqu'au bout par M. Guyau, et dont se rapprochent les systèmes de miss Simcox, de MM. Leslie et Clifford? — C'est que la science positive des mœurs sera toujours à la vraie morale ce qu'est le polygone d'un nombre croissant de côtés au cercle qu'il ne peut remplir. Chimérique ou non, notre idée de la moralité emporte avec elle quelque chose de définitif, au moins *pour nous*, étant donnée notre constitution mentale. La vraie morale doit donc déterminer ce que nous devons faire non plus en vue d'autre chose (ce qui nous entraînerait à l'infini), mais pour soi-même, ou, si l'on veut, pour nous-mêmes tels que nous sommes normalement constitués; elle s'efforce, en un mot, de fixer l'objet dernier du vouloir, autant qu'il nous est possible de nous le représenter. Et ce n'est pas là une prétention de luxe, c'est une recherche de première nécessité. Nous sommes, en effet, engagés tout entiers dans les problèmes moraux; comment donc la morale pourrait-elle s'arrêter à moitié chemin? Jamais l'homme ne vouera sa vie et surtout ne la sacrifiera qu'à ce qu'il aura considéré comme l'idéal le plus définitif qu'il puisse atteindre, et la conception d'un tel idéal enveloppera toujours quelque opinion, raisonnée ou spontanée, dogmatique ou sceptique, sur l'homme, sur la société, sur l'univers, sur le principe et la fin de l'existence, sur la possibilité ou l'impossibilité du progrès, sur le pessimisme ou sur l'optimisme. Or la métaphysique est une tentative pour faire l'analyse la plus radicale et la synthèse la plus complète de la connaissance et de

l'existence. La morale de l'avenir devra donc être métaphysique en même temps que scientifique ; elle sera l'application à la conduite de la totalité des connaissances positives et de la totalité des connaissances ou spéculations métaphysiques : pour mouvoir l'homme entier, — dans ces alternatives solennelles et, comme disent les Allemands, *tragiques*, où l'homme n'agit plus sous l'impulsion machinale de l'instinct, mais dans le grand jour de la réflexion, — il faut mettre en jeu tous les ressorts intellectuels, sans compter tous les ressorts du sentiment. C'est donc avec raison qu'à l'adage vulgaire : « Vivre d'abord, ensuite philosopher, » on a répondu ici-même : « Une manière de vivre n'est qu'une manière de philosopher (1). »

Puisque, dans les transformations futures de l'idée morale, les appuis purement scientifiques ne seront jamais qu'auxiliaires, quels en seront les appuis essentiels? C'est ce que nous aurons à rechercher quelque jour. Dès maintenant, nous pouvons conclure, contrairement à MM. Spencer, Leslie, Clifford, et en conformité avec les dernières conclusions de M. Guyau, que les soutiens métaphysiques de la moralité seront toujours nécessaires. Pour M. Guyau, ces soutiens métaphysiques ne sont eux-mêmes que des hypothèses; pour nous, ils sont quelque chose de plus. Quoi qu'il en soit, eux seuls pourront fournir la solution la plus rapprochée possible du grand problème qui s'impose à l'humanité réfléchie : légitimer par la réflexion même l'instinct moral, le droit, le dévouement, justifier ainsi la justice, sacrer rationnellement la charité, en plaçant sur son front un diadème qui soit pour la pensée une lumière. Seule, la métaphysique peut tenter de faire franchir à l'homme, par un acte de volonté réfléchie, le difficile passage du moi au non-moi, de l'égoïsme au désintéressement. Pour cela, dit M. Guyau, il faudra toujours dépasser la pure expérience, spéculer sur le réel et sur l'idéal, ajouter aux faits positifs des conceptions métaphysiques sur la nature de l'homme et la valeur de la vie. « Les vibrations lumineuses de l'éther se transmettent de Sirius jusqu'à mon œil, voilà un *fait*; mais faut-il ouvrir mon œil pour les recevoir ou faut-il le fermer? On ne peut pas à cet égard tirer une *loi* des vibrations mêmes de la lumière. » Pareillement, « ma conscience arrive à concevoir autrui, mais faut-il m'ouvrir tout entier à autrui, faut-il me fermer à moitié? » C'est là un problème dont la solution dépendra de mes conceptions sur l'univers et sur mon rapport avec les autres êtres. « Il est des circonstances où la pratique a tout à coup besoin de la métaphysique : on ne peut plus vivre, ni surtout mourir sans elle. »

ALFRED FOUILLÉE.

(1) Voir l'étude de M. Brunetière sur M. Caro, dans la *Revue* du 1er avril.

depuis trente-cinq ans des victoires des autres et de ses propres défaites; elle en profitera bien encore : c'est un rôle comme un autre.

Celui de l'Angleterre est tout tracé : les grands politiques de la presse lui donnent la Crète et l'Égypte; la France passera à l'état de non-valeur. Je n'ai pas la prétention de traiter ici, et en quelques lignes, un problème où l'humanité tout entière se trouve impliquée. Je dirai seulement qu'en s'emparant de la Crète, l'Angleterre aurait pour ennemis toute la race hellénique et les amis naturels de cette race; l'Angleterre n'a pas d'armée et nos boulets peuvent franchir le Pas-de-Calais. L'Autriche à Salonique renouvellera sur des Grecs et des Slaves ses violences de Vénétie et de Lombardie, que les gens de mon âge n'ont point oubliées après les avoir vues. J'en dirais autant de l'Allemagne si elle venait à Trieste, dont la population est austro-italienne. Ce n'est pas une savante combinaison, faite d'avance par des empereurs ou des ministres, qui résout un problème posé comme le problème oriental. Ces grands personnages faiblissent et meurent : eux morts, l'admiration et la crainte se dissipent. Il y a aussi par le monde des hommes et des peuples qui, en face des ambitions éhontées et du partage des troupeaux humains, lèvent la bannière de la justice, du droit éternel; Créon a prévalu sur Antigone, mais les dieux l'en ont puni. Il y a donc ici un problème plus haut que celui de Philippopolis, de Salonique ou de Trieste; il pourrait se faire qu'en se résolvant, il fît voler en éclats plus d'un trône en Europe.

Il y en a un autre dont je poserai en finissant les données les plus évidentes. Constantinople est surtout grecque; mais c'est la ville centrale du mahométisme; ce n'en est pas la ville sainte, c'est le chef-lieu de son empire, et le sultan qui y règne est le souverain de l'islam, le successeur du prophète et le vicaire de Dieu. Ce pape-empereur commande à 45 millions de sujets; son autorité médiate s'étend sur toute l'Asie, jusqu'aux frontières de la Chine, et sur presque toute l'Afrique. Partout les Européens, dispersés en petits groupes, sont en contact avec des musulmans nombreux et fanatiques. Le jour où le tsar entrera dans Constantinople avec l'aigle et la croix, l'étendard vert et le croissant seront sans doute levés. N'est-il pas probable que le monde musulman tout entier se soulèvera et que toutes les nations chrétiennes seront forcées de se coaliser pour résister à l'effroyable tempête? La question alors se posera autrement que dans le cabinet de Varzin : « Qui sera généralissime des Grecs contre les Perses? » L'Europe aux abois ne répondra-t-elle pas : « Philippe! » Mais alors ne sera-t-elle pas à fois républicaine et cosaque?

ÉMILE BURNOUF.

LE

LANGAGE DES ÉMOTIONS

I. Warner, *Physical Expression*, 1886. — II. Angelo Mosso. *La Paura*, 1885. — III. Mantegazza, *la Physionomie et les Sentimens*, 1885.— IV. Ch. Darwin. *L'Expression des émotions*, 1872.

Diderot a dit : « Tout geste est une métaphore. » Il caractérisait ainsi avec exactitude cette traduction des sentimens en mouvemens analogues qu'on appelle leur expression. Mais, si le langage naturel de la physionomie et des gestes est métaphorique, il ne faut pas croire pour cela qu'il se compose de symboles et d'images plus ou moins arbitraires, comme les figures de discours ou les signes conventionnels du langage humain. Non, c'est en vertu d'un déterminisme absolument nécessaire que tel phénomène intérieur se traduit par telle expression extérieure. Le temps est déjà loin où les psychologues admettaient une « faculté expressive » et une « faculté interprétative. » L'expression n'est plus considérée aujourd'hui comme un signe plus ou moins lointain qui pourrait se détacher du fait exprimé : c'est une partie intégrante de ce fait ou de son histoire, c'est un prolongement fatal des changemens mêmes qui le constituent, comme le roulement du tonnerre est le prolongement du choc entre les nuages orageux. Darwin ayant demandé à un enfant de moins de quatre ans ce qu'il entendait par *être content*, l'enfant répondit : « cela veut dire *rire, babiller et embrasser;* » ce jeune psychologue ne séparait point le sentiment de son expression. Un homme qui sait que sa vie est dans le plus grand danger et veut la sauver sera peut-

être capable de dire, comme fit Louis XVI entouré d'une multitude furieuse : « Ai-je peur? tâtez mon pouls ; » mais alors, remarque Darwin, il y a tension de la volonté contre l'émotion, et ce conflit interne s'exprime encore fidèlement dans le corps même par la tension parallèle des muscles et par la tension corrélative du pouls. « De même, dit encore Darwin, il se peut qu'un homme nourrisse une haine violente contre un autre homme, mais on ne peut dire qu'il est actuellement *en fureur* que si cette haine agit sur son corps. » Les sentimens trop faibles pour produire au dehors une expression visible n'en ont pas moins leur expression à l'intérieur des organes. On peut comparer notre corps à une masse d'eau où les pierres qui tombent produisent toujours des ondulations, capables de s'étendre indéfiniment; si le choc a été trop petit, les ondes visibles du centre, en s'écartant et en s'agrandissant, finissent par devenir invisibles : un spectateur éloigné aperçoit à peine un vague tressaillement ou croit même que rien n'a troublé l'eau tranquille. Nous ne devons donc pas, comme les anciens psychologues, placer dans deux mondes séparés les changemens psychologiques et les mouvemens physiologiques où ils se réalisent, où ils se prolongent, où ils s'expriment. Les artistes, de leur côté, ont besoin de comprendre ce qu'il y a de naturel et de nécessaire dans toutes ces attitudes et tous ces mouvemens, qu'ils ont à saisir et à reproduire. « La science étudie d'abord, disait Léonard de Vinci, puis vient l'art, né de cette science (1). »

Pour rendre compte du déterminisme réciproque qui lie les sentimens intérieurs aux mouvemens extérieurs, on peut employer trois procédés principaux d'explication : par la biologie, par la physiologie, par la psychologie individuelle et sociale. Darwin emprunte surtout ses explications à la biologie, à l'évolution graduelle des organismes luttant pour la vie : en effet, il explique la plupart des mouvemens expressifs par des habitudes primitivement utiles qui, grâce à la sélection naturelle, sont devenues héréditaires et organiques. MM. Mosso et Warner, se plaçant à un autre point de vue, ont montré qu'il y a des limites physiologiques et mécaniques à cette influence de la sélection et du milieu, qu'il y a des nécessités internes indépendantes de l'utilité extérieure, et c'est à la physiologie, selon eux, qu'il appartient de déterminer ces limites. Mais, ajouterons-nous à notre tour, le philosophe ne

(1) Il est curieux de comparer les descriptions vagues et oratoires du peintre aimé de Louis XIV, Lebrun, dans ses *Expressions des passions de l'âme*, avec les descriptions précises et scientifiques de Camper, de Bell, de Darwin, de M. Warner. Ce dernier montre d'ailleurs quelle connaissance approfondie et scientifique des organes avaient déjà les grands artistes de l'antiquité et de la renaissance, comme Léonard lui-même.

doit-il pas maintenir, dans la question des signes, un troisième point de vue plus intérieur encore, proprement psychologique et sociologique? Ne doit-il pas expliquer par les lois mêmes de la conscience, soit individuelle, soit collective, ces faits d'expression qui sont précisément la continuation du mental dans le physique et du physique dans le mental? Toute expression des sentimens a, par définition même, un côté psychologique et, qui plus est, social : il n'y a, en effet, *expression* véritable que s'il y a *interprétation* possible des mouvemens par d'autres êtres formant avec le premier une société. L'expression de la peur, traduction du mental en mécanique chez un être vivant, aboutit à la retraduction du mécanique en mental par un autre être vivant qui la ressent à son tour : il existe donc ici comme un circuit social. Le langage de la passion est éminemment communicatif et, comme dit M. Mantegazza, « apostolique. » Un geste de l'olympien Goethe suffit un jour à calmer, dans un théâtre, le tumulte de la foule. Allons plus loin. Chaque organisme vivant est lui-même une société d'organismes plus élémentaires. Il y a donc lieu de se demander si le fait de *communication sociale* ne commence pas dans l'organisme même avant de s'étendre à des organismes analogues ; s'il n'y a pas déjà une solidarité à la fois mécanique et mentale entre les parties associées d'un même organisme, — cerveau, cœur, muscles du visage, — avant que la passion ait rayonné d'un organisme à l'autre. Toutes les parties d'un violon ne doivent-elles pas d'abord vibrer ensemble sous l'archet avant de communiquer des vibrations similaires aux autres violons immobiles, mais accordés sur le même ton ?

Selon nous, c'est en effet cette loi psychologique et « sociologique » de solidarité ou de sympathie qui régit et explique tous les faits d'expression. Il ne nous semble pas qu'elle ait été assez mise en lumière, et nous nous proposons d'y insister. Mais examinons auparavant jusqu'où s'étendent les explications ordinaires, empruntées aux deux domaines de la biologie et de la physiologie.

I.

Le principe biologique qui, selon Darwin, explique l'expression des émotions, c'est l'hérédité des habitudes. D'abord utiles pour l'entretien ou la défense de la vie, certains mouvemens se sont conservés alors même qu'ils n'avaient plus d'utilité immédiate. Laura Bridgman, quoique aveugle, sourde et muette, presque privée du goût et de l'odorat, fait des gestes instinctifs, penche la tête pour affirmer, la secoue latéralement pour nier; elle hausse les épaules, etc. La plupart de nos gestes sont ainsi des

habitudes héréditaires. Les signes de l'affirmation et de la négation, en particulier, semblent venir de ce que l'enfant, pour rejeter la nourriture dont il ne veut pas, par exemple pour refuser le sein de sa mère, secoue latéralement la tête ; au contraire, pour prendre le sein de sa mère ou la nourriture qu'on lui offre, il penche la tête en avant. Ces mêmes gestes, étendus à toute négation et à toute affirmation, sont devenus héréditaires et instinctifs chez un grand nombre de races. L'acte de serrer les poings et de montrer les dents a été primitivement volontaire au moment de combattre l'ennemi ou pour le défier ; puis cet acte s'est associé peu à peu au sentiment de la colère et est devenu machinal ; enfin il s'est transmis par hérédité, et aujourd'hui encore nous serrons les poings dans la colère, même si l'ennemi est absent. Un des exemples les plus frappans de l'hérédité est l'action de découvrir la canine d'un seul côté de la bouche, comme font les chiens qui découvrent la canine voisine de leur ennemi. Chez l'homme, ce mouvement, joint à l'inclinaison de la tête en arrière, marque le ricanement de défi ou de souverain mépris, quoique nous n'ayons plus l'intention d'attaquer l'ennemi à coups de dents.

Quelque étendus que soient réellement les effets de l'hérédité, on peut reprocher à Darwin d'avoir fait la part trop grande aux causes extérieures, à la sélection et au milieu. C'est dans les tissus mêmes de l'organisme, dans les intimes propriétés de la substance vivante, qu'on doit avant tout chercher les raisons mécaniques et physiologiques des phénomènes d'expression. Par exemple, les disciples de Darwin ont représenté la contraction des sourcils comme un mouvement que les animaux trouvèrent originairement avantageux dans le combat et qui fut pour cela préservé par la sélection naturelle. Mais, demande avec raison M. Mosso, si un avantage aussi léger que la contraction des sourcils a pu produire par sélection un appareil musculaire aussi compliqué, comment expliquer que cette même sélection naturelle n'ait point trouvé un remède au désavantage bien plus sérieux que produit, dans la crainte, la dilatation de la pupille avec obscurcissement de la vue (1)? La vraie explication de ces faits, selon M. Mosso, est toute physiologique. Dans l'organisme, il y a une hiérarchie de parties et de fonctions ; parmi les diverses parties, le système nerveux est prépondérant : la circulation doit

(1) La paralysie produite par la peur, ou la *cataplexie*, n'est pas non plus un phénomène « utile ». Quand on pousse un long cri dans l'oreille d'une poule, elle tombe comme morte, et si on place son cou sous son aile, elle demeure longtemps immobile. Le regard du serpent fascine l'oiseau, et cette fascination est nuisible : « Il y a aussi, dit M. Mosso, des serpens qui demeurent raidis par la peur quand on leur comprime la tête, comme on raconte que fit Moïse devant Pharaon. » Kircher et Royer ont fait de nombreuses expériences analogues.

donc être réglée de manière à fournir aux centres nerveux, lorsque leur substance s'use et se dépense pour une cause quelconque, une quantité suffisante de sang nourricier. C'est cette condition organique qui entraîne avec elle des désavantages accidentels. Ainsi, durant une forte émotion comme la crainte, il y a usure de substance dans le cerveau : selon les lois physiologiques, le sang se trouve alors appelé de la périphérie au cerveau ; les vaisseaux de l'œil et en particulier de l'iris se contractent, la pupille se dilate, et enfin, par une conséquence nécessaire, la clarté de la vision est notablement empêchée. Quant au mouvement de contraction des sourcils, il est lié physiologiquement aux « mouvemens de l'attention » requis pour apercevoir un objet le plus distinctement possible. Ces mouvemens se sont associés ensuite avec ceux de l'*effort* en général, et, de là, avec les émotions où la peine entre comme élément. Voilà pourquoi nous contractons les sourcils dans la lutte et dans la douleur. On voit la nécessité, pour expliquer le langage des sentimens, de subordonner le point de vue biologique de l'évolution aux lois de la physiologie. Passons donc à ce second ordre d'explications, pour en marquer l'étendue et les limites.

II.

Au point de vue physiologique, la loi qui unit l'émotion à ses signes extérieurs est la même qui régit toutes les manifestations de la vie et même de la force : c'est l'équivalence des mouvemens. A un moment donné, la quantité de force nerveuse qui correspond à l'état de conscience appelé sensation doit nécessairement se dépenser de quelque manière et engendrer quelque part une manifestation équivalente de force. La force dépensée, à son tour, peut suivre trois voies différentes. Tantôt l'excitation nerveuse se transforme simplement en mouvemens cérébraux, corrélatifs d'une agitation de l'esprit ; c'est ce qui a lieu, par exemple, quand un enfant écoute un récit qui l'intéresse et l'émeut. Tantôt l'excitation nerveuse se transforme en mouvemens des viscères et suit les nerfs ganglionnaires ; par exemple, des pensées agréables aident la digestion ; la peur peut frapper d'inertie les nerfs de l'intestin, particulièrement les vaso-moteurs, et amener une affluence de produits liquides dans le tube intestinal ; le cœur bat plus vite dans l'émotion ou parfois s'arrête, et cette influence a lieu par l'intermédiaire des nerfs pneumo-gastriques. Tantôt enfin l'excitation nerveuse, suivant les nerfs moteurs, se transforme en mouvemens des muscles, qui deviennent alors les signes les plus extérieurs et les plus visibles de l'émotion : une brûlure au doigt contracte

les traits du visage ; une vive joie ou une vive inquiétude nous fait nous agiter, parler, aller et venir. En un mot, la décharge nerveuse suit ou les nerfs cérébraux, ou les nerfs ganglionnaires, ou les nerfs moteurs, ou les trois canaux à la fois dans des proportions diverses. Ordinairement, chacun de ces canaux s'alimente aux dépens des autres. Quand la colère est concentrée, l'agitation cérébrale augmente de violence dans la mesure où l'agitation des muscles diminue ; quand nous dépensons notre excès d'agitation en mouvemens extérieurs, en gestes, en allées et venues, en larmes et plaintes, l'agitation cérébrale se trouve par cela même diminuée. Ces phénomènes de diversion ne sont que des cas particuliers de la conservation de la force et de la propagation du mouvement (1).

Quelquefois cette propagation aboutit à une véritable métamorphose : on voit alors se manifester une loi étudiée par Wundt, placée même par lui au premier rang, mais qui n'est, à notre avis, qu'une conséquence particulière de la loi d'équivalence. Les émotions très violentes, par la réaction qu'elles produisent sur les parties centrales de l'innervation, entraînent une *paralysie* subite de nombreux groupes musculaires ; les faibles ébranlemens de la sensibilité, au contraire, produisent une *surexcitation* qui n'est que plus tard remplacée par l'épuisement. C'est ce que Wundt appelle la loi de la *métamorphose de l'action nerveuse*. Il en résulte des effets de balancement et de compensation qui, selon nous, ne sont toujours qu'une application de la loi d'équivalence entre les mouvemens. Prenons pour exemple la rougeur du visage. Darwin, on le sait, l'explique par l'attention qu'on porte sur son visage lorsqu'on a l'idée qu'un autre vous regarde : c'est cette attention qui appellerait le sang sur le visage même. L'explication est peu plausible, d'autant que les oreilles des lapins, qui n'en pensent pas si long, rougissent elles-mêmes sous l'influence de l'émotion. Il est bien plus raisonnable d'admettre, avec Wundt, que toute émotion excitant vivement le cœur produit dans les vaisseaux de la tête une réaction due à l'accélération des battemens cardiaques. La rougeur est causée par un relâchement momentané de l'innervation vaso-motrice, *phénomène compensateur* qui accompagne l'émotion cardiaque. Il y a là une série de métamorphoses nécessaires.

Les explications physiologiques de M. Mosso rentrent le plus souvent dans la loi de Wundt et, à plus forte raison, dans la loi plus générale de l'équivalence des forces. C'est surtout le système musculaire et la circulation du sang que M. Mosso a étudiés.

(1) Voir M. Spencer, sur *la Physiologie du rire*, Essais, tome I, p. 297 et suiv. de la traduction Burdeau.

Il a montré que la moindre excitation cérébrale fait affluer le sang au cerveau, et que, pendant le travail intellectuel, cet afflux du sang est assez grand pour diminuer le volume du bras plongé dans l'eau. Il a pu observer directement la circulation du sang chez trois sujets dont le crâne avait été partiellement détruit : qu'un étranger entre, qu'un bruit inattendu se produise, le pouls cérébral s'élève immédiatement. Sous l'influence de la peur, le sang reflue aux extrémités, à ce point qu'une bague ne puisse plus alors sortir du doigt. M. Mosso a appliqué ingénieusement la balance même à l'étude de la circulation. Un homme est couché de son long dans une caisse en bois disposée comme une balance et en équilibre sur un couteau d'acier ; des appareils marquent le tracé du pouls pour les pieds et les mains, ainsi que les changemens de volume subis par ces organes. Lorsque la balance et l'homme qu'elle renferme sont tous les deux en équilibre et en repos, on adresse à l'homme la parole : aussitôt, par le seul effet de l'excitation reçue et de l'attention qui y répond, la balance oscille et s'incline vers la tête, devenue plus pesante, tandis que les vaisseaux se contractent dans les extrémités inférieures, devenues plus légères. S'il y a une émotion un peu plus violente, l'inclinaison de la balance du côté de la tête peut persister de cinq à dix minutes. Un littérateur, ami de M. Mosso, étant venu assister à ces expériences, M. Mosso lui demanda d'abord de lire un livre italien, puis de traduire à l'improviste un passage d'Homère : on constata aussitôt d'importantes modifications dans la forme du pouls. En somme, c'est le système réparateur et nutritif qui intervient toutes les fois qu'une dépense d'énergie a lieu dans quelque centre nerveux, et qui s'efforce de compenser ainsi la dépense par l'apport des matériaux contenus dans le sang. De là ces effets de bascule qui se produisent dans toutes les émotions et qui résultent de leur propagation à tous les grands appareils de l'organisme.

M. Warner, lui, a soigneusement étudié les effets produits par les émotions sur la nutrition, ce qu'il appelle les signes *trophiques*. Les maladies qui modifient la nutrition modifient aussi le système nerveux, le rendent plus irritable. L'enfant mal nourri a souvent ce que les médecins appellent la *main nerveuse*, c'est-à-dire agitée de perpétuels tressaillemens ; une nutrition encore plus mauvaise peut aboutir à la *chorée*. Les plantes mêmes nous fournissent des exemples de cette irritabilité excessive due à une nutrition imparfaite. Des sensitives furent semées les unes dans du sable pur, les autres dans de la terre végétale mêlée de sable en diverses proportions. Les premières, qui ne pouvaient se nourrir que par l'air, devinrent languissantes et moururent bientôt : elles avaient une extrême sensibilité au moindre attouchement; un souffle,

le plus léger mouvement du pot où elles avaient grandi, faisait s'abaisser leur feuillage. Celles qui n'avaient qu'un tiers ou deux de terre végétale furent encore irritables, quoique à un degré moindre, et ne purent fleurir. Celles qui avaient de la terre végétale pure finirent par être robustes et presque insensibles : un coup de baguette sur leur feuillage le faisait bien se replier, mais il se redressait presque aussitôt.

Outre l'excitation générale des centres cérébraux, des nerfs ganglionnaires, de la circulation et de la nutrition, l'émotion produit une excitation également générale des nerfs moteurs et des muscles. Selon M. Spencer, cette excitation du système musculaire serait proportionnelle à l'*intensité* du sentiment, quelle qu'en fût d'ailleurs la nature : une forte joie comme une forte douleur met en branle le corps entier. De plus, ajoute M. Spencer, la force de la passion affecte les muscles en raison inverse de leur grosseur et du poids des parties auxquelles ils sont attachés. Chez le chien, chez le chat, la mobilité de la queue la rend capable de fournir, dès l'origine, l'indication du sentiment naissant ; la plus ou moins grande élévation de la queue est un signe de plaisir, les battemens qu'elle exécute de côté sont un signe d'inquiétude. Chez l'homme, les muscles de la face sont relativement petits et très mobiles : c'est pour cette raison que la figure est le meilleur indice du degré d'intensité dans le sentiment. M. Mosso objecte, il est vrai, que nous avons dans l'oreille et ailleurs de très petits muscles qui ne prennent aucune part à l'expression, bien que chez eux la résistance à vaincre soit très faible ; mais cette objection ne nous semble point décisive. Les muscles de l'oreille n'ont point conservé chez l'homme, faute d'usage sans doute, la mobilité qu'ils ont chez les animaux, auxquels ils sont d'une grande utilité. Chez le cheval, le renversement des oreilles est une marque d'irritation : gare aux ruades.

Le vrai défaut de la théorie exposée par M. Spencer, c'est qu'elle est trop purement physiologique : il n'a pas tenu compte des effets différens produits par le caractère agréable ou pénible des émotions. D'après lui, l'énergie du sentiment, quelle qu'en soit la nature, se manifeste toujours par une énergie de mouvement : on danse de joie, dit M. Spencer, comme on piétine de colère ; on ne peut pas plus rester en place dans la détresse morale que dans l'exaltation délicieuse ; il y a des cris d'angoisse comme il y a des cris de volupté ; souvent les bruits que font les enfans au milieu de leurs jeux laissent les parens dans le doute si c'est le chagrin ou le plaisir qui en est la cause. — Soit, mais toutes ces manifestations d'activité ne se ressemblent que pour un spectateur lointain ou superficiel ; il est difficile d'admettre que le plaisir et la douleur, dès le début, se

manifestent l'un comme l'autre par un même accroissement général d'activité. Selon M. Spencer même, la douleur est essentiellement une diminution de l'activité vitale; si donc elle provoque souvent l'action, ce ne peut être que par une réaction ultérieure et non primitive. Nous ne pouvons de même accorder à M. Mosso que la quantité seule, et non la qualité de l'émotion, « pèse sur la balance de l'expression. » Non; il doit y avoir dès le début, au point de vue de la direction générale des mouvemens, une différence de qualité entre le plaisir et la douleur.

Reprenons donc le problème du côté psychologique, et essayons de remonter ainsi jusqu'à l'effet premier de l'émotion agréable ou de l'émotion douloureuse.

III.

Si les physiologistes avaient considéré les émotions dans leurs élémens psychologiques, ils se seraient mieux rendu compte de leurs manifestations; ils n'auraient pas abouti parfois à une confusion inextricable. M. Warner en est un exemple : il exclut systématiquement « toute considération *subjective* et psychologique; » par cela même, il se prive de fil conducteur dans le labyrinthe des mouvemens expressifs. Est-ce que l'expression, encore une fois, ne suppose pas par définition même un rapport avec le mental? Il faut donc partir des phénomènes mentaux élémentaires. Or, dans toute passion, il y a d'abord un élément intellectuel, — perception ou idée, — puis un élément sensible, — plaisir et douleur, — enfin un élément volitif, — désir et aversion. D'ailleurs, il n'y a pas un seul changement mental qui ne soit, à divers degrés, sensation, émotion et volition, pas plus qu'il n'y a de mouvement possible dans l'organisme qui ne soit afférent par son point d'entrée, central par son point d'arrivée et afférent par son point de sortie. Il faut donc, pour rendre compte d'un mouvement expressif, chercher: 1° l'état sensitif et intellectuel qu'il exprime; 2° l'état affectif; 3° l'attitude correspondante de la volonté.

C'est en effet ce que l'expérience confirme. Il y a en premier lieu, dans toute passion, des mouvemens qui expriment l'effet intellectuel produit sur les organes des sens et sur les centres cérébraux de perception ou de représentation. La bouche, organe du goût, le nez, organe de l'odorat, les mains et la surface du corps, organes du toucher, les oreilles, les yeux, prennent toujours une part directe ou indirecte à l'expression de tout sentiment. Le travail intellectuel de perception, ou celui de simple représentation, s'exprime aussi toujours par l'afflux du sang à la tête, par les signes de l'effort d'attention,

qui s'irradie dans les divers organes des sens, modifie la forme des sourcils, des ailes du nez, de la bouche, etc. En second lieu, l'état de la sensibilité a aussi son expression caractéristique de contentement ou de tristesse, qui se mêle à toutes les passions. Enfin, en troisième lieu, la volonté s'exprime toujours par le consentement ou le refus, soit spontané, soit réfléchi, dont les mouvemens musculaires sont les signes ou plutôt l'exécution même.

Maintenant, quel est ici l'élément primitif? Est-ce le mouvement de la pensée qui explique celui de la volonté et de l'appétit? Ou, au contraire, est-ce la volonté qui est le ressort primordial?

Certains psychologues, comme Herbart, ont cherché la première origine des émotions dans le domaine de l'*intelligence* et ont voulu les expliquer par un simple jeu d'idées. Le tort d'Herbart est de n'avoir vu dans la passion que son effet intellectuel. Pour lui, ce n'est pas l'émotion, par exemple la frayeur ou la joie, qui cause le mouvement précipité ou l'arrêt des représentations, c'est, au contraire, le mouvement des représentations, — perception de l'objet terrible, représentation soudaine des conséquences, idée de la défense immédiate, etc., — qui cause l'émotion. Herbart confond l'effet avec la cause.

M. Wundt, lui, voit mieux la force de la volonté sous celle des idées, mais il place cette force uniquement dans l'attention, dans ce qu'il appelle l'*aperception*, c'est-à-dire la saisie des objets par l'intelligence. L'émotion n'est plus alors, selon lui, en son origine, que l'effet produit par le sentiment sur l'attention (1). Aussi M. Wundt aboutit à faire de la surprise, comme Bain et Descartes, l'émotion fondamentale. « On peut, dit-il, regarder comme la forme la plus simple de l'émotion l'état qui se manifeste au dedans de nous à la perception d'une chose *inattendue*. » L'effet de la surprise, ajoute-t-il, est analogue à celui de l'effroi, et fait qu'on tressaille visiblement. M. Wundt en conclut que l'émotion élémentaire est la surprise, « qui se comporte, à l'égard des mouvemens de l'âme plus complexes, à peu près comme le sentiment esthétique éveillé par une forme géométrique simple vis-à-vis de l'effet produit par une œuvre d'art. » M. Wundt aurait pu ajouter, dans le même sens, que la surprise est l'analogue intellectuel du *choc* mécanique avec ses effets d'élasticité bien connus.

Quelque part de vérité que renferme cette analyse psychologique, elle ne nous paraît point encore aboutir aux élémens véritables et primordiaux de l'émotion. M. Wundt ne s'est pas demandé si, au lieu de ramener l'effroi à une sorte de surprise, on ne pour-

(1) « L'aperception, dit-il, est la source psychologique des émotions ou mouvemens de l'âme. » *Psychologie physiologique*, traduction française, II, 335.

rait pas ramener la surprise à une sorte d'effroi. En fait, chez les animaux inférieurs, l'étonnement n'est guère que de l'effroi, c'est-à-dire de l'*aversion*. L'être vivant ne vit pas d'abord pour penser : encore faut-il auparavant qu'il vive, *primo vivere*. Or des êtres qui n'auraient pas éprouvé des effets d'aversion ou d'inclination en présence des choses « inattendues » n'auraient pu vivre : il faut avant tout que leur volonté réagisse à l'égard des objets, soit pour s'en approcher, soit pour s'en écarter. Il s'ensuit que la réaction de l'appétit est la cause, non l'effet, de la réaction intellectuelle appelée attention. Nous dirons dès lors, contrairement à Wundt, que la surprise est de l'effroi diminué, émoussé, contre-balancé, réduit à la sphère intellectuelle, de manière à paraître voisin de l'indifférence sensible ; mais, au fond, la surprise est encore un mouvement du désir et non de la pure pensée. A l'égard de l'*inconnu*, la volonté prend d'abord une attitude défensive et négative, commandée par les nécessités mêmes de la vie et de la lutte pour l'existence ; puis, selon les cas, elle continue de refuser ou, au contraire, elle accepte. Toute nouveauté brusque et non encore approfondie est tenue jusqu'à nouvel ordre pour un danger ; les animaux n'ont commencé par être ni des contemplateurs curieux de choses nouvelles, ni des novateurs, mais des conservateurs toujours tremblans devant l'inconnu. Nous ne pouvons donc considérer l'étonnement, avec Descartes, Bain et Wundt, comme l'émotion vraiment primitive. Descartes a beau dire : « L'étonnement est antérieur à toutes les autres passions, puisqu'il peut se produire avant que nous sachions aucunement si tel objet nous est convenable ou ne l'est pas : » Descartes raisonne d'après les résultats présens de notre organisation très développée, devenue de plus en plus intellectuelle ; s'il avait connu la théorie de l'évolution, il eût compris qu'à l'origine l'étonnement dut être un mouvement de *défensive*, avec effort protecteur. Même aujourd'hui, l'étonnement conserve les caractères de l'effort intellectuel, de l'effort musculaire, enfin de l'émotion qui accompagne la crainte.

L'étude des effets physiques va d'ailleurs nous éclairer ici sur la nature des causes. L'étonnement se manifeste par les yeux ouverts, les sourcils élevés, la bouche ouverte, les mains levées. Si les yeux s'ouvrent, c'est qu'ils font effort pour mieux voir l'objet qui étonne ; un degré de plus, et l'ouverture des yeux marquera l'effroi. Si les sourcils s'élèvent, c'est qu'il est difficile de soulever entièrement les paupières sans élever en même temps les sourcils et plisser le front. Si la bouche est ouverte, c'est, en premier lieu, parce que le relâchement des muscles, dont a fui une partie de l'innervation nerveuse employée au cerveau, fait tomber la mâchoire par son propre poids ; en second lieu, la bouche ouverte permet une inspiration profonde, nécessaire toutes les fois que nous avons quelque

effort énergique à accomplir; enfin, elle rend plus facile l'inspiration même qu'activent les battemens du cœur sous l'influence de l'étonnement comme de la crainte. Le singe, qui respire plus aisément que nous par les narines, n'entr'ouvre pas la bouche sous l'influence de l'étonnement, mais les autres signes subsistent. Quant au geste d'élever et d'étendre les mains en se renversant en arrière, Darwin en cherche l'explication dans son « principe d'antithèse, » selon lequel une passion provoque, par contraste, les mouvemens opposés à ceux de la passion contraire; mais il nous semble que l'explication la plus simple est d'admettre que ce geste a pour but de se mettre en garde contre l'objet étonnant comme contre l'objet effrayant. Dans la *Cène* de Léonard de Vinci, l'étonnement est peint d'une manière admirable sur le visage des disciples, avec les nuances les plus diverses selon les caractères, au moment où ils entendent cette parole de Jésus : « L'un de vous me trahira; » et toutes ces nuances sont en même temps celles de l'aversion et de la crainte.

De là on peut conclure que l'effet immédiat et premier des sentimens doit être cherché dans le domaine de l'activité et de la volonté : c'est tout d'abord le cours de l'impulsion volontaire et de l'appétit qui est modifié; les perturbations ultérieures dans le cours des sentimens, des idées, des mouvemens organiques, sont dérivées : elles sont le retentissement du trouble primitif en des sphères concentriques de plus en plus larges. Le *non* et le *oui* de l'intelligence, comme la fuite ou l'approche du corps, ne sont que des résultats du non et du oui de la volonté. N'avons-nous pas vu que le signe même de dénégation et le signe d'affirmation sont des mouvemens de la tête pour s'écarter de l'objet nuisible, ou pour s'approcher de l'objet nutritif? Les émotions, en dernière analyse, sont des mouvemens instinctifs de la volonté réagissant sous l'influence du plaisir ou de la douleur : ces mouvemens modifient, d'une part, le cours des idées, et se communiquent, d'autre part, aux organes où ils s'expriment.

IV.

D'après ce qui précède, c'est dans l'effet des émotions non sur l'intelligence, mais sur l'activité primordiale et sur l'appétit, qu'il faut chercher la vraie origine des divers mouvemens expressifs. Or, nous savons que le plaisir est essentiellement une augmentation de l'activité vitale, tandis que la douleur en est une diminution : c'est donc là le principe dont il faut partir pour rechercher par quels mouvemens se traduiront plaisirs et douleurs.

Les animaux les plus rudimentaires, voisins de la vie purement végétative, dépourvus de système nerveux et musculaire, n'avaient probablement pas la faculté de se mouvoir d'un point à l'autre dans leur lieu d'habitation; mais il devait cependant exister, jusque chez ces espèces primitives, certaines tendances à une surexcitation ou à un affaissement de l'activité *générale*, selon l'approche ou le départ des objets avantageux ou nuisibles. Ces tendances ont dû être triées et grossies par la sélection naturelle, à cause de leurs avantages. On peut ajouter, avec M. Schneider, que l'accroissement de l'activité générale, même en l'absence de système musculaire, se manifeste toujours comme *expansion*, et la décroissance d'activité comme *contraction*. L'expansion et la contraction sont l'origine de tous les autres mouvemens vitaux, et par cela même de tous les *signes* : c'est le germe de toute mimique.

Maintenant, considérons quels états de sensibilité devaient correspondre, chez les animaux rudimentaires, aux divers modes d'*activité générale*, accompagnés de mouvemens généraux d'expansion et de contraction. Nous aurons alors les deux situations suivantes : 1° approche d'un objet avantageux, accroissement d'activité au-delà de l'état normal, *plaisir* et mouvement d'expansion générale qui en devient le signe ; 2° approche de l'objet nuisible, descente de l'activité au-dessous de la normale, *douleur* et mouvement de contraction générale qui en devient le signe. Faites un pas de plus dans l'évolution : le mouvement intérieur de contraction, en se perfectionnant par la sélection naturelle, aura amené l'être vivant à un mouvement massif de transport dans l'espace, qui *l'écartera de l'objet* : c'est le mouvement d'*aversion* et de fuite. Le mouvement d'expansion, au contraire, aura amené l'être vivant à un transport de tout son corps vers l'objet agréable : c'est le mouvement de *propension* et de poursuite. Ce sont là deux nouveaux signes dans le langage naturel. Ajoutez enfin l'*idée* de l'objet qui cause la peine ou le plaisir, vous aurez la répulsion consciente et le désir.

Telles sont les émotions primitives, avec le mouvement général du corps qui les exprime au premier moment. Nous pouvons dire alors, contre M. Spencer, que, si l'intensité d'un sentiment agréable s'exprime par une exaltation et expansion d'activité motrice, l'intensité d'un sentiment pénible s'exprime tout d'abord par une contraction et diminution d'activité motrice. Dans la joie, les divers organes ne font que reproduire et aider, pour leur part, le mouvement général d'expansion : les traits *se dilatent*, les sourcils *se relèvent*, la bouche *s'ouvre*, la physionomie tout entière est *ouverte*, la voix *s'accroît* et *s'enfle*, les gestes *s'épandent* en quelque sorte par des mouvemens plus amples et plus nombreux. On dit de même, et avec raison, que le cœur et les poumons se dilatent, que leur jeu est rendu

plus facile ; les fonctions cérébrales s'accomplissent avec plus de rapidité et d'aisance : l'intelligence est plus animée, la sensibilité plus expansive, la volonté plus bienveillante. En un mot, l'expression de la joie est une expression générale de *liberté* et, par cela même, de *libéralité*. La joie, d'ailleurs, n'est pas toujours pure. Si elle est trop violente ou trop inattendue, elle se trouve en opposition trop forte avec le cours antérieur des sentimens et des mouvemens ; elle produit donc un choc trop violent qui peut avoir son côté pénible : « La joie fait mal, la joie fait peur. » Mais ce sont là des effets dérivés du manque d'adaptation préalable et de la *résistance* que rencontre alors l'émotion de la joie ; cette résistance est une *peine*, qui s'oppose tout d'abord au *plaisir* et lui dispute l'entrée de la conscience.

Maintenant, passons à l'expression *immédiate* de la peine. Au premier moment, l'affaissement d'activité s'exprime par un affaissement général de force motrice. « Les lèvres sont relâchées, dit Charles Bell ; la mâchoire inférieure s'abaisse, la paupière supérieure tombe et recouvre à moitié la pupille de l'œil ; les sourcils s'inclinent comme le fait la bouche. » Il est vrai qu'en même temps d'autres muscles se tendent et entrent en jeu, par exemple le sourcilier, l'orbiculaire, les lèvres, surtout le canin abaisseur de l'angle de la bouche, que Bell appelait même « le muscle de la peine. » Mais M. Bain montre fort bien que les muscles qui se contractent alors ont précisément pour objet de permettre le relâchement des autres muscles : « Avec une petite force on en relâche une plus grande. » La dépense a ici pour objet une épargne, et c'est, à notre avis, parce que le premier mouvement en face de la douleur, étant un mouvement de conservation et de concentration sur soi, est aussi une tendance à épargner la force qu'on sent diminuer : on se *retire* de la douleur, on tâche de se ressaisir.

Le premier stade de la douleur ne dure pas longtemps, la réaction commence aussitôt. Si la volonté peut consentir au plaisir, elle ne peut consentir à la peine : elle se défend, elle lutte. Après le premier coup de la douleur qui abat, du moins quand elle est massive, on voit donc se produire les signes de l'*effort*. Souvent cet effort est spasmodique, il s'exerce irrégulièrement dans tous les sens, il est une prodigalité de la force, qui ne peut manquer d'amener bientôt la prostration. Pendant l'effort se produit ce phénomène expressif de la contraction des sourcils qui a donné lieu à mainte discussion. M. Spencer, nous l'avons vu, l'explique par un reste des habitudes de combat ; M. Mosso, lui, dit que ce mouvement fut, à l'origine, un mouvement d'attention, qu'il s'est associé ensuite avec le sentiment d'effort et avec les émotions où la *peine* entre comme élément ; ces deux explications, selon nous,

n'ont rien de contradictoire : toute peine est un combat, sinon avec d'autres hommes, du moins avec des ennemis intérieurs : on comprend donc que toutes les manifestations de la lutte, et aussi du *travail*, accompagnent la *peine*.

La dernière période de la douleur est toujours l'épuisement, la prostration, la perte de la tonicité, le relâchement des traits, l'extinction du regard ; on voit bien alors que les centres nerveux « sont en pleine banqueroute. » Quant aux larmes, elles semblent rentrer dans la loi générale. Selon Darwin, les pleurs « sont des vestiges rudimentaires de ces accès de cris si fréquens et si prolongés dans l'enfance, qui congestionnent les yeux et les glandes lacrymales (1). » Wundt objecte à Darwin que les jeunes enfans poussent des cris violens sans verser une larme. Selon lui, les larmes sont une sécrétion destinée à protéger l'œil contre les insultes mécaniques, parce qu'elles débarrassent l'œil des corps irritans; les impressions pénibles de la vue, puis les impressions générales de tristesse, même morale, se sont liées peu à peu à la sécrétion des larmes. On voit la difficulté qu'offrent toutes ces questions dans le détail physiolo-

(1) Les pleurs sont rares chez les animaux; cependant ils s'y produisent parfois. L'éléphant indien pleure assez souvent après avoir été capturé. Il reste « immobile, accroupi sur le sol, sans manifester sa souffrance intérieure autrement que par des larmes qui baignent ses yeux et roulent incessamment. » Dans les premières semaines, les enfans ne répandent pas de larmes: les glandes lacrymales ont besoin d'une certaine habitude acquise pour entrer en action. L'habitude peut rendre les larmes de plus en plus faciles, et même volontaires. Un missionnaire de la Nouvelle-Zélande affirme que les femmes peuvent y répandre à volonté des larmes abondantes. « Elles se réunissent pour gémir sur leurs morts et se font une gloire de pleurer à l'envi. »

Les pleurs, selon Darwin, « semblent venir d'une succession de phénomènes analogue à la suivante. L'enfant, réclamant sa nourriture ou éprouvant une souffrance quelconque, a d'abord poussé des cris aigus, comme les petits de la plupart des animaux, en partie pour appeler ses parens à son aide, en partie parce que ces cris constituent eux-mêmes un soulagement. Des cris prolongés ont amené inévitablement l'engorgement des vaisseaux sanguins de l'œil, engorgement qui a dû provoquer, d'abord d'une manière consciente et ensuite par le simple effet de l'habitude, la contraction des muscles qui entourent les yeux pour protéger ces organes. En même temps, la pression spasmodique exercée sur la surface des yeux, aussi bien que la distension des vaisseaux intra-oculaires, a dû, sans éveiller pour cela aucune sensation consciente, mais par un simple effet d'action réflexe, impressionner les glandes lacrymales. » Enfin, grâce au passage facile de la force nerveuse par les voies qu'elle a habituellement parcourues, « il est arrivé que la souffrance provoque aisément les sécrétions des larmes, sans que celles-ci s'accompagnent nécessairement d'aucune autre manifestation. » Darwin explique par les mêmes principes l'obliquité des sourcils et l'abaissement des coins des lèvres, qui accompagnent la douleur ou le chagrin. L'enfant qui pleure, tout en poussant des cris, contracte ses muscles orbiculaires, sourciliers et pyramidaux, afin de protéger ses yeux dans l'engorgement des vaisseaux sanguins, comme nous les contractons devant une vive lumière. De même, il donne à sa bouche en criant une forme quadrangulaire. Par l'habitude et l'hérédité, ces mouvemens sont devenus instinctifs.

gique; mais, ce qui intéresse le psychologue, c'est ce grand principe que la joie est une expansion libre, la peine une lutte qui s'accompagne partout des signes de l'effort, y compris les larmes, par lesquelles les yeux font effort pour se délivrer de ce qui les irrite.

La souffrance et la joie s'accompagnent toujours d'aversion et de désir. Le mouvement de concentration sur soi et de défensive, commun à tous les sentimens personnels ou égoïstes, donne à leur expression, comme M. Mantegazza l'a justement remarqué, un caractère essentiellement *concentrique*, centripète, tandis que l'expression des affections bienveillantes est centrifuge et « excentrique. » La peur offre le type de cette physionomie concentrique propre aux affections qui ont pour centre le moi. La peau d'où le sang se retire devient pâle, froide, puis humide de sueur; le cœur, après avoir palpité fortement et irrégulièrement, se ralentit, la respiration est pénible et la poitrine est comme resserrée. Le poil se hérisse comme sous l'influence du froid (1). En même temps se dessine l'effort de la réaction défensive : le corps entier se détourne, les bras sont projetés en avant comme pour repousser l'objet effrayant. Si la crainte va jusqu'à l'horreur, son caractère d'énergie et d'effort s'accuse. « L'horreur, dit Charles Bell, est un sentiment très énergique : le corps est dans un état de tension extrême, que la crainte ne réussit pas à affaisser (2). » De là la contraction violente des sourcils et celle du muscle peaussier du cou. En même temps, la crainte ouvre la bouche et relève les sourcils. Les photographies du docteur Duchenne montrent un vieillard dont les muscles galvanisés donnent au visage l'expression de la terreur et de l'horreur extrême, accompagnée de grande souffrance; Darwin ayant montré cette photographie à vingt-trois personnes, presque toutes reconnurent immédiatement l'expression d'horreur; quelques-unes y crurent voir une fureur extrême, à cause de l'expression d'effort et de lutte violente qui est commune aux

(1) Pourquoi, dans la terreur, les poils ou plumes des animaux se hérissent-ils ainsi? « Ce phénomène, prétend Darwin, concourt, avec certains mouvemens volontaires, à leur donner un aspect formidable pour leurs ennemis. Quoique le corps de l'homme soit presque entièrement glabre, les petits muscles lisses qui redressent les poils subsistent encore chez lui. Ces muscles se contractent encore sous l'influence des mêmes émotions (terreur extrême) qui font hérisser les poils des animaux placés aux derniers échelons de l'ordre auquel l'homme appartient. » *Expression des émotions*, p. 335. L'explication de Darwin est quelque peu hasardée; peut-être le hérissement des poils ne fut-il pas primitivement défensif, mais seulement produit par les effets réflexes liés au mouvement général de concentration. C'est aussi l'opinion de M. Mosso. Toutes les fois, dit-il, qu'a lieu une contraction des vaisseaux sanguins, quelle qu'en soit la cause, il se produit une contraction des muscles de la peau et les poils se dressent (p. 220).

(2) *Anatomy of expression*, 169.

deux sentimens. « Représentez l'horreur sur le visage, dit M. Mantegazza, et ajoutez-y des poings fermés : vous aurez l'image de la haine. » C'est que la haine est l'horreur tendant à détruire son objet.

Si les sentimens qui dérivent de l'aversion sont concentriques, les sentimens qui dérivent du désir sont expansifs : leur mimique exprime par le corps, les bras, la tête, les lèvres, les yeux, une tendance au développement et au contact, qui varie d'aspect selon la nature des objets et du contact possible.

Avec la joie et la souffrance, l'aversion et le désir, on a les quatre passions fondamentales dont le mélange suffit à rendre compte de toutes les autres, et dont l'expression engendre également les mimiques les plus complexes. Les physiologistes n'ont pas assez tenu compte des simplifications qui pouvaient être ainsi opérées par la psychologie. Tout se ramène, en définitive, à un mouvement général de la *volonté* vers les objets ou à l'opposé des objets, et c'est le mouvement corrélatif d'expansion ou de contraction organique qui est le vrai générateur du langage des émotions.

IV.

Passons maintenant aux considérations, d'ordinaire négligées, qu'on peut emprunter à la sociologie. Quand s'est produite dans le cerveau la série d'ébranlemens qui a pour origine l'appétit ou, comme dit Schopenhauer, le « vouloir-vivre, » il est impossible que le mouvement ne se propage pas ensuite à tous les organes. Il y a là, d'abord, une contagion mécanique, mais il y a aussi, selon nous, une contagion psychologique et, conséquemment, un phénomène social. L'organisme, en effet, est un composé d'organismes élémentaires, une société de cellules vivantes unies entre elles par des liens plus ou moins étroits. Les cellules cérébrales étant, en définitive, analogues à toutes les autres cellules, il est peu probable qu'elles n'aient pas aussi leur côté mental, c'est-à-dire ne soient pas le siège de sensations rudimentaires, d'émotions vagues et d'appétitions aveugles. Dans le myriapode, c'est la tête ou segment terminal qui dirige, voit, flaire, mais tous les autres segmens accomplissent aussi leurs fonctions propres et ont leur vie propre au milieu de la vie collective : si on coupe l'animal en plusieurs parties, ces diverses parties continuent de se mouvoir et de réagir sous les excitations extérieures ; il est donc improbable que la tête soit seule à posséder sensibilité et appétit. Quand une blessure est faite à l'animal, elle est ressentie à des degrés divers par tous les segmens dont il se compose, et la réaction se propage aussi de segmens en

segmens. Chez les animaux supérieurs, sortes d'états très centralisés, la concentration de la conscience dans la tête ne fait qu'obscurcir le rudiment de sensibilité qui doit subsister encore dans les autres parties. Le soleil empêche de discerner les rayons des étoiles, mais ne les empêche ni d'exister ni de produire leur effet propre dans la lumière du jour; cet effet, toujours le même, devient manifeste dans la nuit. Si nous pouvions voir ce qui se passe dans l'organisme quand s'éteint la lumière cérébrale, nous y retrouverions sans doute des foyers inférieurs de sensibilité qui jettent encore leur lueur dans ces ténèbres.

Pour ces raisons, nous admettons dans le corps vivant une solidarité des parties qui, mécanique par le dehors, est mentale et sociale par le dedans. Dès lors, il ne peut y avoir *irritation* d'une partie sans que cette irritation se propage par contagion à toutes les autres : c'est le germe de la sensation diffuse, répandue dans le corps entier. De plus, cette irritation étant toujours favorable ou défavorable à la vie du tout et des parties, elle doit être sentie comme peine ou plaisir rudimentaire : c'est le germe de l'émotion diffuse. Enfin, toutes les parties ayant le pouvoir de réagir et une tendance à leur propre conservation, l'irritation entraîne toujours une réaction motrice du corps entier : c'est le germe de l'appétit diffus, du vouloir-vivre, inhérent au tout. La solidarité, dans l'association des cellules vivantes, prend donc la triple forme d'une solidarité *d'excitation*, d'*émotion* et de *réaction*. On peut résumer cette communication mutuelle des organes dans cette formule : *sympathie et synergie*. Vous croyez faire une metaphore en disant : « Je souffre dans toutes les parties de mon être, » et vous n'exprimez que l'exacte vérité : quand une partie de l'organisme sent la souffrance, toutes les autres la sentent par contre-coup, chacune selon son importance et son degré d'organisation. Le cri d'alarme qui sort de votre bouche est la traduction pour l'oreille de l'alarme qui s'est produite non-seulement dans votre cerveau, mais jusque dans les moindres particules de votre organisme : c'est le cri d'un peuple entier qui se sent menacé dans sa vie. Quand votre voix est tremblante d'émotion, votre corps tout entier tremble en ses moindres cellules, comme le vent qui passe sur la forêt fait frissonner toutes les feuilles des arbres. Dans une foule compacte rassemblée au même lieu, les impressions se propagent avec une rapidité extrême et, en se communiquant, s'amplifient ; chacun reçoit de tous et tous reçoivent de chacun cette sorte d'électricité par influence à laquelle on a justement comparé l'émotion : de là les passions soudaines et les soudains emportemens des foules. Le même fait se passe dans votre organisme : la crainte, par exemple, s'y communique de proche en proche, par un tressaillement qui, parti du cerveau, agite bientôt

la masse entière et lui imprime un mouvement général de concentration : la terreur est la panique interne des cellules vivantes. Dans la colère, le mouvement en avant se propage d'une extrémité à l'autre : tout se dresse, tout s'emporte, tout menace : la fureur est la déclaration de guerre et le premier mouvement de l'armée des cellules. La solidarité sociale des élémens dont nous sommes composés n'est pas seulement sympathique, elle est défensive et active. L'expression est donc un phénomène social de sympathie et de synergie qui est d'abord intérieur à l'organisme avant de s'étendre aux organismes voisins.

Ainsi s'explique, selon nous, l'association des sensations semblables entre elles, et celle des sensations avec les sentimens semblables. Wundt a insisté sur ces deux lois psychologiques, en se bornant trop peut-être à les constater. En vertu de la première loi, les sensations analogues s'associent : les sons graves ont une parenté avec les couleurs sombres ; les sons élevés avec les couleurs claires et avec le blanc. Le son aigu de la trompette, le jaune et le rouge éclatant se correspondent. On dit avec raison qu'il y a des *couleurs criardes*; on dit aussi qu'il y a des couleurs *froides* et des couleurs *chaudes*. Entre le timbre de la flûte et le bleu des nuits tièdes d'été, il y a autre chose qu'une affinité de hasard. Helmholtz a montré que les sons de la flûte se rapprochent des sons simples, privés de ces harmoniques qui viennent se superposer en si grand nombre aux notes fondamentales du violon. Le son de la flûte a donc la pureté du ton simple, tandis que le son du violon est d'une extrême complexité. Dès lors, il n'est pas étonnant que le violon rappelle une voix humaine et exprime des émotions très complexes, tandis que la flûte rappellera plutôt les voix, les sentimens purs et simples de la nature, aux heures de calme. Les anciens estimèrent la flûte un instrument incomparable, parce qu'ils aimaient surtout le beau simple ; les modernes préfèrent le violon avec ses accens humains et tragiques. En tout cas, jamais il ne viendra à la pensée d'un Mozart de symboliser le calme des nuits bleues autrement que par le son de la flûte, ou d'un Weber, de rappeler les résonances lointaines de la forêt autrement que par le son du cor.

La raison de ces affinités qui existent entre les sensations diverses, c'est qu'elles viennent se ramener à une fondamentale unité : elles sont toutes, au fond, des excitations et des réactions sympathiques du même appétit primordial. Les sens supérieurs sont trop raffinés pour laisser apercevoir, sous leurs arabesques infinies, la simplicité du dessin primitif, mais les sensations inférieures ne sont autre chose que plaisir ou peine, vie facile ou vie difficile, mouvement aisé ou effort, volonté libre ou volonté contrainte.

La même unité foncière explique, selon nous, l'autre grande loi psy-

chologique d'association, qui lie les sensations aux sentimens analogues. Cette loi joue dans l'expression un rôle capital. Wundt a montré avec raison ce qu'il y a d'exact dans les images de la langue vulgaire : une *dure* nécessité, une *douce* tendresse, des peines *amères*, de *noirs* soucis, une *sombre* destinée (1). Ces images, loin d'être complètement artificielles, ont leur naturelle origine dans la constitution de notre sensibilité et dans le rapport des organes sensibles aux muscles moteurs. Nos organes sensibles sont pourvus de muscles qui ont le double but de les disposer à mieux recevoir les excitations favorables et d'écarter les agens nuisibles. La bouche prend une forme et une expression différentes suivant que nous goûtons une liqueur sucrée ou que nous avalons une boisson amère ; dans le premier cas, elle semble se disposer pour attirer et recevoir, dans le second pour repousser et délivrer. L'obscurité, une lumière trop vive, un jour tranquille, donnent tour à tour à la figure une physionomie différente : l'obscurité nous fait écarquiller les yeux pour recevoir les rayons trop rares ; l'éclat du soleil nous fait froncer le sourcil pour protéger notre vue ; un jour tranquille imprime au visage un air de sérénité. En vertu de l'association des sentimens avec les sensations semblables et de celles-ci avec leur expression corporelle, les sentimens agréables ou désagréables, joie, estime, crainte, douleur, mépris, se manifestent par des contractions musculaires qui rappellent, soit l'action des saveurs ou odeurs flatteuses, et l'éclat d'une lumière tempérée, soit l'amertume ou les odeurs empoisonnées, les ténèbres et l'aveuglement. Le dégoût physique et le dédain moral se marquent par la bouche ouverte comme pour rejeter un aliment qui déplaît, par l'expiration à travers le nez comme pour repousser une mauvaise odeur, par les yeux demi-fermés comme pour ne pas voir, enfin par les mains levées comme pour écarter l'objet. Tous ces mouvemens sont devenus habituels, héréditaires et instinctifs. Si l'expression est la même pour la sensation physique et le sentiment moral, c'est que les deux ont leur unité non pas seulement, comme a dit M. Sully Prudhomme, dans le même « champ de la conscience, » mais encore dans un même mouvement de l'appétit et de la volonté. Aussi ce sont les images empruntées au toucher, à la résistance et à la force motrice qui sont les plus nombreuses et les plus

(1) M. Sully Prudhomme (*l'Expression dans les beaux-arts*) a fait un long tableau des expressions physiques appliquées au moral. M. Mantegazza, sous le nom de *synonymies mimiques*, rapproche les douleurs de l'odorat et la mimique du dédain, les plaisirs de l'odorat et la volupté amoureuse, les douleurs de l'amertume et celles du chagrin ou de l'amour-propre contrarié, les plaisirs ou douleurs de l'ouïe et les affections tendres, les plaisirs ou douleurs de la vue et les affections intellectuelles, etc.

expressives [1]. Quelles que soient les causes, quels que soient les objets, nous ne pouvons faire que désirer ce qui augmente notre activité et repousser ce qui la diminue : la langue des émotions, qu'elles soient physiques ou morales, n'a donc au fond que deux mots traduits de mille manières et avec mille nuances : *oui* et *non*.

Réciproquement, l'expression volontaire d'un sentiment qu'on n'éprouve pas encore le fait naître, en faisant naître les sensations qui lui sont liées et qui, de leur côté, s'associent aux sentimens analogues : l'acteur qui exprime et simule la colère finit par ressentir, en une certaine mesure, de la colère. L'hypocrisie absolue est un idéal : elle n'est jamais complète chez l'homme ; réalisée jusqu'au bout, elle serait la contradiction même de la volonté avec soi. En tous cas, la nature l'ignore : la sincérité est la première loi de la nature comme elle est la première loi de la morale. Et il en est de même de la sympathie : la nature ne connaît pas l'isolement de l'idéal égoïsme ; elle rapproche, elle confond, elle unit. Comme la chaleur et la lumière, elle ne peut donner la vie et la sensibilité sur un point sans les faire rayonner sur les autres ; loin de fermer les « monades, » elle les ouvre toutes sur autrui. Jusque dans l'organisme individuel, elle établit une société : celui qui se croit un et solitaire est déjà plusieurs ; moi, c'est déjà nous. C'est pour cela que tous les organes, cœur, artères, nerfs et muscles, sympathisent avec le cerveau et racontent, chacun dans sa langue propre, la souffrance ou la jouissance qu'ils partagent. C'est pour cela aussi que le cerveau sympathise avec les organes, qu'il change en *tristesse* leur *douleur*, en sentiment leur sensation : il leur renvoie sa peine et la reçoit multipliée : une idée triste a bientôt pour cortège des myriades de *sensations* pénibles, depuis les mouvemens du cœur ou de la poitrine jusqu'aux parties les plus superficielles de l'organisme.

A l'association des sensations ou des sentimens analogues se rattache, selon nous, la troisième des lois d'expression que Darwin a étudiées sans en montrer le vrai sens psychologique. Cette loi, on s'en souvient, est celle de l'*antithèse*. Certains états de l'esprit, dit Darwin, entraînent chez l'animal certains actes habituels qui sont utiles à l'entretien ou à la défense de la vie, par exemple tels mouvemens agressifs ; quand se produit un état d'esprit directement inverse, l'animal accomplit instinctivement et par antithèse les actes opposés, alors même qu'ils sont inutiles. Ainsi, selon Darwin, comment le chat et le chien expriment-ils leur intention bienveillante? Le chien prend une forme ondoyeuse, se couche, s'aplatit ; le chat

[1] Voir le tableau dressé par M. Sully Prudhomme : touchant, dur, tendre, pesant, ferme, solide, poli, sec, âpre, pénétrant, poignant, piquant, écrasant, etc.

tend son corps, grossit son dos, se frotte contre son maître. Selon Darwin, ces mouvemens bienveillans sont l'antithèse des mouvemens agressifs, qui se trouvent être différens chez le chien et le chat : en effet, le chien tend et raidit son corps pour attaquer et courir sur l'ennemi; le chat se couche, s'aplatit, fait onduler son corps pour prendre son élan. — Cette explication de Darwin est peu satisfaisante. Le chat lui-même, quand il est à la fois irrité et épouvanté, prend une forme arquée et tendue, comme le prouve la gravure même placée par Darwin dans son livre. Si le chien fait onduler son corps pour manifester sa joie, c'est que cette joie, plus vive que celle du chat, qui est moins affectueux, produit un besoin de mouvemens, des sauts, des gambades, tout au moins de vives ondulations du corps ou de la queue. Si le chien se couche devant son maître, c'est par soumission et abandon. Le chat, moins expansif, se contente de manifester son affection par un besoin de frottement et de contact, accompagné d'une sorte de tension électrique des muscles. C'est la différence de tempérament et de caractère moral entre les deux animaux qui associe à des nuances de sentimens différentes des attitudes également différentes : l'une expansive, l'autre « concentrique. »

Les physiologistes ont entièrement rejeté le principe darwinien de l'antithèse, et les exemples donnés par Darwin peuvent, en effet, le plus souvent s'expliquer d'une autre manière. Malgré cela, nous croyons que ce principe a une valeur psychologique que Darwin n'a pas su mettre en lumière. L'association des états de conscience n'a pas seulement lieu par analogie, elle a lieu aussi par contraste et antithèse : ce ne sont pas seulement les semblables, mais aussi les contraires qui s'associent entre eux, et cette loi psychologique se manifeste surtout dans le domaine des sentimens. C'est qu'il existe une antithèse fondamentale entre le plaisir et la douleur, entre l'acceptation par la volonté et la répulsion par la volonté. Un lien organique a dû s'établir entre ces opposés, de manière à produire une bifurcation perpétuelle des mouvemens. Il n'est donc pas étonnant que le contraire d'un sentiment s'exprime par des mouvemens ou attitudes contraires, en dehors même de toute considération d'utilité ou de tout choix de la volonté. Il y a une antithèse évidente entre le froncement des sourcils et leur position verticale, entre tous les signes physiques de l'effort et ceux du calme, entre la concentration et l'expression. Ce contraste est un des moyens qui facilitent l'intelligence des signes.

Ainsi, la loi d'antithèse n'est qu'un cas particulier de la loi d'association, qui elle-même résulte du naturel concert de tous les organes. Ce concert, cette société est si bien le caractère essentiel

de l'émotion et de son langage, que c'est l'absence même d'accord et de consonance entre toutes les parties de l'organisme qui nous fait distinguer les émotions feintes des véritables. Par exemple, dans la comédie de la douleur, l'expression est presque toujours exagérée et hors de proportion avec les causes : le visage n'est point pâle, la peau conserve sa couleur normale, il n'y a pas d'harmonie dans la mimique, certaines contractions ou certains relâchemens des muscles font défaut; le pouls, tâté par le médecin, trahit le secret; une surprise imprévue, une distraction subite fait disparaître tout d'un coup la mimique de la douleur; enfin et surtout, l'expression est presque toujours centrifuge, elle manque presque absolument de ces formes concentriques qui accompagnent la douleur sincère : tout, comme on dit, reste *en dehors*. Il y a donc, à la fois, interversion du vrai courant de l'émotion et contradiction de témoignages entre les divers organes : l'un dit oui et l'autre dit non, l'un dit souffrance et l'autre indifférence. Inversement, quand on s'efforce de dissimuler une émotion réelle, il est bien difficile que le courant de l'émotion, qui ne peut alors s'épancher par l'expression mimique naturelle, ne se dépense pas d'une autre manière, tantôt en surexcitation intellectuelle, tantôt en mouvemens qui ne semblent avoir aucun rapport avec ce qu'on éprouve. Il y a des fureurs prêtes à éclater qui ne se révèlent que par des mouvemens rythmiques et égaux du doigt sur un objet ou par une respiration forcée. Dans un salon, une jeune femme tout à l'heure calme et silencieuse s'anime soudain, cause avec vivacité, le ton de sa voix devient musical, elle prodigue des caresses à un enfant placé près d'elle qu'elle n'avait pas remarqué, elle s'extasie devant un objet qu'elle avait vu cent fois avec indifférence; que s'est-il passé? Celui qu'elle aime vient d'entrer dans le salon. L'émotion qui ne se dépense pas par sa voie directe se dépense par une activité insolite et confuse. Nouvel exemple de l'équivalence ou de la mutuelle compensation qui se produit entre les différentes manifestations de la force (1).

Les mouvemens expressifs, associés entre eux selon les lois que nous avons passées en revue, finissent par se fixer et par laisser des

(1) « Quand l'émotion est violente, dit M. Mantegazza (p. 70), elle peut tuer si elle ne réussit pas à s'épancher au dehors au moyen des nerfs moteurs et à se traduire en phénomènes mimiques. Dans bien des cas, il suffit de ne pouvoir pleurer ou de ne pouvoir rire pour mettre en danger les centres nerveux et, par conséquent, la vie. Nous connaissons tous l'histoire de ce mari qui tua sa femme en la liant étroitement et en lui chatouillant la plante des pieds. » En ce sens, toute expression des sentimens est protectrice et défensive, parce qu'elle est un moyen de diversion et de révulsion au dehors que la nature emploie pour diminuer la perturbation centrale.

traces non-seulement dans les attitudes passagères, mais dans cette sorte d'attitude permanente qui est la forme des traits. Ceux qui vivent de la même vie, ceux dont les cœurs ont toujours battu du même battement, finissent souvent par acquérir un type commun de physionomie. C'est ainsi qu'on a vu quelquefois, entre mari et femme, se développer une certaine ressemblance de visage. Les animaux, qui résistent moins que l'homme à leurs passions de race, les expriment fidèlement dans leurs organes et leurs attitudes. Les hommes, à leur tour, reproduisent en eux les divers types de l'animalité : on l'a remarqué cent fois, telle figure rappelle le renard, l'autre le loup, le tigre, le lion. La nature humaine, dit M. Maudsley, contient et renferme la nature animale ; le cerveau d'une brute habite dans le cerveau humain, et chez quelques personnes les traits du visage trahissent l'espèce à laquelle appartient l'animal intérieur. Les diverses races d'hommes offrent par cela même des différences de physionomie et, dans une même race, les diverses nations finissent par avoir une expression particulière qui les révèle (1).

En prenant les choses en gros, on peut dire, avec M. Mantegazza, qu'il y a en Europe une mimique expansive et une mimique concentrique. La première se rencontre chez les Italiens, les Fran-

(1) M. Warner s'était trouvé en wagon avec un Français, un Italien, un Irlandais, un Écossais et un Espagnol. « Leurs physiques, nous dit-il, leurs gestes différens, tout était caractéristique. » Mais M. Warner ne donne aucun détail. M. Mantegazza, lui, fait à sa manière le portrait des diverses nations. Voici d'abord celui qu'il trace de ses compatriotes. « Le culte et l'amour ardent du beau sont des vertus qui nous appartiennent ; notre honte est d'avoir été contraints d'obéir pendant des siècles ; c'est pour cela que notre mimique, tout en étant belle et passionnée, reste défiante et n'est pas toujours franche... Le Toscan est le plus Italien de tous les Italiens, et, par conséquent, le plus défiant et le plus réservé de tous ; le Napolitain fait avec les bras des gestes de télégraphe ; le Romagnol est rude et franc ; le Romain, dans ses mouvemens digne de la statuaire, garde toujours gravées en caractères invisibles les lettres fatidiques S. P. Q. R. (*Senatus Populus Que Romanus*). » — « La mimique du Français, ajoute M. Mantegazza, est *excentrique* au sens physiologique, c'est-à-dire expansive, rapide et gaie. » Déjà Lavater avait dit que « la physionomie du Français est ouverte, qu'elle annonce tout de suite mille choses agréables. » — « Le Français ne sait pas se taire, ajoute Lavater, et quand sa bouche se ferme, ses yeux et les muscles de son visage continuent de parler. Bien que son visage soit très particulier, il est difficile de le décrire. Aucune nation n'a des traits moins marqués en même temps qu'une si grande mobilité. Le Français exprime tout ce qu'il veut par sa physionomie et ses gestes ; aussi se reconnaît-il au premier coup d'œil et ne peut-il rien cacher. » — « La mimique de l'Anglais, selon M. Mantegazza, est fière et dure, celle de l'Allemand lourde, bienveillante et toujours disgracieuse. L'Espagnol et le Portugais gesticulent peu : leur visage reste impassible, un peu par suite de l'influence asiatique, mais surtout pour ne pas compromettre leur dignité d'*hidalgo*. Beaucoup de peuples slaves ne regardent pas volontiers en face et ont une mimique très fausse. Les Juifs ont une mimique embarrassée et timide. La faute n'en est pas à la race juive, mais à nous, qui l'avons persécutée pendant tant de siècles avec une piété si évangélique. »

çais, les Slaves, les Russes; la seconde, chez les Anglais, les Allemands, les Scandinaves, les Espagnols. Ces deux directions de l'expression chez les peuples divers, l'une centrifuge et l'autre centripète, confirment ce que nous avons dit des deux directions fondamentales de l'activité humaine, qui se combinent de mille manières dans les sentimens ou les passions : facilité et effort, expansion et contraction.

Les professions laissent aussi leur trace dans la forme des organes et dans les traits de la physionomie. « Le geste du soldat, dit M. Mantegazza, est précis, raide, énergique; celui du prêtre, souple, onctueux, semble serpenter. Le soldat, même en civil, a dans ses gestes une habitude d'obéissance ou de commandement; le prêtre, même vêtu en laïque, garde la marque de la soutane et du petit collet, ses doigts semblent toujours bénir ou absoudre. Le marin, le cavalier, le danseur, se laissent facilement reconnaître; les banquiers, les notaires, les avocats ont aussi des gestes qui leur sont propres; mais ici le diagnostic devient incertain. » On sait que Lavater, quand on lui envoya le masque de Mirabeau, devina « un homme d'une énergie terrible, indomptable dans son audace, inépuisable en ressources, résolu, hautain. On sait encore qu'un jour un inconnu se présenta à Lavater : « Regardez-moi bien et devinez qui je suis. » Lavater devina d'abord un homme de lettres, puis un homme habitué à saisir le côté ridicule des choses, ayant de l'originalité et de l'esprit. C'était Mercier, l'auteur du *Tableau de Paris*. — Mais on se rappelle aussi le revers de la médaille. Zimmermann envoya un jour à Lavater un profil très accentué. Lavater, qui attendait un portrait de Herder, se figura que ce profil était celui du philosophe allemand, s'extasia sur les qualités intellectuelles et poétiques de l'homme. Or cet homme était un assassin redouté à Hanovre. Après tout, c'était peut-être un Herder manqué. La physiognomonie, dit avec raison M. Mantegazza, ne peut être pour nous une science exacte, surtout dans les applications particulières, parce que nous ne pouvons connaître tous les élémens du problème; elle n'en a pas moins ses lois générales bien établies. On ne confondra jamais une physionomie franche avec une physionomie rusée, un visage honnête avec un visage de débauché ou de coquin. Ce n'est pas sans raison qu'un père de famille disait à son fils partant pour un voyage lointain : — Tout ce que je te demande, c'est de me rapporter le même visage (1).

(1) De nos jours, les psychologues commencent aussi à s'occuper de l'écriture comme expression du caractère : la *graphologie* est encore à l'état nébuleux, mais il est certain que l'écriture même a une physionomie et peut révéler certains traits de la physionomie morale.

V.

Il nous reste à dire quelques mots de l'interprétation des signes, où l'ancienne psychologie voyait une « faculté » mystérieuse. Selon nous, c'est la simple continuation en autrui de la contagion sympathique, de la solidarité qui s'est manifestée d'abord à l'intérieur d'un organisme. A l'extérieur comme à l'intérieur de notre corps, la sympathie est l'unique loi psychologique de l'expression : interpréter, c'est sympathiser. Au point de vue mécanique, cette sympathie est une réelle communication de mouvemens, comme lorsque les vibrations d'une cloche font vibrer la cloche voisine ; au point de vue psychologique et social, elle est une réelle solidarité de sensations, d'impressions et de volitions. La réaction instinctive de la volonté sous l'influence du sentiment, après s'être étendue par contagion à tout notre organisme, s'étend par la même contagion aux organismes similaires, et si les autres hommes comprennent ce que nous sentons, c'est qu'eux-mêmes le sentent. Dans le téléphone, deux instrumens sont placés en communication électrique avec une batterie : les vibrations de la voix qui ont produit *impression* sur le disque récepteur du premier instrument sont conduites à l'autre instrument, qui les *exprime*. Il y a ainsi une partie qui reçoit l'*impression*, un conducteur qui la transmet, semblable au système nerveux, enfin une partie où se produit l'*expression*. C'est l'image mécanique de la sympathie qui relie les divers organes de notre corps. Maintenant, supposez une communication établie entre un plus grand nombre de disques, de manière à y produire une série d'impressions et d'expressions, vous aurez l'image mécanique de la sympathie qui relie les organismes divers et qui établit entre eux une solidarité de sentimens. Le dernier résultat de cette communication sympathique est la retraduction du sentiment éprouvé par l'un en sentimens semblables chez les autres. Par une sorte de réponse ou de choc en retour, l'émotion de notre voisin nous est revenue. En voyant les mouvemens et attitudes d'autrui, nous tendons à réaliser nous-mêmes ces mouvemens ou attitudes, car toute idée tend à se réaliser ; puis, par contre-coup, le mouvement et l'attitude réalisés par nous reproduisent en nous les sentimens qui leur correspondent.

Charles Bell a expliqué les mouvemens expressifs et leur interprétation en montrant que les parties qui servent à l'expression servent d'abord à des fonctions et à la satisfaction des appétits par les mouvemens nécessaires : l'expression est donc un commencement d'exécution. Dès lors, il n'est pas besoin de faculté spéciale pour comprendre que le chien dont les lèvres rétractées montrent les

dents s'apprête à vous mordre. Nous n'usons pas davantage d'une faculté spéciale pour interpréter l'expression de la figure chez une jeune femme qui détourne la tête, ferme à demi les yeux comme pour ne pas voir, et serre les lèvres : tous ces mouvemens indiquent suffisamment le dédain.

Selon M. Spencer, l'interprétation des signes s'expliquerait par une association purement mécanique. Une même cause, agissant sur plusieurs animaux à la fois, leur fait par exemple pousser un même cri d'alarme ; la peur et le cri entendu finissent par s'associer machinalement : cette association même, grâce à la survivance des mieux doués, devient organique et héréditaire : à la fin, la seule audition du bruit d'alarme suffit donc à éveiller machinalement le sentiment de l'alarme elle-même. — Sans nier ici l'influence de l'habitude et de l'hérédité, nous croyons que cette explication de M. Spencer demeure encore trop extérieure : il y a une liaison intime, à la fois physiologique et psychologique, entre le cri de détresse et la détresse même. Ce cri, à lui seul, produit un mode d'ébranlement nerveux qui, par lui-même, provoque l'alarme, parce qu'il est déjà une alarme intérieure, une suite de chocs nerveux précipités : c'est ce que nous avons appelé tout à l'heure une panique de cellules, et la panique collective n'en est que l'agrandissement. Ce que font l'hérédité et la sélection, c'est simplement de rendre de plus en plus grande l'espèce de sonorité interne par laquelle un être répond à l'émotion d'autrui. Et pourquoi cette sonorité devient-elle plus forte à mesure que l'être a plus d'intelligence ? — C'est qu'alors, son pouvoir de représentation étant accru, il peut se représenter avec plus de vivacité ce que ressentent les autres êtres et consécutivement le ressentir lui-même. Mais ce sont moins les sympathies intellectuelles que les sympathies organiques qui sont les vraies conditions de la vie affective et aimante : les fonctions intellectuelles, en effet, offrent encore un caractère d'intermittence ; les sympathies des organes entre eux, au contraire, ne cessent jamais entièrement jusqu'à la mort ; il en résulte un constant besoin de sympathiser avec autrui, qui est l'extension même du concert commencé dans notre organisme. Auguste Comte a eu raison de dire qu'on se fatigue de penser ou d'agir, jamais d'aimer. Nous nous aimons toujours nous-même et nous aimons toujours autrui malgré nous. Sensibilité, c'est nécessairement sociabilité.

Les physiciens ont réussi, par une combinaison de gaz et d'appareils de pression, à produire ce qu'on appelle des « flammes sensitives, » c'est-à-dire impressionnables au plus léger bruit. Si la flamme sensitive a deux pieds de longueur, le moindre son la fait s'affaisser de moitié : un bruit de clés, un froissement de papier, la

chute d'une petite pièce de monnaie, suffiront pour altérer sa hauteur et sa symétrie. Cette flamme ne fait aucune réponse aux voyelles *o* et *u*, ni aux labiales, mais elle répond énergiquement aux consonnes sifflantes. Si vous prononcez ce vers :

Le jour n'est pas plus pur que le fond de mon cœur,

elle reste impassible ; mais si vous lui dites :

Pour qui sont ces serpens qui sifflent sur vos têtes?

sa lumière s'évanouit presque. Comme un être vivant, elle tremble et s'affaisse sous un sifflement ; elle rampe et se brise, comme en agonie, si on crispe une feuille de métal, bien que le son soit alors si faible que nous l'entendons à peine ; elle danse en cadence la valse jouée par un instrument ; enfin elle bat la mesure au tic-tac d'une montre. Les moindres vagues que le son produit dans l'air, même à une assez grande distance, peuvent ainsi trouver en elle une expression visible et comme vivante. Que sera-ce donc pour cette flamme intérieure et infiniment plus subtile qui s'allume, invisible, dans un cerveau humain? Là, toute idée tendant à se réaliser, l'idée seule des émotions d'autrui devient elle-même une émotion. Chaque être alors, grâce à la pensée, ne vit plus seulement de sa vie individuelle : il vit de la vie sociale. Si même il est assez intelligent pour concevoir l'idée de l'univers, il vit de la vie universelle. Ainsi tendent à se produire, avec le désintéressement, la moralité et l'art. Notre moralité est tout ensemble une expression visible de notre personnalité propre et du degré d'impersonnalité auquel nous sommes parvenus : nos actions sont les signes de nos idées et de notre vouloir. L'art est une autre forme du même principe. L'expression spontanée des sentimens dans nos organes est déjà un art spontané, identique à la nature même ; l'art supérieur, qui finit aussi par s'identifier à la nature, est expressif selon les mêmes lois que nos organes ; il fait rentrer dans des liens de sympathie non-seulement tous les hommes, mais les animaux, les plantes, les objets mêmes qu'on prétend être sans vie, en un mot l'univers. Et c'est l'art qui a raison. La science ne saisit que les rapports extérieurs et mécaniques qui relient les êtres ; l'art va au cœur des choses et, par l'expression sympathique, il nous met en communication avec ce qu'il y a de nous-mêmes dans les divers êtres de la nature, — de nous-mêmes et aussi de tous les autres. Plus vrai que la science même, l'art nous enlève l'illusion de l'égoïsme et nous donne le sentiment de notre identité fondamentale avec l'univers.

ALFRED FOUILLÉE.

LES

AGES PRÉHISTORIQUES

DE

L'ESPAGNE ET DU PORTUGAL

Les Âges préhistoriques de l'Espagne et du Portugal, par M. Émile Cartailhac, préface de M. A. de Quatrefages, avec 450 gravures et 4 planches. Paris, 1886; Ch. Reinwald.

L'attention des lecteurs de la *Revue* a été attirée à plusieurs reprises sur les travaux et les découvertes attestant l'ancienneté de l'homme, et révélant sa présence à des époques trop reculées pour que l'histoire en ait transmis le souvenir. C'est là une science nouvelle, à peine soupçonnée il y a un demi-siècle, et dont les recherches ont cependant réussi à remplir des musées, ont accumulé des documens et ouvert des horizons de jour en jour plus étendus. Le « préhistorique, » pour la désigner d'un seul mot, s'applique aux vestiges laissés par les premiers hommes, par des races perdues dont les plus anciennes ne connaissaient pas les métaux et n'avaient pour armes et pour instrumens que ceux qu'elles se procuraient en ouvrant la pierre. Lorsque, à la suite de ces explorations, on s'enfonce dans le passé, on voit d'abord disparaître la culture et les animaux domestiques, puis la pierre elle-même n'est plus appliquée qu'à des usages restreints, et dans le plus lointain de ces âges successifs, elle sert uniquement d'arme défensive; elle devient un « coup de poing. » Les animaux qui entourent l'homme en Europe sont alors remplacés par des espèces éteintes ou émigrées,

et nous sommes en plein « quaternaire, » c'est-à-dire au sein d'une Europe très différente, par son aspect, ses productions et les êtres vivans qu'elle possède, du continent que nous habitons, sans que rien puisse encore faire deviner les progrès futurs dont l'humanité devait pourtant donner plus tard le spectacle.

Toutes ces notions ont été classées, ordonnées, régularisées. Les âges divers se trouvent caractérisés par la race, par la nature et la forme des instrumens, enfin par les animaux contemporains et caractéristiques. — En France, nous partons des graviers de la Somme, des sables de Grenelle, du temps des éléphans, des rhinocéros et des hippopotames : c'est le premier âge, la race de Canstadt de M. de Quatrefages, le « chelléen » de M. de Mortillet ; puis on arrive à l'âge du moustier, celui du grand ours des cavernes, pour aboutir à l'âge du renne, à la disparition graduelle du mammouth, à la race artistique de Cro-Magnon, précédée par celle de Solutré et conduisant par étapes aux derniers temps de la pierre taillée, puis aux « kjœkenmœdings, » et enfin à la période néolithique, pendant laquelle les cités lacustres, les cavernes habitées ou converties en sépultures, les constructions mégalithiques, offrent le tableau d'une société véritable, ayant ses rites, son idéal, son organisation, mais ignorant encore les métaux et même le bronze, introduit pourtant bien avant le fer, d'où que le premier de ces métaux soit venu.

Le mérite de M. Cartailhac, dont le nom est une garantie de sincérité scientifique, c'est d'avoir appliqué ces notions générales à l'étude d'un champ d'exploration aussi riche que peu connu jusqu'à présent. La Péninsule ibérique a déjà livré ou laissé entrevoir bien des documens paléanthropiques, quelques-uns de premier ordre, d'autres plus ou moins contestés ; mais on n'aurait pas soupçonné, avant le beau volume que nous avons sous les yeux, un accord aussi exact, une correspondance aussi complète entre les faits observés sur notre sol et ceux qui résultent des recherches poursuivies sur l'autre versant des Pyrénées. C'est une révélation véritable, une confirmation éclatante des vues émises par nos savans sur la façon dont les races préhistoriques ont dû se développer et se succéder, sur la signification à attacher aux vestiges laissés par elles dans leur passage à travers les âges. — Avec quel art l'auteur rend la vie à ces peuplades primitives et traduit leur physionomie ! Il les évoque devant nous avec leurs instincts si varies ; il les suit dans leurs migrations présumées ; il retrouve leurs procédés industriels et reconstruit leur manière d'être. En même temps, il discute, il compare, il devine et il nie au besoin, lorsqu'il se heurte à des opinions hasardées ou à des hypothèses non justifiées. La préface magistrale de M. de Quatrefages ne dissimule pas ces divergences de vues qui honorent les deux savans et témoi-

gnent des scrupules auxquels ils obéissent, au moment où il s'agit pour eux d'affirmer.

M. Cartailhac expose les raisons qui le portent à ne pas admettre l'homme tertiaire, dont un géologue portugais, M. Ribeiro, avait cru rencontrer des vestiges dans une formation d'eau douce, près de Lisbonne. L'homme « tertiaire, » toujours annoncé, jamais exhumé assez sûrement pour que son existence paraisse démontrée, a cependant un partisan résolu, et certainement des plus autorisés, en M. de Quatrefages. Celui-ci, dans sa préface, formule des réserves explicites vis-à-vis des dénégations ou tout au moins des doutes de M. Cartailhac sur les silex taillés des environs de Lisbonne. Ces silex sont en effet trop rudimentaires pour entraîner la conviction qu'ils ne sont pas dus à des causes naturelles, trop épars à la superficie pour que leur provenance directe du gisement tertiaire de Monte-Redondo puisse être nettement établie. Ils prêtent par cela même à des conjectures peu en rapport avec la grandeur d'une découverte qui reculerait au fond d'un passé des plus éloignés le berceau de l'humanité. M. de Quatrefages insiste, il est vrai, sur des restes humains recueillis par M. Ragazzoni à Castenedolo, près de Brescia, et qui feraient connaître « l'homme tertiaire lui-même. » Les ossemens de plusieurs individus, adultes ou enfans, et le squelette presque entier d'une femme auraient été extraits d'un terrain non remanié. Ici, l'abondance de débris demeurés en connexion comme dans une sépulture, mise en regard de leur pénurie sur le niveau « chelléen » ou des graviers de la Somme, si riches pourtant en instrumens d'un caractère frappant et d'une conservation merveilleuse, suffit à elle seule pour justifier les doutes et fortifier les objections.

D'ailleurs, la question est elle-même mal posée dans les termes par lesquels on semble vouloir la définir. Que dit-on en parlant de « l'homme tertiaire, » et l'opposant à celui dont la coexistence avec les grands pachydermes, éléphans, rhinocéros, hippopotames, du quaternaire inférieur est maintenant hors de contestation, celui dont les armes ou instrumens sont aussi bien déterminés et répandus, au bord de la Somme, de la Seine, de la Garonne, comme plus loin, près de Madrid et de Lisbonne, que s'il s'agissait d'antiquités gallo-romaines ? S'agit-il d'un précurseur de l'homme actuel, comme l'a pensé M. de Mortillet, et comme l'abbé Bourgeois était disposé à l'admettre, trop éloigné de nous par l'apparence extérieure pour être notre ascendant direct, adapté à un ordre de choses encore très différent du nôtre, aux prises avec une nature incomplète au point de vue de certaines séries animales, telles que les équidés, les ruminans, les carnassiers? Ce précurseur dépend, il est vrai, d'une simple hypothèse, et ceux qui l'acceptent, sur la foi d'indices controversés, sont bien forcés d'en

tracer l'image d'après ces indices, c'est-à-dire d'appuyer une présomption sur une autre présomption. Mais, en dehors du précurseur ainsi conçu et que nous ne saurions à coup sûr ni repousser d'une façon absolue et par fin de non-recevoir, ni accueillir en l'absence de documens décisifs, l'homme « tertiaire » ne saurait avoir qu'une signification, celle du prolongement rétrospectif de notre race, plus ou moins modifiée, si l'on veut, jusque dans la période géologique immédiatement antérieure à celle qui en a fourni les plus anciennes traces, c'est-à-dire jusque dans la période tertiaire. En lui-même, ce prolongement n'offre rien d'invraisemblable ; il n'a rien qui soit de nature à choquer l'esprit. Il ne s'écarte pas, en un mot, de ce que serait le résultat possible de recherches relatives aux origines d'un peuple quelconque, Francs, Goths ou Vandales, dont un érudit poursuivrait les vestiges au fond d'un passé plus lointain que le moment précis où ce peuple inaugure son rôle historique. Remarquons-le, puisque l'observation est applicable à la paléoethnie, l'archéologue qui rechercherait ainsi les premiers débuts d'un peuple historique s'adresserait de préférence aux siècles immédiatement voisins de celui où ce peuple entre en scène. — Où étaient les Francs avant Clovis et avant Chilpéric ou Mérovée? Ils nous apparaissent en corps de nation dans le cours du IVe siècle ; vers la fin du IIIe, sous Aurélien, il est fait d'eux quelque mention ; voilà pour eux ce que le quaternaire est maintenant pour l'homme ; mais, plus loin, s'il était possible d'interroger le passé, en le remontant, et d'obtenir de nouveaux documens, n'est-ce pas sous Septime-Sévère ou sous les Antonins que nous aurions quelque chance de saisir la plus lointaine filiation des Francs? Aurions-nous la pensée de remonter au-delà? — Et, dans le tertiaire même, si nous espérions rencontrer des éléphans ou des rhinocéros plus anciens que ceux signalés jusqu'à présent, est-ce à l'éocène et au paléocène, c'est-à-dire aux débuts de la période, que nous irions les demander? — Non, assurément! — Hé bien! le même calcul, la même méthode, les mêmes procédés d'investigation doivent être également appliqués aux recherches relatives à l'origine de la race humaine.

L'homme quaternaire, déjà répandu sur une vaste étendue de pays, taillant des armes semblables entre elles, de l'embouchure de la Somme à celle du Tage, n'était certainement pas à son premier début. Il existait auparavant à coup sûr; mais où? En Europe ou ailleurs?.. Nous le saurons peut-être quelque jour; mais si jamais nous l'apprenons, il est bien certain que c'est dans la partie récente du tertiaire que cette présence nous sera révélée. Mais alors ce n'est pas précisément l'homme tertiaire, c'est-à-dire répandu dans tout le « tertiaire » qu'on aura découvert, mais plus exactement l'homme « pliocène. » Ce serait une étrange erreur, en effet, que de croire qu'il en ait été autrement

des âges géologiques que de l'histoire même : celle-ci ne s'arrête jamais et se prolonge perpétuellement. Aucune barrière, aucune limite ne la détermine ; ce sont des enchaînemens sans fin. — En géologie, le pliocène récent touche et confine au quaternaire, et le pliocène ancien touche en arrière et confine au miocène, de même que celui-ci à son début se confond avec l'oligocène, qui à son tour se relie à l'éocène et ce dernier au paléocène. Ce sont là des termes inventés par nous, propres à nous guider et désignant des époques dont les limites n'ont rien de tranché, mais présentent plutôt des transitions comparables à celles des couleurs du prisme réunies à l'aide de nuances insensibles. Gardons-nous de confondre les classifications de la science avec la réalité vivante et objective; gardons-nous même de croire à une sorte d'équivalence entre ces divisions dont la faiblesse de notre esprit invoque l'appui. Il semblerait au premier abord que le quaternaire et le tertiaire fussent des âges comparables par leur durée présumée. Ce serait là pourtant une complète illusion : le quaternaire n'est que la fin du tertiaire, sa terminaison dernière, une sorte d'intervalle marqué par des phénomènes de transport, des accumulations de sables, d'argiles et de graviers, dont la stratification n'est pas assez constante ni assez régulière pour fournir les élémens d'une exacte chronologie ; tandis que le tertiaire répond à une époque immense, à un des âges de notre planète, à une période pendant laquelle non-seulement le sol continental a changé de configuration à plusieurs reprises, mais encore l'animalité terrestre, rudimentaire au début, s'est transformée tout entière, tandis que de son côté la végétation se distribuait par zones, se différenciait par régions, et que la température, achevant de perdre son uniformité première, s'échelonnait peu à peu de l'équateur au pôle. Celui-ci, refroidi graduellement, disparaissait enfin sous des glaces éternelles. Aucune parité ne saurait donc être établie entre le quaternaire et le tertiaire pris dans son ensemble, mais seulement entre le premier de ces âges et la fraction la plus récente de l'autre.

Le problème de l'homme dit tertiaire une fois mis de côté, on voit, en prenant M. Cartailhac pour guide, se dérouler en Portugal et en Espagne le tableau saisissant des âges préhistoriques enchaînés sans interruption. Nous ne songeons pas à suivre l'auteur dans cette étude, où rien n'est oublié de ce qui peut tenir le lecteur en éveil et l'intéresser en l'instruisant ; mais nous ne résistons pas à relever certains traits qui, sans isoler la Péninsule du reste de l'Europe préhistorique, ont cependant quelque chose de spécial à la région explorée par M. Cartailhac.

Les instrumens chelléens, c'est-à-dire les plus anciens, proviennent les uns de San Isidro, près de Madrid, les autres des environs de Lisbonne. Il est impossible de ne pas être frappé de leur

ressemblance, on peut dire de leur identité avec ceux des bords de la Somme, tellement la forme, la dimension et le procédé de fabrication sont les mêmes de part et d'autre. Cette régularité de contour qui les a fait comparer à une amande est encore plus frappante dans une pierre de Leira, au nord-ouest de Lisbonne. Certains de ces instrumens, qui ne sont pas les moins curieux, ont été rencontrés dans des cavernes, circonstance intéressante, parce qu'elle indiquerait la propension des hommes de ce premier âge à les utiliser, en Portugal, comme lieux de refuge, tandis qu'en France l'absence de pareils indices, à la même époque, donne à supposer qu'elles étaient inhabitables. N'oublions pas que l'homme était ici dans une région méridionale où les encombremens glaciaires et les phénomènes torrentiels n'atteignirent jamais l'intensité qu'ils avaient ailleurs, soit par l'effet de la latitude, soit par celui du voisinage de grandes chaînes envahies par les glaciers. Le mélange des objets, ceux de l'industrie « moustiérienne » avec les « chelléens, » ceux des âges de Solutré et « madaleinien, » ou des stations de la Dordogne, respectivement associés, marquent des passages, peut-être des progrès dans l'outillage, progrès qui se traduisent surtout par la division du travail, la spécialisation croissante des instrumens. Le plus ancien est, pour ainsi dire, unique; il est à deux fins : il est une arme et secondairement il sert d'outil; mais, à l'âge madaleinien, sans sortir du silex et de l'os, quelle variété l'homme a graduellement introduite dans les objets qu'il façonne! Les arts d'imitation et d'ornementation ont fait leur apparition, et ce qui prouve que ces tendances nouvelles n'ont rien d'isolé ni d'exceptionnel, mais qu'elles dépendent d'un instinct de la race même, ce sont les vestiges répétés de gravure au trait sur les ossemens ouvrés qui accompagnent les silex madaleiniens de la grotte d'Altamira, non loin de Santander. Le renne, ce compagnon assidu des stations françaises de cet âge, fait absolument défaut, il est vrai, à celles d'Espagne; mais cette absence ne doit pas étonner; elle est caractéristique en Provence, et, à Menton aussi bien qu'en Espagne, elle atteste que, favorisé par le froid de l'Europe centrale et par l'extension des glaciers des massifs alpins et pyrénéens, le renne ne dépassait pas, au sud, une limite déterminée; même dans ses migrations d'hiver, il ne s'écartait pas d'un certain périmètre, et, comme de nos jours, le froid et la glace lui étaient nécessaires.

Après la disparition complète du mammouth; après le retrait du renne et des immenses glaciers; après le temps correspondant à l'âge où l'homme fabriquait, en éclatant le silex, des grattoirs, des couteaux, des poinçons, des burins, des pointes de dards, où avec l'os façonné il obtenait des traits, des harpons, des bouts de javelines, des aiguilles, nous sortons du quaternaire et nous pénétrons dans les

temps actuels. C'est alors, selon une remarque importante de M. Cartailhac, qu'une solution de continuité se produit. « Jusqu'alors, dit-il, le progrès avait été constant et régulier, et la civilisation de la pierre taillée ou paléolithique s'était développée insensiblement; elle aurait été autochtone. » Mais, à l'origine de la pierre polie, à l'aurore des temps actuels, une lacune apparaîtrait, un intervalle obscur et difficile à interpréter s'interposerait : il y aurait eu invasion de l'Europe par une race nouvelle, plus forte, plus active, plus avancée, submergeant les races antérieures, les refoulant peu à peu, s'insinuant d'abord le long des côtes et pénétrant de là dans l'intérieur du continent. Désormais, et une fois la révolution accomplie, l'homme européen, bien que dépourvu encore de la connaissance des métaux et réduit à l'usage de la pierre polie, posséderait pourtant des animaux domestiques, pratiquerait l'agriculture, aurait des rites funéraires et élèverait des monumens. Cet âge nouveau, qui est celui des amas de coquilles, des sépultures mégalithiques et des cités lacustres, a cela de particulier qu'il s'étend à l'Europe entière, de la Scandinavie en Portugal, et, plus loin, jusqu'en Afrique. C'est une civilisation ayant ses traits, répondant à une phase de l'humanité, et qui, en Europe, a dû se prolonger jusqu'aux plus lointaines lueurs crépusculaires des temps historiques.

L'Espagne et le Portugal apportent un riche contingent au trésor de découvertes caractéristiques de cet âge. — Des amas de coquilles, assimilables aux « kjœkenmoeddings » des plages baltiques, se rencontrent en Portugal : ce sont des débris ou rebuts de cuisine qui paraissent se rattacher aux premiers temps de la pierre polie. Ils ont fourni, grâce à l'immensité des entassemens d'objets qui les composent parfois, les plus curieux enseignemens sur le régime et les habitudes des peuplades dont ils sont l'ouvrage, et qui, dans certains cas, les choisissaient pour y placer leurs morts. Certaines pratiques de cette époque, encore mal expliquées, présentent un côté mystérieux et sont de nature à exciter la sagacité des savans. Tel est le fait de la trépanation, dont les crânes de l'âge de la pierre polie offrent trop d'exemples pour ne pas y reconnaître un usage établi dans un dessein déterminé, médical ou superstitieux, lié peut-être aussi à un mode d'ensevelissement lorsqu'il s'agit de crânes perforés après la mort. La question, examinée sous toutes ses faces par M. Cartailhac, reste ouverte, malgré les efforts de Broca et de plusieurs autres pour en découvrir le véritable sens. — Mais ce qui attire le plus dans les souvenirs encore debout de cet âge, ce sont les cryptes sépulcrales ou, si l'on veut, les cavernes artificielles, tantôt simplement creusées et agrandies en forme de caveau, avec ouverture ménagée pour servir d'entrée, tantôt érigées au dehors au moyen d'élémens mégalithiques assemblés, quoique bruts, de ma-

nière à présenter une ordonnance symétrique : ce sont alors des dolmens, toujours destinés à l'origine, selon la remarque de M. Cartailhac, à disparaître sous un amas de terre constituant un tumulus.

Les dolmens ne sont que des tombes et renferment constamment un mobilier funéraire, lorsqu'ils n'ont pas été fouillés; ils couvrent le Portugal et y prennent le nom de *Anta,* au pluriel *Antas,* mot qui aurait, à ce qu'il paraît, la signification « d'autel. » Comme les dolmens bretons, ils sont souvent précédés d'une allée couverte, et témoignent, si l'on songe à la fréquence de ces sortes de monumens en Scandinavie, en Angleterre, dans toute la France et une partie au moins de l'Allemagne, de la longue durée et de la puissance du peuple ignoré qui eut la force d'ériger ces masses, de les aligner et de les superposer, en y gravant parfois des signes mystérieux, pour y coucher ses morts, dans la pensée de leur procurer un asile inviolable.

Les siècles s'écoulèrent ainsi jusqu'au moment où la métallurgie prit naissance, le cuivre d'abord, puis le bronze. Le progrès dut être très lent, puisque les objets en métal s'associent d'abord en très petit nombre aux instrumens en pierre polie, dont l'usage persiste. Il semble que longtemps encore, et sans que le commerce soit venu directement alimenter les peuplades européennes, celles-ci aient reçu du dehors et de proche en proche la matière métallique, d'abord ouvrée à l'aide de procédés élémentaires et primitifs. Il y a là des phases successives, habilement analysées dans le livre de M. Cartailhac, auquel nous renvoyons ceux, — et le nombre en est grand, — qui tiennent à se rendre compte des efforts complexes et répétés, des tâtonnemens de toutes sortes, au moyen desquels l'homme, si longtemps rudimentaire, est parvenu peu à peu à s'élever jusqu'à la connaissance et à la pratique des arts techniques, puis à l'intuition de la beauté typique, associée en lui à la pensée de ses triomphes sur la matière inerte. C'est par là que ses luttes pour le bien-être le conduisent, à son insu et en dépit de ses défaillances, à voir au-dessus et plus loin, à ne jamais s'arrêter, au risque de déchoir, dans cette marche ascendante vers un but qu'il croit toujours être sur le point de toucher et qui ne recule incessamment que pour mieux apprendre à l'homme à s'en rapprocher de plus en plus.

G. DE SAPORTA.

L'INTERVENTION DU SAINT-SIÈGE

DANS

LES ÉLECTIONS ALLEMANDES

On a vu souvent des papes s'immiscer *motu proprio* dans les affaires des gouvernemens, leur intimer des défenses ou des ordres, censurer leur politique ou leurs décrets, se poser impérieusement en arbitres des querelles que pouvait avoir César avec ses peuples. César protestait; c'est une longue et dramatique histoire que celle de ses bruyans démêlés avec la puissance spirituelle. Nous venons d'assister à un spectacle plus singulier et beaucoup plus rare. Nous avons vu un gouvernement autoritaire, ombrageux, très jaloux de ses droits, qui avait guerroyé quinze ans contre l'église et se faisait un jeu de déposer des évêques ou d'expulser des vicaires de campagne, solliciter l'assistance du souverain-pontife pour obtenir de son parlement le vote d'une loi qui lui tenait au cœur. Le saint-père a répondu obligeamment à cet appel, il a interposé ses bons offices et son autorité, il a engagé le parti catholique à se rendre agréable à M. de Bismarck en adoptant le septennat militaire. Les chefs de ce parti n'ayant pas obtempéré à sa demande, il leur en a témoigné son déplaisir, il est revenu à la charge, et, autant qu'il était en lui, il a pesé sur les électeurs catholiques pour qu'ils envoyassent à Berlin une majorité docile, désireuse de complaire au chancelier.

Que nous sommes loin du temps où un pape d'esprit mystique et d'humeur batailleuse revendiquait fièrement ses droits contre le gou-

ladie, était en train de mourir de la fièvre typhoïde, si ce n'était du typhus... Et cet officier mourut là, entre les bras de sa femme, sans l'avoir reconnue, mais en murmurant son nom, comme dans une obsession délirante...

Dors en paix, cher mort, près de moi, dans le petit cimetière qui est l'oasis de mon désert champenois. Nous logeons porte à porte, mon capitaine, et ma maison n'est guère qu'une tombe un peu plus grande que la tienne; mais bientôt, je l'espère, nous cesserons de faire ménage à part...

Bientôt? — Qui sait? Je vis; donc, on ne meurt pas de chagrin. Si encore on continuait à sentir la peine toujours aussi âpre, le déchirement toujours aussi cuisant! Mais, non; tout cela s'apaise, s'endort : on n'oublie pas toujours, mais toujours on finit par se résigner. C'est le salut de l'humanité, mais c'en est aussi la honte. En nous dotant de cette faculté d'oubli ou de consolation, Dieu nous a peut-être fait un cadeau utile, mais il nous a bien avilis.

J'élève mon neveu, qui, tout bâtard qu'il est, grandit sous mon toit : je suis son père et sa mère et n'ai point de préjugés. Il est devenu triste, d'ailleurs, cet enfant; sans doute, on lui a parlé de sa naissance. Il a un regard pensif et désenchanté qui n'est pas de son âge : on dirait d'une âme adulte qui regarde par les yeux d'un enfant, et s'ennuie de la perspective de recommencer la vie dans de mauvaises conditions.

— C'est égal, — disais-je un jour au curé-doyen de Méry-sur-Aube, qui vient souvent me visiter, tantôt pour ses pauvres, tantôt pour moi-même, — c'est égal, monsieur l'archiprêtre, il y a des choses incompréhensibles et bêtes. Pourquoi un officier jeune, aimé, brave, qui s'était déjà vaillamment battu, et qui était parti pour guerroyer, s'en va-t-il mourir de la fièvre typhoïde sur une terre lointaine, sans même avoir pu donner ou recevoir un coup de sabre?

— Saint Louis, ma chère dame, n'est-il pas mort, lui aussi, sur ce territoire de Tunis, enlevé par la maladie, quand il croyait aller enfin à la conquête des lieux saints? Ces non-sens apparens nous rappellent que nous n'avons pas l'intelligence du livre auquel nous collaborons. Et d'ailleurs, en cherchant bien, on trouverait presque toujours, même pour saint Louis, que nos malheurs s'expliquent par nos fautes.

— Hélas!

HENRY RABUSSON.

UNE

CHAIRE DE PSYCHOLOGIE

EXPÉRIMENTALE ET COMPARÉE

AU COLLÈGE DE FRANCE

Un incident récent a vivement ému le monde académique, universitaire et savant. C'est la transformation de la vieille chaire traditionnelle de droit de la nature et de droit des gens en une chaire de psychologie expérimentale et comparée. Comme de très hautes questions philosophiques se lient à cette affaire, on nous permettra d'entrer dans quelques éclaircissemens pour la bien faire comprendre.

Un premier point qu'il faut d'abord mettre hors de cause, c'est que le Collège de France est absolument le maître de son aménagement intérieur. Ces sortes de questions se résolvent par des raisons pratiques et particulières, sur lesquelles la critique extérieure est incompétente et où elle n'a rien à voir. Tout ce que nous pouvons dire, c'est qu'on se méprendrait sur la décision du Collège et qu'on en donnerait une fausse interprétation, si l'on croyait qu'il a voulu proscrire une science, et déclarer qu'il n'y a plus de droit naturel et de droit des gens. Il est fort douteux qu'un corps savant, fût-il le premier du monde, eût le droit de trancher une pareille question. Supprimer une chaire par raison doctrinale serait un acte aussi intolérant que d'imposer une doctrine au titulaire de cette chaire. Aussi le Collège ne s'est-il pas décidé par des

raisons de doctrine, mais par des raisons de circonstance dans lesquelles nous n'avons pas à entrer. Nous ne croyons pas pour cela qu'il faille abandonner le principe d'une science et d'un enseignement de droit naturel, ou de quelque chose de semblable. La question théorique reste donc ouverte; et, avant d'exposer les titres de la nouvelle science, nous demandons à faire valoir encore une fois les titres de l'ancienne.

Sans doute, on pouvait trouver que la désignation de la chaire : *Droit de la nature et droit des gens*, avait quelque chose d'un peu vieillot et rappelait trop peut-être les vieux in-folio poudreux de Grotius et de Puffendorf; mais rien ne serait plus facile que de rajeunir cette chaire, en en changeant le titre et en l'appelant, par exemple, « chaire de philosophie du droit ; » et il n'est guère à craindre qu'il n'y ait pas sous ce titre de belles questions à discuter ou à résoudre. La question des nationalités, celle des droits respectifs de l'individu et de l'état, celle des rapports de l'église et de l'état, les droits de la famille dans l'éducation, ne sont pas, que je sache, des questions mortes. Et ne serait-il pas étrange que, dans une société qui repose sur la déclaration des droits de l'homme, on considérât comme surannée une doctrine du droit, une philosophie du droit? Il ne serait pas d'ailleurs nécessaire qu'une telle chaire fût toujours occupée par une même école; l'école historique, aussi bien que l'école idéaliste, pourvu que l'une ou l'autre présentât un candidat éminent, pourraient concourir au même titre pour un tel enseignement, la liberté des doctrines étant de droit dans l'enseignement supérieur. Mais le principe serait sauvegardé.

Toutes ces raisons ont dû être présentées dans l'assemblée du Collège de France. Mais à ces raisons théoriques on peut en ajouter une autre bien plus pressante, à laquelle on n'a peut-être pas pensé, et qui nous paraît irrésistible. Eh quoi ! la France renoncerait à enseigner les principes du droit au moment où son existence comme nation, où l'existence de chacun de nous, où famille, biens, honneur, tout est suspendu à une question de droit! Et ce n'est pas seulement la France, c'est l'Europe entière qui est suspendue à cette même question. Que l'on décide, en effet, qu'il n'y a plus de droit, avec quelle facilité se résoudrait la question tragique à laquelle nous faisons allusion! La France n'aurait qu'à se dire : les faits sont les faits; le passé est le passé; la loi des choses a parlé'; acceptons les faits accomplis; renonçons à de vains regrets; tournons notre activité d'un autre côté. Livrons-nous aux vastes entreprises matérielles, aux belles expériences politiques. En prononçant une telle parole, on délivrerait l'Europe d'un poids épouvantable. Les dépenses exorbitantes seraient immédiatement réduites; les difficultés diplomatiques qui se présentent sur un autre terrain sont

de celles qui peuvent attendre; et, d'ailleurs, de quel poids ne serait pas notre épée dans la balance, si nous nous présentions avec une épée libre et des cœurs sans préjugés! J'ose dire que l'Europe nous bénirait; mais elle nous bénirait — en nous méprisant; et le mépris de nous-mêmes serait le triste prix d'un repos si chèrement acheté. Et les victimes elles-mêmes, qui n'ont encore rien oublié, ces victimes qui pleurent et qui souffrent, pourquoi souffrent-elles? parce qu'elles protestent; pourquoi protestent-elles? parce qu'elles croient. Elles aussi, et avec bien plus de raison, puisqu'elles ne peuvent rien par elles-mêmes, elles aussi ne pourraient-elles pas dire : les faits sont les faits; la loi historique a prononcé; nous avons payé notre dette; pourquoi immoler nos enfans? Acceptons les faits accomplis. Que ne paierait-on pas une telle déclaration? Que de bienfaits couleraient avec abondance sur ces nouveaux enfans ralliés à la victoire! Nous le demandons à ceux qui raillent l'idée de droit comme une vaine abstraction, pourquoi rien de tout cela n'est-il possible? pourquoi aucune voix, ni d'un côté ni de l'autre, ne s'est-elle élevée, pourquoi aucune n'oserait-elle s'élever pour parler ainsi? Pourquoi, si ce n'est parce qu'il y a là une force plus grande que tout, une force invisible et immatérielle, qui impose le silence à l'égoïsme et à l'infidélité, et que l'on appelle le droit! Que cette force soit un sentiment ou une idée; qu'elle soit issue des entrailles du passé ou qu'elle soit une émanation de la raison divine, toujours est-il que c'est quelque chose qui s'impose aux faits et qui s'oppose à la force. Ce n'est pas là, on le voit, une chose morte : c'est au contraire la chose vivante par excellence. Un enseignement qui reposerait sur une telle idée ne serait pas un souvenir du moyen âge, un vieux spectre desséché; ce serait l'enseignement le plus vital, le plus jeune et le plus opportun.

Mais à quoi peuvent servir, dira-t-on, de telles raisons données après coup et après les questions résolues? Nous répondrons qu'elles peuvent servir beaucoup, et que la question n'est pas résolue, mais qu'elle reste ouverte. Ceux qui ont déploré l'acte du Collège de France comme une destruction absolue ne se sont pas rendu compte de l'élasticité de notre système actuel d'enseignement supérieur. Quelques explications sur ce point peuvent, je crois, adoucir les regrets et susciter pour l'avenir de nouvelles espérances.

Dans l'ancien système, tel qu'il existait encore il y a quelques années, les chaires étaient considérées, sauf exception, comme absolument immobiles. Une chaire existait pour l'éternité; devenait-elle vacante, elle était remplie, coûte que coûte, par la personne la plus en mesure de l'obtenir, quels que fussent ses titres et ses talens. Il pouvait arriver, si le choix était malheureux, qu'une chaire

se trouvât paralysée et annulée pendant de longues années. Nous n'en voulons pas d'autre exemple que l'histoire même de cette chaire de droit de la nature et de droit des gens. Elle était devenue vacante en 1820. Le Collège présenta à l'unanimité, et seul, M. Cousin, alors suspendu de sa chaire de la Sorbonne. Le gouvernement de la restauration, bien entendu, ne le nomma pas et appela à la chaire un homme bien pensant, très respectable d'ailleurs, mais d'une incapacité notoire, qui l'occupa pendant trente-deux ans! La même personne obtint la même chaire à l'École de droit et la remplit avec le même succès. Il réussit même si bien à la discréditer, que cette seconde chaire s'éteignit avec lui, et que depuis elle n'a pas reparu à la surface. Tel fut l'effet d'un enseignement déplorable. Bien loin de moi la pensée de dire que la chaire était menacée d'un pareil avenir! Ce serait souverainement injuste. Il n'en est pas moins vrai, en principe, qu'il doit y avoir une certaine élasticité dans l'enseignement supérieur, et qu'il doit se prêter aux mouvemens du travail scientifique, qui se porte tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, et au mouvement des vocations. Sans doute, il est des chaires nécessairement immobiles; personne n'aura l'idée de supprimer dans la faculté des sciences la chaire de mécanique ou de calcul intégral, ni dans la faculté des lettres les chaires de grec et de latin; mais, à côté de ces chaires immobiles, il y a des chaires qui peuvent varier suivant les circonstances. Le Collège de France se prête mieux encore qu'aucun autre établissement à ce système, par la raison qu'il n'a ni élèves inscrits, ni examens, ni programmes. Ce système est d'ailleurs celui des universités étrangères, et il répond aux oscillations naturelles et à la spontanéité de la création scientifique. Une science nouvelle vient-elle à paraître (par exemple, la microbiologie, ou l'astronomie physique) (1), il faut essayer de lui faire sa place; si, dans le même moment, une autre science est un peu négligée ou oubliée, si on peut lui donner satisfaction d'une autre manière, la science nouvelle prendra la place de la science plus ancienne, sauf, pour celle-ci, à renaître ailleurs, et plus tard, sous une autre forme.

Cherchons donc, pour ce qui concerne la philosophie du droit, quelle place lui reste encore et quel avenir peut lui être réservé dans notre enseignement. Et d'abord, même à l'heure qu'il est, la philosophie du droit peut être enseignée dans toutes les chaires de philosophie de nos facultés des lettres, non pas tous les ans, ni partout en même temps, mais tantôt ici, tantôt là, comme les autres parties de la philosophie. En outre, pour ce qui est de l'essentiel et

(1) La faculté des sciences de Paris a une chaire de microbiologie; elle en attend une d'astronomie physique.

des principes, la théorie du droit fait partie des programmes philosophiques de nos lycées, et n'est pas même absente, sous forme modeste, du programme de nos écoles primaires : de telle sorte que l'idée de droit, considérée comme la base de nos institutions et de notre état social, ne fait défaut à aucun enseignement. La chaire du Collège de France était un beau et noble luxe, et ce luxe était d'une valeur inappréciable lorsque la chaire était occupée par l'illustre titulaire qui vient de la quitter, mais enfin c'était un luxe ; pour ce qui est de l'essentiel, rien n'est perdu.

Ce n'est pas tout. Les hautes études pourront retrouver facilement plus tard l'enseignement auquel elles ont momentanément renoncé, et nous avons à exposer les divers moyens par lesquels un enseignement qui n'a pas ou qui n'a plus sa place peut la trouver ou la reconquérir dans notre système nouveau. Supposez, en effet, un jeune homme de talent qui s'est pris de goût pour les études de philosophie du droit, soit un jeune philosophe ayant fait des études juridiques, soit un jeune jurisconsulte ayant fait des études de philosophie : le premier licencié en droit et, s'il se peut, docteur en droit ; le second, licencié en philosophie et docteur ès lettres ; voici les voies diverses qui s'ouvrent devant lui. D'abord, les cours libres, soit à la faculté des lettres, soit à la faculté de droit : premier moyen de se faire connaître et de se désigner à l'attention des savans ; en second lieu, s'il s'agit des facultés des lettres, les conférences ou les cours complémentaires ; s'il s'agit de la faculté de droit, les cours d'agrégés. Ici le système est un peu plus restrictif, à cause des concours d'agrégation ; mais ces concours sont très fréquens, le nombre des agrégés est considérable : pourquoi, parmi eux, ne se trouverait-il pas un ami de la philosophie? L'expérience peut commencer modestement, soit, par exemple, dans une faculté des départemens, d'où l'on peut être appelé à Paris. Aux titres ou aux grades professionnels peuvent s'ajouter des titres scientifiques, des ouvrages faisant autorité. Ainsi, l'enseignement de la philosophie du droit, sous une forme ou sous une autre, pourrait renaître sans création de nouvelle chaire, ce qui est toujours une affaire, et encore cela même est devenu plus facile qu'autrefois. Si l'on ne voulait pas aller jusqu'au budget, on aurait, pour faire revivre la chaire, la même ressource qui a servi à la faire disparaître, à savoir le procédé de la transformation. Le Collège de France lui-même, qui l'a abandonnée, pourrait la reprendre à la place de telle ou telle autre science jugée moins utile ; mais j'avoue que je l'aimerais mieux dans un milieu plus actif et plus vivant, en face même de la jeunesse de nos écoles, soit à la faculté des lettres, soit à la faculté de droit.

Cette première question vidée, passons à la seconde ; de la chaire

supprimée passons à la chaire créée. C'est, avons-nous dit, une chaire de psychologie expérimentale et comparée. Quel est le sens de cette nouvelle création ? Le Collège de France a pensé d'abord que, l'enseignement disparu appartenant à la philosophie, l'enseignement nouveau devait lui appartenir également. C'est là une pensée libérale dont on doit lui savoir gré. C'est également une pensée libérale qui lui a fait choisir le titre de la chaire. Il a voulu que ce titre fût assez large, assez compréhensif, pour pouvoir se prêter à toutes les éventualités. Si l'on eût donné, par exemple, à la chaire nouvelle le titre de psychologie physiologique, on l'eût désignée trop exclusivement aux prétentions des physiologistes, et elle serait devenue dans la suite une annexe de la physiologie. Les physiologistes ont fait beaucoup, mais ils n'ont pas fait tout pour la psychologie expérimentale. Un magistrat philosophe qui aurait étudié à fond l'état moral et intellectuel des criminels, un philosophe versé dans la psychologie ethnologique ou dans la psychologie animale, un pédagogue qui aurait observé les facultés humaines au point de vue de l'éducation, ou enfin un psychologue pur, connaissant à fond toutes les parties de la science, mais capable de les embrasser dans une synthèse philosophique, tous pourraient éventuellement concourir à une telle chaire, qui ne serait pas alors le domaine exclusif d'une seule spécialité. En réalité, le vrai nom de la science que nous essayons de décrire serait le nom de psychologie *objective*, si ce nom n'était pas trop pédant pour être employé dans l'usage vulgaire. Il y a en effet deux psychologies : l'une qui se fait par le sens intime et qui est la base de l'autre, c'est ce qu'on peut appeler la psychologie subjective ; l'autre qui se fait par le dehors, l'étude des autres hommes et des animaux, ou l'étude du système nerveux, et c'est la psychologie objective dont nous parlions. Cette seconde psychologie a toujours plus ou moins existé ; chez les Écossais, par exemple, on trouve un grand nombre de faits empruntés à l'observation externe. Ce qu'il y a de nouveau, c'est de traiter cette psychologie objective en elle-même et pour elle-même, de la dégager de l'autre, de la constituer comme science indépendante, non absolument séparée, sans doute, mais distincte ; or, tout chapitre de science qui prend une importance nouvelle devient par là même une science nouvelle. C'est là l'objet et le sens de la chaire du Collège de France.

Parmi les différentes parties dont se compose cette psychologie objective, il en est une qui paraît plus avancée que les autres et qui est plus près de se constituer à titre de science positive, c'est la psychologie physiologique, c'est-à-dire la science qui étudie les conditions organiques et physiologiques des facultés mentales ; et cette psychologie physiologique se divise à son tour en deux par-

ties, selon qu'elle étudie l'homme sain et l'homme malade : l'une est la psychologie physiologique proprement dite ; l'autre la psychologie pathologique. Seulement cette nouvelle division est plus idéale que réelle, parce que, jusqu'ici, c'est surtout par le moyen de la pathologie que l'on a procédé plutôt que par l'observation directe de l'état sain ; mais la distinction n'en est pas moins vraie théoriquement ; et, par exemple, les belles recherches de Helmholtz sur la psychologie de la vision n'ont rien de pathologique.

Le titre de la chaire étant ainsi compris, deux sortes de compétiteurs pouvaient se présenter : soit des philosophes qui se seraient occupés de psychologie comparée, soit des philosophes s'étant surtout appliqués à la physiologie et à la pathologie mentales. Pour résumer le résultat, le Collège de France s'est prononcé pour la psychologie physiologique ; l'Institut s'est prononcé pour la psychologie comparée. Nous n'avons pas à entrer dans ce débat (1) ; mais, partant des faits accomplis, nous voudrions exposer les titres de la science qui a triomphé, en résumer l'histoire et en caractériser l'état actuel.

I.

La psychologie physiologique est une science française. Elle a été créée par Descartes dans son *Traité des passions*. Dans ce traité, Descartes, comme on le fait de nos jours, explique le jeu des diverses passions par les mouvemens cérébraux. Il est vrai qu'il invoque un agent spécial qu'il appelle les esprits animaux, tandis qu'aujourd'hui on ne parle que des vibrations des cellules cérébrales ; mais cette différence est de peu d'importance et ne touche pas au principe même (2). Pendant longtemps, on a parlé de la physiologie de Descartes comme d'un roman ; mais, sauf le détail, c'était si peu un roman, qu'un des grands physiologistes de nos jours, un Anglais, M. Huxley, considère Descartes comme le vrai créateur de la physiologie moderne, et notamment comme ayant ouvert la voie par son automatisme à la fameuse théorie des actions réflexes. En voici la

(1) Nous ne voulons pas entrer ici dans des appréciations personnelles, et nous nous bornons aux questions de principes. Disons seulement que le titulaire nommé est M. Ribot, connu par ses beaux travaux de psychologie physiologique, à savoir : *l'Hérédité en psychologie, les Maladies de la mémoire, les Maladies de la personnalité, les Maladies de la volonté*. Ajoutons-y les deux importans ouvrages suivans : *la Psychologie anglaise* et *la Psychologie allemande*.

(2) Encore est-il probable que les cellules elles-mêmes sont traversées, imprégnées d'un fluide impondérable dont les vibrations et les mouvemens seraient semblables à ceux des esprits animaux. La seule différence serait que les esprits de Descartes étaient des gaz (les vapeurs du sang), tandis que ceux de nos jours seraient des fluides, ce qui laisse subsister essentiellement le même mode d'explication.

preuve : « Si quelqu'un, dit Descartes, avance promptement sa main contre nos yeux, quoique nous sachions qu'il est notre ami, qu'il ne fait cela que par jeu, nous avons toutefois de la peine à nous empêcher de les fermer ; ce qui montre que ce n'est pas par l'entremise de notre âme qu'ils se ferment,.. mais c'est à cause que la machine de notre corps est tellement composée, que le mouvement de cette main vers nos yeux excite un autre mouvement en notre cerveau qui conduit les esprits animaux dans les muscles qui font abaisser les paupières. » C'est par des phénomènes de ce genre que Descartes explique nos différentes passions, par exemple celle de la peur : « Si cette figure est fort étrange et fort effroyable, cela excite en l'âme la passion de la crainte,.. car cela rend le cerveau tellement disposé en quelques hommes, que les esprits réfléchis de l'image ainsi formée sur la glande vont de là se rendre dans les nerfs qui servent à tourner le dos et remuer les jambes pour s'enfuir. » Seulement, le même objet ne produit pas la même passion et la même impression sur tous les hommes : « La même impression qui cause la peur en quelques hommes peut exciter en d'autres le courage et la hardiesse, dont la raison est que le même mouvement de la glande qui en quelques-uns excite la peur fait dans les autres que les esprits entrent dans les pores du cerveau, qui les conduisent partie dans les nerfs qui servent à remuer les membres pour se défendre, et partie en ceux qui agitent et poussent le sang vers le cœur en la façon qui est requise pour produire des esprits propres à continuer cette défense et en retenir la volonté. »

Malebranche, tout mystique qu'il était, a continué sur ce point la tradition de Descartes, et c'est lui qui a constitué de toutes pièces la théorie mécanique de la mémoire et de l'imagination que l'on nous donne aujourd'hui comme nouvelle ; il a même généralisé la doctrine et a pressenti la théorie dite « de la correspondance » enseignée par Herbert Spencer, en proclamant avant lui que, « toutes les fois qu'il y a des changemens dans la partie du cerveau à laquelle les nerfs aboutissent, il arrive aussi des changemens dans l'âme,.. et l'âme ne peut rien sentir ni rien imaginer qu'il n'y ait du changement dans les fibres de cette même partie du cerveau. » Cela n'est pas seulement vrai des sansations, mais des idées : « Dès que l'âme reçoit quelques nouvelles idées, il s'imprime dans le cerveau de nouvelles traces, et dès que les objets produisent de nouvelles traces, l'âme reçoit de nouvelles idées. » Enfin, toute la théorie se résume dans cette loi générale : « Toute l'alliance de l'esprit et du corps consiste dans une *correspondance* naturelle et mutuelle des pensées de l'âme avec les traces du cerveau, et des émotions de l'âme avec le mouvement des esprits animaux. »

Malebranche est également de notre temps lorsqu'il parle de la contagion des imaginations fortes; il semble avoir deviné toute la théorie récente de la suggestion ; et son explication de la sorcellerie n'a pas été dépassée pour la profondeur et l'indépendance des vues par nos docteurs de la Salpêtrière : « Un pasteur, dans sa bergerie, raconte après souper à sa femme et à ses enfans les aventures du sabbat. Son éloquence naturelle, jointe à la disposition où est toute sa famille, doit produire d'étranges traces dans des imaginations faibles, et il n'est pas naturellement possible qu'une femme et des enfans ne demeurent effrayés et convaincus. C'est un mari, c'est un père qui parle... Ils se frottent de certaines drogues dans ce dessein (d'aller au sabbat) ; cette disposition de leur cœur échauffe leur imagination, et les traces que le pâtre avait formées dans leur cerveau s'ouvrent assez pour leur faire juger dans le sommeil comme présens tous les mouvemens de la cérémonie dont il leur avait fait la description. Ils se lèvent, ils s'entre-demandent et s'entre-disent ce qu'ils ont vu. Ils se fortifient les traces de leurs visions, et celui qui a l'imagination la plus forte, persuadant mieux que les autres, ne manque pas de régler en peu de mots l'histoire imaginaire du sabbat. Voilà des sorciers achevés. »

Au XVIIIe siècle, la psychologie physiologique se développe avec Ch. Bonnet (de Genève) et David Hartley. L'un et l'autre essaient de rattacher les opérations intellectuelles, non plus, comme Descartes, au mouvement des esprits animaux, mais aux vibrations nerveuses et cérébrales, le premier en s'appuyant sur une théorie sensualiste toute semblable à celle Condillac, le second sur une théorie nouvelle que l'on appellera plus tard l'associationisme, et dont David Hume avait été le promoteur. Ces deux philosophes pourraient être considérés comme les vrais organisateurs de la psychophysiologie, si le défaut de précision dans leurs connaissances physiologiques n'ôtait beaucoup de valeur à leurs théories. Entre ces philosophes et les physiologistes contemporains, une haute place dans le même ordre d'études doit être assignée à Cabanis pour son remarquable ouvrage des *Rapports du physique et du moral*. Cet ouvrage n'est guère connu que par deux ou trois propositions assez grossières d'un matérialisme enfantin, doctrine que, du reste, l'auteur a répudiée plus tard dans sa célèbre *Lettre à Fauriel*. Mais il y a dans son livre bien autre chose que ces propositions. Les vues de Descartes et de Bonnet étaient toutes théoriques ; c'étaient au fond de pures hypothèses. Le livre de Cabanis fit entrer la psychophysiologie dans la voie de l'observation positive et de l'expérience médicale. Même philosophiquement, le livre de Cabanis a une sérieuse valeur. On ne sait pas assez qu'il est des premiers qui aient signalé ce qu'il y avait d'artificiel et d'incomplet dans la théorie de Condil-

lac. Il y signale deux lacunes : la première, de n'avoir jamais parlé que des sensations externes et de n'avoir fait aucune part aux sensations internes, organiques, viscérales, qui jouent un si grand rôle dans nos humeurs, dans notre caractère, dans nos pensées même ; la seconde, c'est d'avoir cru que tout vient du dehors, et d'avoir trop méconnu les déterminations instinctives et spontanées, enfin d'avoir fait de l'homme une statue, au lieu d'en faire un être vivant.

Depuis Cabanis et Gall (car celui-ci a aussi sa part dans cette histoire, mais on ne peut tout dire), la science psychophysiologique resta quelque temps un peu stagnante. Flourens seul mérite d'être signalé, quoique beaucoup de ses opinions soient plus ou moins abandonnées, mais parce qu'il est entré un des premiers dans la voie expérimentale. Ses expériences, par exemple, sur le cerveau des pigeons, servent notamment à distinguer l'intelligence et les phénomènes réflexes proprement dits ; mais si nous voulions entrer dans ce détail, notre historique serait interminable, et il est urgent d'arriver au temps présent.

Ce fut dans l'idéaliste Allemagne que la psychologie physiologique a essayé, surtout de nos jours, à se constituer comme science distincte. M. Ribot, dans son livre sur *la Psychologie allemande*, nous a raconté cette histoire en détail. Les études de Weber sur la sensibilité, celles de Fechner sur la mesure des sensations, les recherches de Helmholtz sur la vision et sur la musique, tout cela fut condensé en corps de doctrines et enrichi d'observations personnelles par le savant Wundt, professeur de psychologie à Leipsig. Mais ce serait une erreur de croire que l'Allemagne seule a travaillé à cette œuvre scientifique. La France, par les travaux de Broca et de Charcot, l'Angleterre par ceux de Huxley, de Maudsley et de Carpenter, ont eu également leur part, et une notable part. N'insistons pas d'ailleurs sur les travaux des contemporains, car ce serait faire double emploi avec ce qui nous reste à dire sur l'état actuel de cette science et sur les questions qui y sont engagées.

Rappelons rapidement les principaux faits qui, non encore liés et coordonnés, mais constatés, au moins dans une certaine mesure, forment la matière de la science nouvelle. Les localisations cérébrales, et en particulier l'aphasie, le sens musculaire, l'hérédité, la suggestion, le dédoublement de conscience, etc., tels sont, sans compter beaucoup d'autres plus connus et plus anciens, les faits les plus intéressans parmi ceux que l'on a récemment étudiés.

La théorie des localisations cérébrales est due au docteur Gall et à l'école phrénologique ; mais cette école l'a compromise en l'associant à un système insoutenable, et sans apporter l'ombre d'une preuve positive. Aussi Flourens a-t-il été universellement approuvé lorsque, ayant apporté dans la question une méthode scientifique,

la méthode expérimentale, il crut avoir prouvé, par l'ablation et la mutilation du cerveau chez les pigeons, que le cerveau est un, comme l'âme elle-même, que le cerveau tout entier perçoit, tout entier raisonne, et que toutes les facultés intellectuelles paraissent et disparaissent en même temps. Cependant lui-même avait ouvert la voie aux localisations, en distinguant l'encéphale du cerveau, en montrant que l'encéphale se compose d'organes ayant des fonctions propres (cervelet, bulbe, protubérance, etc.), et de plus en localisant l'entendement dans le cerveau et la sensibilité dans la moelle épinière, croyant ici encore venir en aide à la philosophie spiritualiste, en distinguant, contre Condillac, la sensation et la pensée.

Mais, depuis Flourens, la théorie des localisations est devenue beaucoup plus précise. Non-seulement les fonctions motrices et leurs différens troubles ont pu, avec une précision toute nouvelle, être localisées dans telle ou telle partie de la moelle et du cerveau (1); mais même les facultés intellectuelles ont commencé à donner lieu à leur tour à des tentatives de localisation. Par exemple, tout semble bien indiquer que le siège des facultés intellectuelles, proprement dites, n'est pas le cerveau tout entier, mais cette partie du cerveau que l'on appelle substance grise ou substance corticale, à savoir la partie périphérique des hémisphères cérébraux, composés, comme on le sait, de deux substances, l'une blanche, l'autre grise. Mais c'est surtout dans la théorie des sièges du langage que l'on croit avoir établi, d'une manière certaine et éclatante, la pluralité des organes cérébraux et la diversité de leurs fonctions. C'est à Broca que l'on doit cette remarquable découverte. On reconnaît, depuis lui, que la perte du langage ou aphasie est due à une lésion de la partie postérieure de la troisième circonvolution frontale gauche du cerveau. De nombreux cas pathologiques ont d'abord suggéré et ensuite servi à vérifier cette hypothèse. Mais la doctrine de Broca eut des conséquences inattendues. On découvrit depuis lui, par l'union combinée de l'observation clinique et de l'anatomie pathologique, que le langage n'a pas seulement un siège, mais qu'il en a quatre différens, suivant qu'il s'agit de la parole, de la lecture, de l'écriture et de l'audition. Un homme perd la faculté de parler : c'est l'aphasie proprement dite ou *aphémie* : il perd la faculté d'écrire sans perdre celle de parler : c'est l'*agraphie*. Il perd la faculté de lire sans perdre les deux premières, c'est ce qu'on appelle, avec plus ou moins de propriété, la *cécité verbale*; il perd enfin la faculté de comprendre ou de reconnaître les mots entendus, et c'est ce qu'on appelle la *surdité*

(1) Voir Charcot : *Des localisations dans les maladies du cerveau*, 1875. — Ferrier, *la Localisation des maladies cérebrales* (1880).

verbale. L'anatomie pathologique nous montre des lésions diverses suivant ces différentes maladies, et chacune sur un point particulier du cerveau (1).

Voilà un des cas les plus précis et les plus clairs des données de la science psychophysiologique. Cette science a pour objet la détermination des conditions physiologiques ou organiques des facultés mentales. Ici la faculté mentale est le langage : la pluralité des sièges est la condition organique; et cette pluralité explique les singulières séparations qui se font dans certains cas morbides entre des groupes de phénomènes absolument homogènes, par exemple entre la lecture et l'écriture. Peut-on aller jusqu'à dire qu'elle explique le langage lui-même en tant que faculté psychologique? il est permis d'en douter. C'est un cas de topographie cérébrale et de corrélation, mais rien de plus. Est-il même bien certain que tel siège du langage, par exemple celui de la parole, soit irrévocablement lié à l'existence de cette faculté? On n'oserait pas l'affirmer; car y il a d'autres cas pathologiques où il semble que la partie lésée a pu être remplacée par une autre partie qui se substitue à la première. C'est ce que prouve l'histoire d'une femme aphasique, chez laquelle l'autopsie montra une atrophie complète du lobe gauche, et qui cependant, ayant vécu encore une quinzaine d'années après avoir perdu la parole, l'avait peu à peu recouvrée, et avait de nouveau appris à parler : il fallait donc qu'une autre partie du cerveau se fût substituée à la première (2). Ce fait nous prouve que nous avons encore à apprendre dans cette question.

La théorie du sens musculaire est une des plus obscures et des plus compliquées de la psychologie physiologique. Elle n'en joue pas moins un rôle très important. Ici, ce sont les philosophes qui ont précédé les physiologistes. C'est Destutt de Tracy qui, le premier, a fait remarquer l'importance du mouvement dans la théorie de la perception extérieure. Il soutint contre Condillac, qui avait négligé absolument ce fait aussi bien que les Ecossais, que sans le mouvement nous ne pourrions avoir la connaissance de l'existence des corps : car c'est le mouvement arrêté qui nous donne la sensation de résistance. Maine de Biran poursuivit la théorie de Tracy, en analysant le sens de l'effort. Tracy n'avait vu que la sensation de mouvement : Biran y ajouta celle de l'effort mus-

(1) Voici ces sièges. Nous avons déjà indiqué celui de l'*aphémie* de Broca. — La *surdité verbale* aurait pour siège la première circonvolution temporale de l'hémisphère gauche; la *cécité verbale* a pour siège la partie postérieure de la seconde circonvolution pariétale; l'*agraphie*, avec moins de certitude, a été localisée au pied de la deuxième circonvolution frontale gauche.

(2) Ferrier, *Localisations*, p. 450 (traduction française).

culaire; et, par une analyse aussi neuve que profonde, il démontra que la netteté et la précision de nos perceptions sont en raison de la motilité de nos organes : c'est ainsi que le toucher nous donne les notions les plus précises, parce qu'il a à sa disposition le plus mobile des organes, la main, « ce compas à cinq branches, » comme il l'appelle. On démontre de la même manière la supériorité des données de la vision par le fait de la motilité de l'œil.

Le point essentiel, dans la théorie du sens musculaire, est de distinguer le sens de l'effort des sensations musculaires purement passives : « Si la conscience est un bon juge en ces matières, dit le psychologue anglais Alexandre Bain, nous pouvons dire que, dans l'effort volontaire, nous avons le sentiment d'une faculté qui s'exerce du dedans au dehors, et non point celui d'une surface sensible stimulée par un agent extérieur et transmettant une impression du dehors au dedans des centres nerveux. » Il semble donc que le sens de l'effort soit plutôt le sentiment de la production du mouvement que le sentiment du mouvement produit. Il est antérieur et non postérieur au mouvement.

Le psychologue Bain est celui qui a étudié avec le plus de soin le sens musculaire, mais avec une extrême confusion. Sans entrer dans le détail, on peut ramener, selon lui, toutes les sensations musculaires à deux grandes classes : 1° la sensation de tension; 2° la sensation de mouvement. La tension est l'acte de l'effort en tant qu'il rencontre une résistance invincible, par exemple lorsqu'on s'efforce de soulever un poids au-dessus de ses forces, ou d'arrêter un cheval au galop. On peut distinguer trois sensations distinctes dans la sensation de tension : la pression, la traction et le poids; la première a lieu quand nous voulons écraser un objet, par exemple une noix, par le moyen des mains; la seconde, quand nous voulons entraîner un objet, par exemple un cheval ou un homme qui nous résistent; la troisième, quand nous soulevons un poids. Le premier est un effort de nous-mêmes à l'objet extérieur; le second, de l'objet extérieur à nous; le troisième, de bas en haut. Ce sentiment de la tension est le même, soit qu'il s'agisse des muscles *extenseurs* ou des muscles *fléchisseurs*, par exemple serrer les poings ou étendre le bras. C'est en quelque sorte le sentiment de la force en équilibre avec la force extérieure, mais ayant atteint ses limites et ne pouvant aller plus loin.

Considérons maintenant ce que Bain appelle la sensation de mouvement. On s'étonne que Bain ne se soit pas d'abord demandé si une telle sensation existe (1). Sans doute, par cela seul que nous opé-

(1) Les idéologues français, dont on a trop oublié les travaux, avaient discuté cette

rons le mouvement, il doit y avoir dans la conscience quelque chose qui y correspond; mais ce quelque chose ressemble-t-il à ce que nous appelons un mouvement, c'est-à-dire à un déplacement dans l'espace? On voit que la question de la sensation de mouvement se lie étroitement avec celle de la perception d'espace, c'est-à-dire à la question la plus obscure et la plus complexe de la psychologie et même de la métaphysique. Sans cette notion d'espace, la sensation musculaire ne pourrait pas même prendre le nom de tension ou de contraction, car ces termes impliquent le mouvement, et le mouvement implique l'espace. Il semble que le seul caractère propre de la sensation musculaire, ce soit la fatigue. L'effort est une fatigue interne distincte de la fatigue externe, qui viendrait de causes étrangères (des fers aux pieds, des vêtemens trop étroits, une foule qui nous presse). L'effort consiste à se donner une fatigue à soi-même par la production d'un acte voulu. On voit encore ici comment les questions les plus élémentaires en apparence se compliquent des questions les plus élevées. Qu'est-ce, par exemple, qu'un acte voulu? L'étude de la plus simple sensation enveloppe donc et engage une théorie de la volonté.

L'une des questions les plus délicates de la théorie des sensations musculaires est de la distinguer des sensations tactiles. Lorsqu'on retranche au tact tout ce qui se rapporte au sens de l'effort, que reste-t-il pour constituer le tact proprement dit? Les sensations de température (chaud et froid), et ce que l'on appelle les sensations de contact. Mais peut-il y avoir des sensations de contact sans qu'il y ait plus ou moins pression, traction, etc. Le simple contact est-il senti, autrement que comme chaud ou froid, lorsque l'on retranche toute sensation musculaire? Ne pourrait-on pas en revenir simplement, comme le faisait Biran, à la distinction du toucher passif et du toucher actif, celui-ci enveloppant l'effort? Cependant il y a des cas pathologiques, paraît-il, où le toucher subsiste, tandis que le sens musculaire est aboli, par exemple où le malade, les yeux fermés, ne saurait dire où sont ses membres, si le bras est élevé ou baissé, etc. ; mais ce cas se rapporte à la question de la localisation des sensations, autre question des plus complexes, et à celle de la perception de notre propre corps, qui ne l'est pas moins.

Reste enfin la question physiologique proprement dite, à savoir le siège de la sensation musculaire. Ici, deux théories sont en présence. Suivant les uns, le sentiment de l'effort musculaire est lié au courant de sortie de l'influx moteur (théorie centrifuge). Suivant

question. Gérando, dans une note développée et très intéressante de son *Histoire des systèmes*, conteste à Tracy l'existence d'une sensation de mouvement, en tant que telle, c'est-à-dire abstraction faite de la vue et du toucher.

les autres, il est produit par des sensations se rendant aux centres et provenant du membre en mouvement (théorie centripète). Quant au siège de ces sensations dans le cerveau, on est porté à croire que les circonvolutions frontales et pariétales contiennent des centres moteurs. Ces deux théories trouvent des points d'appui dans des expériences faites sur les hystériques, qui sont devenues de nos jours de véritables machines analytiques à l'usage de la psychologie. D'un côté, en effet, l'on voit des hystériques ayant perdu le sens musculaire et qui, les yeux fermés, n'ont aucune conscience des mouvemens passifs que l'on imprime à leurs membres; et, cependant, cette perte du sens musculaire n'ôte rien à la précision des mouvemens que le sujet exécute; par exemple, il écrit aussi correctement les yeux fermés que les yeux ouverts. Cette observation, suivant quelques auteurs, prouverait en faveur de la théorie centrifuge; car, puisque les sensations centripètes sont abolies chez les malades, il faut bien qu'il existe un état de conscience quelconque réglant leurs mouvemens; et cet état de conscience ne peut être déterminé que par le courant de sortie de l'influx moteur. En revanche, il est des hystériques, au contraire, qui, perdant la conscience des mouvemens passifs, perdent en même temps celle des mouvemens actifs, et deviennent incapables d'exécuter un seul acte les yeux fermés : cela revient à dire que, les sensations centripètes étant abolies, les mouvemens volontaires deviennent impossibles. Ce serait la preuve qu'il n'existe aucun sentiment lié à la décharge motrice et pouvant régler les mouvemens en l'absence de sensations centripètes. On voit que la physiologie a encore fort à faire avant de prétendre qu'elle a résolu ces questions. Mais, à titre de faits, les expériences en question sont très intéressantes, et combien de fois n'arrive-t-il pas dans les sciences expérimentales que l'on possède des faits sans pouvoir encore les relier par des théories?

Dans la question de la mesure des sensations, l'on a essayé d'appliquer d'une manière précise les mathématiques à la psychologie. Il faut distinguer ici la vitesse et l'intensité des sensations. Disons quelques mots des recherches qui ont porté sur l'intensité. Le point de départ de la théorie est cette loi de Kant : « Toutes nos sensations sont des quantités intensives, c'est-à-dire ont un degré. » Nous savons, en effet, que toute sensation se présente à nous comme étant plus ou moins forte, et, par conséquent, comme une grandeur. Dès lors, si la sensation est une grandeur, ne peut-on pas la mesurer comme toute grandeur et toute quantité? Il faut bien distinguer les mesures psychologiques ou physiologiques et les mesures physiques déjà trouvées par les physiciens; on sait, en effet, que la physique mesure des sons, mesure des lumières (photométrie), mesure des

chaleurs (calorimétrie). Il semble donc que l'on soit déjà arrivé, et depuis longtemps, à la mesure des sensations. Mais il est facile de voir que la physique ne mesure le son, la lumière, la chaleur, que comme propriétés objectives des corps, tandis que la mesure psychologique des sensations est une question tout autre. Il s'agit ici de savoir, par exemple, si deux quantités de lumière qui sont physiquement et objectivement égales produisent deux sensations égales ; ou si deux causes lumineuses inégales produisent deux sensations inégales ; et enfin si la proportion qui existe entre les causes extérieures existe aussi entre les effets. « Il n'est personne, dit M. Ribot, qui n'ait comparé deux sensations, et remarqué qu'elles sont l'une plus forte, l'autre plus faible. Nous déclarons sans hésiter qu'il fait plus jour en plein midi qu'au clair de lune, et qu'un coup de canon fait plus de bruit qu'un coup de pistolet. » Jusqu'ici, la conscience suffit ; mais ce n'est pas là ce qu'on appelle mesurer au point de vue mathématique. Mesurer une grandeur mathématiquement, c'est chercher combien de fois cette grandeur en contient une autre prise pour unité : et c'est là ce que la conscience ne peut nous apprendre. Elle ne peut dire combien de fois une sensation en contient une autre. « Le soleil a-t-il cent fois ou mille fois plus d'éclat que la lune? Le canon fait-il cent fois ou mille fois plus de bruit que le pistolet? Il nous est impossible de répondre par la conscience à cette question. »

L'idée qui se présente le plus naturellement à l'esprit, c'est que la sensation croît proportionnellement à l'excitation. Par exemple, Herbart, qui le premier a essayé d'appliquer la mesure à la psychologie, trouvait tout naturel de dire que deux lumières éclairaient deux fois plus qu'une seule ; ce qui cependant n'est pas vrai. Voici quelques faits qui prouvent que la sensation ne croît pas toujours proportionnellement avec l'excitation. « Tout le monde sait, dit Delbœuf, que, dans le silence de la nuit, on entend des bruits qui, pendant le jour, passent inaperçus: le tictac de la pendule, le vent coulis qui passe par la cheminée, et d'autres bruits encore. Dans une rue pleine de tapage ou dans un train en marche, nous n'entendons pas notre voisin, ni quelquefois notre propre voix... A un poids de 10 grammes, ajoutez un autre poids de 10 grammes, vous sentirez nettement la différence ; mais si vous ajoutez le même poids de 10 grammes à un quintal, la différence n'est plus sentie. On sait que les grands concerts instrumentaux ou vocaux, où les exécutans se comptent par centaines, ne produisent pas à beaucoup près l'effet qu'on attendrait, c'est-à-dire qu'un nombre double de chanteurs ne produit pas une sensation d'une intensité double. » On voit donc qu'il peut y avoir une question à discuter, à savoir dans quelle proportion la sensation augmente ou diminue avec l'excita-

tion. Tel est l'objet de la science que l'on appelle la psychophysique.

Il nous serait difficile, sans entrer ici dans beaucoup de développemens qui nous sont interdits, de donner une idée même superficielle des recherches auxquelles a donné lieu ce problème précédent. Disons seulement que les recherches et les théories sont venues se réunir et se condenser dans cette fameuse loi, dite loi de Fechner, dont on connaît la formule, à savoir : « La sensation croît comme le logarithme de l'excitation, » loi préparée et peut-être même trouvée par Weber, qui lui donnait cette autre forme très semblable à la précédente : « Les sensations croissent de quantités égales quand les excitations croissent de quantités relativement égales. » Pour fixer les idées, disons, par exemple, que toute excitation nouvelle, pour être sentie, doit être le tiers de l'excitation précédente, par exemple 1 gramme pour 3 grammes, 10 grammes pour 30 grammes. Soit un orchestre de cent violons, ou un chœur de cent choristes; si vous voulez une augmentation de sons perceptible, il faut ajouter trente-trois violons ou trente-trois choristes. Si vous vous contentez de vingt-huit, vous perdrez votre argent, ce sera comme si vous n'ajoutiez rien du tout. La loi de Fechner a été très contestée; et certains mathématiciens se sont élevés contre cette application du calcul à la psychologie. Le logarithme, a-t-on dit, est un nombre, et ne peut être logarithme que d'un nombre. Il faut donc que la sensation et l'excitation puissent être représentées par des nombres. Or tout nombre suppose une unité. Quelle est l'unité de sensation qui permet de former des nombres de sensation? Par quel procédé trouvera-t-on qu'une sensation est égale à une autre, qu'elle est double, qu'elle est triple? « La sensation est un phénomène qui se passe en nous, que nous saisissons en nous par sa face intérieure et qui est rebelle à toute mesure. Sans doute, une sensation peut être plus ou moins vive; mais cela suffit-il pour que la sensation soit une quantité? Une qualité, la beauté, par exemple, peut être aussi plus ou moins grande. Les seules grandeurs que l'on puisse mesurer directement sont celles dont on peut définir l'égalité et l'addition... Or qu'est-ce que l'égalité ou la somme de deux sensations (1)? »

(1) *Revue scientifique*, 13 mars et 24 avril 1875. — En outre, M. Delbœuf, l'un des défenseurs de la psychophysique, a lui-même fait un certain nombre d'objections à la loi de Fechner, et il pense qu'on ne peut la conserver sous sa forme primitive. Il résulterait, dit-il, de cette loi, les trois conséquences suivantes qui sont inadmissibles : 1° que, pour une excitation 1, on a une sensation = 0; 2° que pour une excitation moindre que 1, on a une sensation négative; 3° que pour une excitation = 0, on a une sensation qui serait égale à l'infini négatif. — Mais, tout en rejetant la forme de la loi de Fechner, M. Delbœuf croit cependant que l'on

Quoi qu'il en soit de ces objections, il reste de la psychophysique certains résultats positifs. Ce sont, par exemple, les recherches de Weber sur les plus petites différences perceptibles. Voici les faits : Weber a observé que, si l'on compare deux lignes presque égales, la plus petite différence que l'on puisse saisir par la vue est de 1/50e environ de la plus courte, quelle que soit la longueur des lignes comparées (1 centimètre, 1 décimètre, 1 mètre). De même, pour qu'un poids soit jugé supérieur à un autre poids, il faut qu'il le surpasse d'une fraction qui varie de 1/30e à 1/50e, suivant les individus. — On peut considérer aussi comme ayant une valeur positive les recherches faites sur la durée des sensations et des actes mentaux ; mais il faut renvoyer pour ces recherches aux traités spéciaux.

II.

La question de l'hérédité est aussi une de ces questions nouvelles que la psychologie physiologique a introduites en philosophie. Jusqu'à ces derniers temps, l'hérédité était un fait omis dans tous les traités de psychologie. Aussi bien dans l'école de Condillac que dans celle de Reid ou dans celle de Jouffroy, l'individu était considéré comme un tout absolu, se suffisant à lui-même, n'ayant aucune racine dans le passé. Ici encore, il faut remonter jusqu'à Malebranche pour trouver un philosophe qui ait dit qu'il passe quelque chose des parens dans les enfans. De nos jours, ce sont les écoles dites rétrogrades qui, dans un intérêt social et religieux, ont seules attaché quelque importance à l'hérédité. Cependant les médecins avaient dû diriger leur attention de ce côté, et ils avaient incidemment rencontré des faits d'hérédité morale et psychologique. Le remarquable livre du docteur Prosper Lucas contient ainsi, sous une forme très confuse, un assez grand nombre de faits de ce genre. C'est M. Ribot qui a fait passer cette question du domaine purement médical dans le domaine philosophique. On peut voir dans son savant ouvrage tous les faits qui militent en faveur de cette doctrine. On pourrait presque l'établir *a priori*, car il est certain que l'hérédité joue un rôle dans le physique; tout le monde reconnaît l'existence des maladies héréditaires ou de la ressemblance des enfans aux parens. Or le physique exerce, de l'aveu de tous, une influence certaine sur le moral. Il s'ensuit que ce qui se transmet par le phy-

peut conserver la psychophysique, et il a essayé pour sa part d'éviter les objections des mathématiciens en employant d'autres formules. De plus, il s'est particulièrement attaché à mesurer la sensation de fatigue (Voir ses *Élémens de psychophysique*, Paris, 1883, et son *Examen critique de la loi psychophysique*, 1883.)

sique doit se communiquer, dans une certaine mesure, au moral. Cependant il faut ici beaucoup de précaution dans l'interprétation des faits, car la loi de l'hérédité se trouve en concurrence avec une autre loi de la psychologie, à savoir la loi d'imitation ou de contagion par l'exemple. Dans le phénomène étrange, par exemple, qu'on appelle la folie à deux, la folie et la même folie se transmet d'une personne à une autre par contagion et non par hérédité. Sans doute, s'il s'agit de la mère et de la fille, on pourrait soutenir que l'hérédité joue un rôle ; mais s'il s'agit de deux sœurs, il ne peut plus en être question. Il faudrait donc discuter les faits sur lesquels s'appuie la thèse de l'hérédité psychologique, choisir ceux où l'on pourrait dégager les deux élémens l'un de l'autre. Nous avons nous-même proposé à M. Ribot l'exemple suivant : Bussy-Rabutin, faisant le portrait de M. de Chantal, le père de Mme de Sévigné, le décrit ainsi : « Il était extrêmement enjoué. Il y avait un tour à tout ce qu'il disait qui réjouissait les gens ; mais ce n'était pas seulement par là qu'il plaisait, c'était encore par l'air et par la grâce dont il disait les choses : tout jouait en lui. » Ne croiriez-vous pas lire le portrait de Mme de Sévigné? Et cependant elle n'avait pas connu ou avait à peine connu son père, mort lorsqu'elle avait cinq ans, et elle avait été élevée par ses grands parens maternels. Il semble donc que, dans cet exemple, la similitude tient à l'hérédité plus qu'à l'éducation.

Un autre bel exemple d'hérédité intellectuelle et morale est celui que l'on pourrait tirer de l'histoire généalogique de George Sand. Génie, esprit, passion, romanesque dans l'imagination et dans la vie, rencontre de grands seigneurs et de comédiennes, du grand monde et du monde de la tantaisie et de la liberté, voilà ce qu'on trouve dans cette généalogie ; et Mme Sand elle-même nous donne l'histoire de sa vie comme une preuve en faveur de la thèse de l'hérédité (1). Toute cette histoire commence par un drame tragique que Mme Sand a omis de raconter, je ne sais pourquoi, au début de ses Mémoires. Dans les premières années du XVIIIe siècle, on trouva un matin, dans le parc de l'électeur de Hanovre, un beau jeune homme assassiné. C'était le chevalier de Kœnigsmarck, soupçonné d'avoir été l'amant de l'électrice, et mis à mort, sans doute, par l'ordre du mari, depuis George Ier, roi d'Angleterre. Le jeune seigneur

(1) « Donc le sang des rois se trouva mêlé dans mes veines au sang des pauvres et des petits ; et comme ce qu'on appelle la fatalité, c'est le caractère de l'individu ; comme le caractère de l'individu, c'est son organisation ; comme l'organisation de chacun de nous est le résultat d'un mélange de races et la continuation toujours modifiée d'une suite de types s'enchaînant les uns aux autres, j'en ai toujours conclu que l'hérédité naturelle, celle du corps et de l'âme, établissait une solidarité assez importante entre chacun de nous et ses ancêtres. » (*Histoire de ma vie*, t. I, ch. II.)

avait une sœur belle comme le jour, et qui s'appelait Aurore. Pour recueillir la succession de son frère, qui lui était disputée, elle se rendit à Dresde, à la cour de l'électeur de Saxe, Frédéric-Auguste, depuis roi de Pologne sous le nom d'Auguste II, et qui fut le rival de Stanislas et l'adversaire de Charles XII. Que de grands noms dans ces aventures ! Elle devint sa favorite et elle en eut un fils illustre, Maurice, maréchal de Saxe, le plus grand homme de guerre du XVIIIe siècle après Frédéric; officier de fortune du reste, qui vint offrir ses services à la France, sous les drapeaux de laquelle il gagna la bataille de Fontenoy. Ce guerrier était un vert-galant. Il eut une maîtresse à l'Opéra. Cette actrice, Mlle Verrière, eut du maréchal une fille qui fut reconnue par lui et protégée par la famille royale de France, avec laquelle elle avait, par Auguste de Pologne, une sorte de parenté. Cette fille du maréchal de Saxe est la seule personne de la famille qui paraît avoir eu le sentiment de la vie réelle, le goût et le respect des convenances mondaines, et même un peu le préjugé aristocratique. Elle épousa M. Dupin de Francueil, fils de Dupin de Chenonceaux, fermier-général, dont la seconde femme, Mme Dupin, tint un des salons les plus brillans du XVIIIe siècle, et fut l'amie de Jean-Jacques Rousseau : c'est dans cette maison de Chenonceaux que celui-ci fit son éducation comme pédagogue, en faisant l'éducation des enfans de la maison. Quant à Francueil, ce fut, comme on le sait, l'amant de Mme d'Épinay, qui parle longuement de lui dans ses Mémoires. Tous ces noms nous transportent en plein XVIIIe siècle, dans le centre même du monde philosophique et littéraire de ce temps-là ; et si l'on ajoute l'influence des milieux à celle de l'hérédité, on voit aisément comment un grand génie d'écrivain a pu sortir d'une pareille souche. Du mariage dont nous venons de parler entre la fille naturelle du maréchal de Saxe et Dupin de Francueil naquit Maurice Dupin, le père de George Sand, brillant officier, charmante nature, écrivain excellent, et dont les lettres remplissent le premier volume des Mémoires de sa fille. Sans parler maintenant de la descendance maternelle, sur laquelle Mme Sand donne des détails auxquels nous renvoyons, on ne peut méconnaître que cet ensemble de faits fournit en partie l'explication des traits caractéristiques de notre grand écrivain : le goût du romanesque qu'elle a toujours porté même dans la vie réelle, le goût du théâtre, l'aspiration aux grandes choses où se montrent ses origines royales et chevaleresques, la tradition de génie qui de la guerre passe à la plume, la fougue des passions, la gaîté aussi et le goût de la camaraderie, le tout mêlé à la grande crise du XIXe siècle, a produit ce génie complexe, tout d'imagination et de passion, qui est, comme en raccourci, l'image de toute sa race.

Passons à un autre ordre d'idées. Le fait de la suggestion hypnotique, dont on a tant parlé dans ces derniers temps qu'on en est un peu las, n'en est pas moins un des faits les plus certains et les mieux constatés. Ce fait, en définitive, n'étonne que par les conséquences extraordinaires que l'on a vues se produire ; car, à sa source, il n'était nullement ignoré. On sait, en effet, que dans le sommeil même normal, il peut toujours y avoir plus ou moins communication entre le sujet dormant et les personnes environnantes. Personne ne s'étonnera, par exemple, que, si l'on fait de la musique auprès de quelqu'un qui dort sans le réveiller, cette personne vous dise au réveil qu'elle a assisté dans son sommeil à un concert des anges. La sensation s'est mêlée au sommeil, et, par voie d'association, a suggéré une série d'images qui y a rapport. On savait aussi que l'on peut, dans certains cas, agir sur l'homme endormi et, soit par la parole obtenir des réponses, soit par toute autre marque susciter et diriger ses rêves. « Un somnambule, dit Carpenter dans son article sur le sommeil, avait l'habitude de jouer ses rêves. On lui suggérait l'idée d'une querelle qui se terminait par un duel ; on lui mettait le pistolet dans la main ; il lâchait la détente. On lui donnait ainsi des rêves à volonté. » Tel est le fait élémentaire qui, grossi et développé dans certaines organisations et surtout dans de certaines maladies, notamment l'hystérie, devient le fait extraordinaire de la suggestion avec toutes ses conséquences. Il ne serait pas non plus impossible d'en trouver l'origine dans l'état normal. Si l'on dit à un enfant que le vent qui souffle est une voix qui pleure, que tel pâle reflet de la lune est un revenant, il entendra des voix et il verra des revenans. C'est ce même fait qui, dans l'hypnotisme et dans l'hystérie, produit des phénomènes inattendus. On peut suggérer à l'hypnotisé, soit des mouvemens, soit des sensations, soit des actes plus ou moins complexes. On rapproche les doigts, et les mains se croisent d'elles-mêmes ; on met les pieds sur le premier échelon d'une échelle, et le sujet se met à grimper. Un objet inconnu ne suggère rien. La vue suggère des mouvemens d'imitation. La malade devient un miroir, à tel point qu'elle reproduit à gauche les mouvemens produits à droite. Voilà pour les mouvemens. On provoque également des sensations illusoires, par conséquent des hallucinations. Ces hallucinations peuvent se produire à l'aide d'un objet réel dont on transforme la nature : on fait passer de l'eau pure pour de l'ammoniaque et de l'ammoniaque pour de l'eau pure. On peut obtenir les mêmes effets sans objet réel et par le seul fait de la parole, et même par la simple association des idées. Dites au sujet qu'il est sur un vaisseau et qu'il va à New-York, il éprouvera le mal de mer. La suggestion peut même porter sur des phénomènes purement

physiques, par exemple la paralysie (1). On parle même aujourd'hui de brûlures subjectives, de vésicatoire suggestif, et les phénomènes si étranges des stigmatisés pourraient bien avoir leur origine dans quelque chose de ce genre.

Viennent enfin les suggestions d'actes, les plus importantes de toutes, parce que ce sont elles qui font le plus ressembler des somnambules à des hommes éveillés, et qui même, passant du domaine du sommeil dans le domaine de la veille, provoquent la grave question de la responsabilité. On peut ramener ces sortes de suggestions à trois groupes : suggestions faites pendant le sommeil d'actes à accomplir pendant le sommeil ; suggestions faites pendant le sommeil d'actions à accomplir dans la veille ; enfin suggestions pendant la veille d'actes à accomplir dans la veille. C'est ici que la suggestion apparaît avec tous ses miracles ; car on cite des exemples de suggestion à plus de trois mois d'échéance. Par exemple, on dit à un vieux soldat : Dans trois mois, vous vous trouverez dans le salon de tel docteur. Vous y rencontrerez le président de la république, et il vous donnera la croix. Au jour dit, le sujet entre dans le salon du docteur ; à l'ébahissement des personnes présentes, il s'incline dans le vide au milieu du salon, fait le signe de quelqu'un qui reçoit quelque chose et il dit : « Merci, excellence (2). » Sans doute, rien de plus facile que de supposer la simulation en cette circonstance, et nos hypnotiseurs ne font pas assez d'efforts pour inventer des contre-épreuves et des pièges contre la simulation possible. Mais ici le nombre des faits est si considérable et vérifié par tant d'exemples qu'une tromperie universelle serait aussi difficile à comprendre que le fait lui-même.

Nous ne pouvons donner ici qu'une esquisse de ces faits, que nous avons déjà exposés ailleurs. Disons seulement que la question de la suggestion en soulève beaucoup d'autres : celle du rapport de l'hypnotisme à l'hystérie, la question des phases hypnotiques (léthargie, catalepsie, somnambulisme) affirmées à Paris et niées à Nancy, la question des passages de l'état normal à l'état suggestif

(1) Le fait des paralysies suggestives était connu depuis longtemps des magnétiseurs bien avant que la médecine scientifique se fût assurée de la réalité du fait. Voici, par exemple, le récit d'une séance de magnétisme, du 20 août 1813, telle que nous la trouvons rapportée par un chroniqueur du temps, l'*Hermite de la Chaussée d'Antin* : « L'expérience des membres paralysés et déparalysés à la voix du magnétiseur a fini par pousser à bout la patience et l'honnêteté de l'auditoire ; on a d'abord murmuré, puis hué, puis sifflé le professeur indien. » (Tome IV, de l'*Hermite*.) Ces expériences, qui faisaient siffler le pauvre abbé Faria, sont aujourd'hui entrées dans la science officielle. Au dernier concours d'agrégation pour la Faculté de médecine, parmi les sujets de leçons proposés aux candidats se trouvait celui des paralysies sans lésion, ou paralysies psychiques, comme on les appelle.

(2) *De la suggestion*, par Bernheim.

et réciproquement : sans parler des questions philosophiques plus ou moins engagées dans le débat, telles que celle du libre arbitre ou de la responsabilité ; enfin et surtout la question du dédoublement du moi, qui est le dernier des faits psychophysiologiques que nous ayons à signaler.

Déjà le fait seul du sommeil peut suggérer l'idée de deux personnes distinctes ; car à coup sûr nous ne sommes pas le même dans le sommeil et dans la veille. Cependant, dans le sommeil, on se souvient de la veille, et dans la veille on peut se souvenir du sommeil. Il y a donc une liaison réelle de l'un de ces états à l'autre. Dans le somnambulisme naturel, il y a à la fois plus et moins d'analogie avec la veille. En un sens, cet état ressemble plus à la veille ; car, tandis que, dans le sommeil naturel, le rêve est absolument incohérent, le somnambule, au contraire, *joue ses rêves*, c'est-à-dire exécute un ensemble de mouvemens coordonnés ayant un commencement, un milieu et une fin, enfin une certaine cohérence. D'autre part, le somnambulisme est plus séparé de la veille, en ce que l'homme éveillé perd absolument la mémoire de ce qu'a fait l'homme endormi, tandis que le somnambule peut se souvenir de ce qu'il a fait dans son sommeil antérieur. Il y a donc, en quelque sorte, deux vies, et l'hypothèse rêvée par Pascal se trouve bien près d'être réalisée. « Si nous rêvions toutes les nuits la même chose, elle nous affecterait autant que les objets que nous voyons tous les jours ; et si un artisan était sûr de rêver toutes les nuits, douze heures durant, qu'il est roi, je crois qu'il serait presque aussi heureux qu'un roi qui rêverait douze heures durant qu'il serait artisan. » Pascal ne parle ici que de rêve ; mais il ne faut pas oublier que le somnambulisme se compose à la fois de rêve et de réalité. Le somnambule, en effet, accomplit des actions qui se passent dans le monde réel : il marche, il écrit, il peut faire presque tout ce qu'il fait dans la veille ; il peut même parler et répondre. Dès lors, nous n'avons plus qu'à nous représenter le somnambulisme gagnant de plus en plus du côté de la veille, entreprenant sur elle, et finissant par devenir une seconde veille succédant alternativement avec la première ; et ne conservant du somnambulisme qu'une seule chose, à savoir la perte de la mémoire au réveil. Vous aurez le cas de Félida, le célèbre sujet sur lequel on a observé pour la première fois, d'une manière tout à fait frappante, ce fait du dédoublement du moi. Cette personne, qui, je crois, vit encore, a deux existences successives et alternatives ; dans chacune d'elles, elle a un caractère différent, des suites d'idées différentes ; mais surtout il reste ce fait caractéristique, c'est que, dans cette partie de la vie qui correspond à l'ancien état normal (car on ne saisit plus guère de différence entre les deux états),

elle ne se souvient pas de son autre existence, tandis que dans celle-ci elle se souvient de la première. De là l'expression de condition *seconde*, appliquée à la seconde veille, primitivement état somnambulique, et de condition *première*, appliquée à la première veille, primitivement état normal. Voilà donc deux moi superposés en quelque sorte et alternant l'un avec l'autre. Si, à un moment donné, la mémoire venait à disparaître du premier état, la rupture serait absolue, et nous serions dans le cas rappelé par Leibniz (1): « Si nous pouvions supposer que deux consciences distinctes et incommunicables agissent tour à tour dans le même corps, l'une pendant le jour, l'autre pendant la nuit, je demande si, dans ce cas, l'homme de jour et l'homme de nuit ne seraient pas deux personnes aussi distinctes que Socrate et Platon. »

Ce n'est pas tout: à ces cas de dédoublement successif du moi sont venus se joindre des cas de dédoublement simultané. M. Taine en cite un exemple dans son livre de *l'Intelligence*, et il l'emprunte aux observations du docteur Krishaber. Il s'agit d'un malade qui d'abord aurait perdu le sentiment de sa propre existence, et qui plus tard était arrivé à la conscience qu'il était autre que lui-même. « Il me semblait, dit-il en parlant de son premier état, que je n'étais plus de ce monde, que je n'existais plus; je n'avais pas alors le sentiment d'être un autre. » Voilà le premier stade; voici le second: « Je me sentais si complètement changé, qu'il me semblait être devenu un autre. Cette pensée s'imposait à moi sans que j'aie oublié un seul instant qu'elle était illusoire. » Nous avons vu nous-même autrefois, à l'asile de Stephansfeld, près de Strasbourg, un malade qui en était au premier stade et qui n'a pas eu le temps d'arriver au second, ou qui peut-être l'avait traversé et qui n'avait même plus la force de se croire autre que lui-même, car il est mort dans la nuit. Voici ce qu'il nous disait: « Vous êtes bien heureux, vous autres: vous avez un *moi*. *Moi*, je n'ai plus de *moi*. » Il ne s'apercevait pas même de la contradiction; et comme nous lui faisions remarquer qu'il vivait, qu'il existait comme nous: « Non, disait-il, ce sont les *puissances extérieures* qui me soutiennent et qui me font vivre, mais ce n'est pas moi. » Le pauvre malade sentait que la vie lui échappait et ne tenait plus qu'à un fil, qu'elle était suspendue à quelque condition extérieure, et c'est ce qu'il exprimait en termes métaphysiques, ayant fait probablement quelques études en philosophie; enfin il avait extériorisé sa con-

(1) En réalité, l'hypothèse n'est pas de Leibniz, elle est de Locke, et Leibniz ne fait que la reproduire dans ses *Nouveaux Essais*. Il n'y répond pas très nettement et se croit uniquement en présence d'une hypothèse artificielle. Elle n'est pourtant pas très éloignée de la réalité.

science, et il était bien près d'être un autre que lui-même. On trouve encore dans Gratiolet l'exemple d'un malade qui avait conscience d'être dans deux lits à la fois. Dans le cas de folie suicide, il n'est pas rare de voir le sujet se dédoubler et entendre des voix qui lui ordonnent de se tuer. Il résiste, il répond : il fait à la fois l'objection et la réponse, mais il ne croit pas que ce soit lui-même qui fasse à la fois l'une et l'autre. Il y a donc en lui deux personnes qu'il oppose l'une à l'autre. C'est ce qui arrive encore dans le spiritisme et chez les médiums parlans ou écrivans. Cependant, dans tous les cas précédens, on voit que de ces deux personnalités, il y en a une qui est illusoire : c'est un cas d'illusion d'optique pour la conscience, comme il y a illusion d'optique pour les sens : c'est une fausse interprétation des phénomènes de conscience, et qui se réfute elle-même : « Moi, je n'ai pas de moi, » ou : « Je me sentais être un autre. » Mais, dans des expériences récentes de somnambulisme provoqué, on est arrivé à séparer distinctement deux consciences simultanées, dont l'une paraît aussi réelle que l'autre. Une personne cause avec vous pendant qu'en même temps elle écrit une lettre, ou fait une opération de calcul assez compliquée ; l'une de ces deux personnes ne sachant pas ce que fait l'autre, mais chacune sachant elle-même ce qu'elle fait : tel est le point le plus avancé et en même temps le plus obscur de la question (1).

III.

Tels sont les principaux faits dont s'occupe la science psychophysiologique. Il y en a beaucoup d'autres, que nous ne pourrions rappeler sans faire un traité didactique : la loi d'association entre les idées et les mouvemens, les mouvemens inconsciens dont M. Chevreul a commencé la théorie dans son travail sur les tables tournantes ; la théorie de la physionomie, dont Duchesne de Boulogne a établi les bases physiologiques, dont Gratiolet et Darwin ont tiré les conséquences psychologiques ; les recherches sur la mémoire, la théorie de l'hallucination, enfin tout le domaine de la pathologie mentale. — Voilà un vaste champ d'études pour lequel on est aujourd'hui mieux armé que jamais. Il y a là, certes, la matière d'une science, et par conséquent d'un enseignement. Cependant des défiances et des scrupules, très explicables, mais exagérés, se sont élevés

(1) Voyez les expériences remarquables de M. Pierre Janet, professeur de philosophie au Havre : *Revue philosophique*, décembre 1886, mai 1887 et mars 1888.

contre ces nouvelles études. Nous devons les signaler et les apprécier, pour fixer, autant que possible, les principes de la question.

On fait remarquer d'abord que la psychologie physiologique n'est pas encore une science faite, une science constituée. Ce n'est, dit-on, qu'un amas confus de faits douteux et d'opinions arbitraires : ce n'est qu'un ensemble d'hypothèses qui n'a point du tout l'autorité de la science, et qui, par conséquent, n'a pas droit à l'enseignement. Examinons cette difficulté. Qu'il y ait encore dans la psychologie physiologique beaucoup de conjectural et d'arbitraire, je le crois, et l'on s'est un peu trop hâté de pousser aux conclusions et à la doctrine ; mais qu'il n'y ait pas là de faits certains, un certain nombre de lois positives, et, en tout cas, des recherches légitimes, c'est ce qui me paraît suffisamment réfuté par le résumé précédent. Il y a donc là une science à l'état naissant, une science en voie de formation. Or la question est de savoir si une telle science doit être enseignée. Eh bien ! loin de voir là une objection, j'y vois au contraire une raison de plus. C'est surtout une science naissante qui a besoin d'être enseignée. C'est ainsi qu'avec beaucoup de raison on a créé récemment à la faculté des sciences une chaire de microbiologie, quoique ce soit là une science née d'hier, qui change de jour en jour, de telle sorte qu'entre une leçon et une autre, le professeur peut se trouver en présence de faits inattendus qui le détermineront à modifier ses assertions. Et, cependant, on a eu grandement raison de fonder une telle chaire ; car s'il est quelqu'un qui désire s'occuper de cette science et travailler à ses progrès, où voulez-vous qu'il s'y prépare ? Il en est de même en psychophysiologie. Supposez un jeune savant, philosophe ou physiologiste, que ces sortes d'études attirent et qui voudrait s'y consacrer : où peut-il donc apprendre les élémens de cette science, je vous prie ? Elle est dispersée dans des milliers de volumes de philosophie et de médecine, où elle est mêlée à tout autre chose. Rien que de dépouiller ces ouvrages est un travail infini. Ajoutez que ces livres ne sont pas toujours faciles à se procurer, qu'on ne les possède jamais tous à la fois dans sa bibliothèque, qu'ils sont souvent écrits en langue étrangère, en anglais, en allemand, en italien, et qu'on ne sait pas toutes les langues. De plus, souvent les faits les plus importans ne sont pas dans des ouvrages, mais dans des mémoires d'académie, dans les recueils des sociétés savantes, dans des brochures éparses ; et tout cela sans lien, sans unité, sans méthode. Comment s'y reconnaître sans un guide, sans un fil conducteur ? Tel devra être l'objet de la chaire créée. On devra mettre les élèves au courant de la science telle qu'elle est actuellement, grouper, coordonner ces recherches, indiquer la bibliographie, en un mot

faire des élèves. L'enseignement est donc ici précisément nécessaire pour faire sortir la science de l'état naissant. Où donc une telle chaire pourrait-elle être mieux à sa place qu'au Collège de France, qui est un établissement libre et indépendant, consacré surtout à la science novatrice, à la science en mouvement, et qui, offrant ce trait particulier de réunir à la fois dans son sein les sciences et les lettres, est tout prêt à recevoir une science mi-psychologique et mi-physiologique, laquelle sort plus ou moins des cadres d'une faculté des sciences et d'une faculté des lettres.

Mais ce premier scrupule est de beaucoup le moins important. Ce qui inspire le plus de défiance, ce que l'on craint surtout, c'est que, sous le nom de psychologie physiologique, ne se glisse, non pas une science, mais une doctrine, et, pour appeler les choses par leur nom, la doctrine matérialiste. Cette objection doit être examinée à fond, et il est important de l'écarter, non-seulement dans l'intérêt des idées saines sur lesquelles repose tout ordre moral, mais dans l'intérêt même de la science dont il s'agit. Rien ne serait plus funeste à l'avenir de cette science que de lui donner systématiquement une signification matérialiste. Lequel préférez-vous, demanderons-nous aux psychophysiologistes : être une science ou une doctrine? Est-ce votre opinion personnelle, votre système, ou la vérité objective et impersonnelle qui vous intéresse? Si vous faites de votre science une science de combat, pourquoi vous étonneriez-vous d'une opposition de combat? Vous ne pouvez pas être à la fois des savans et des théoriciens. Voilà une science qui, dites-vous, peut appliquer à la psychologie, ou du moins à une certaine portion de la psychologie, les méthodes positives qui ont contribué à former les autres sciences. Eh bien! tant mieux! Qui aurait intérêt à s'opposer à une telle entreprise? Ne peut-on pas s'entendre sur ce terrain? Mais si l'on découvre que, sous couleur de méthode scientifique, c'est une opinion qu'il s'agit d'introduire subrepticement, alors adieu pour la science, et les choses resteront ce qu'elles étaient auparavant.

En principe, la science psychophysiologique n'est ni matérialiste ni spiritualiste. Elle est, ou doit être, exclusivement expérimentale et scientifique. Ce qui prouve ce désintéressement de la science en question, c'est ce fait qu'on n'a pas assez dit, ni assez haut, à savoir que la psychologie physiologique, dont nous avons fait plus haut l'histoire, a été fondée par les spiritualistes : c'est le spiritualiste Descartes, après lui le mystique Malebranche, et après eux Charles Bonnet, de Genève, l'homme le plus religieux du XVIIIe siècle, qui sont les vrais fondateurs de la psychophysiologie. Passons à la psychologie de l'Allemagne contemporaine, dont M. Ribot nous a fait l'histoire. Qu'y voyons-nous? Lotze, un de ceux qu'il mentionne, est

un spiritualiste déclaré, le rénovateur du leibnitianisme en Allemagne; Helmholtz, le grand physicien, est un kantien; Wundt, le chef de l'école, est également un kantien; il déclare que la physiologie peut rendre compte des facultés inférieures et non des facultés supérieures de l'esprit humain; Fechner, le célèbre inventeur de la loi qui porte son nom, est un illuminé bien plus près d'être spirite que matérialiste; Weber est un pur physicien, indifférent entre les systèmes de métaphysique. Ainsi, parmi les maîtres les plus autorisés de la science nouvelle en Allemagne, aucun n'est matérialiste. Je ne dis pas qu'il en soit de même de tous les physiologistes qui s'occupent de ces questions; mais la science en elle-même est désintéressée entre les deux doctrines; elle peut s'associer à l'une comme à l'autre.

Maintenant, il faut être juste, et ne pas s'en tenir uniquement aux apparences. Il est clair qu'une science qui s'occupe des conditions physiologiques de la pensée, c'est-à-dire du rôle de la matière dans les opérations de l'esprit, aura toujours une apparence ou une couleur de matérialisme. Si Descartes n'avait écrit que la première partie du *Traité des passions*, en quoi ce traité se distinguerait-il de *l'Homme-Machine* de Lamettrie? Supposons maintenant que, par suite de la multiplication des objets d'études, et par la division du travail, qui s'introduit de plus en plus dans les sciences, le savant borne ses études à ce premier ordre de recherches, sans y ajouter le correctif, comme a fait Descartes dans la troisième partie des *Passions*, le fera-t-on passer aussitôt pour un matérialiste? Non, sans doute. Qu'il laisse les questions ouvertes : c'est tout ce qu'on a à lui demander.

Un second droit qu'on ne peut méconnaître à la psychophysiologie, c'est le droit de constater et d'affirmer des faits vrais, que ces faits, d'ailleurs, soient ou ne soient pas agréables à telle ou telle doctrine. Par exemple, le fait récemment mis en lumière de la suggestion hypnotique a effrayé beaucoup de bons esprits qui ont cru y voir le renversement de l'ordre moral et social. C'est une grande exagération et une crainte parfaitement chimérique; mais ce n'est pas par là qu'il faut considérer la question. Un fait est toujours un fait, quelles qu'en soient les conséquences. La question est de savoir si le fait est vrai; il n'y en a pas d'autre pour le savant. Rien de plus dangereux que la dynamite; cependant la force explosive de cet agent ne peut être mise en doute : c'est à nous de savoir nous en servir. Il en est de même des altérations morbides qui peuvent atteindre telle ou telle faculté, quelque indépendantes qu'on soit tenté de les supposer des conditions organiques. Telles sont, par exemple, les maladies de la volonté et de la personnalité, dont M. Ribot nous fait l'his-

toire dans des ouvrages d'un vif intérêt. Sans doute, il est étrange que des facultés si hautes puissent être malades, et Jouffroy, discutant avec les physiologistes de son temps, disait que toutes les facultés intellectuelles pouvaient être malades, excepté la volonté, qui demeurait toujours intacte. Il se trompait, et la volonté peut être malade sans aucun trouble intellectuel, ou du moins sans autre trouble que celui qui est lié à celui de la volonté même. Il en est de même de ces dédoublemens étranges de personnalité, inconnus au temps de Maine de Biran, et dont le nombre s'est accru depuis qu'on y fait attention. Tous ces faits sont obscurs et difficiles à expliquer; cela ne les empêche point d'être des faits : ou du moins la seule question est de savoir si ce sont des faits. D'ailleurs, les faits contradictoires sont le ferment de la science. Je demandais un jour à un savant célèbre ce que devenait telle découverte qu'il venait de faire : « Cela ne marche plus, me répondit-il. — Qu'arrive-t-il donc? lui dis-je inquiet. — C'est, me répondit-il, que je ne trouve plus que des faits favorables. » Et il ajouta : « Il n'y a que les faits contradictoires qui instruisent. » C'est la vérité. Ou bien la théorie expliquera ces faits contradictoires, et elle en sera fortifiée, comme la théorie newtonienne l'a été par toutes les exceptions qu'on lui a opposées et qui sont rentrées dans la règle; ou bien elle devra être remplacée par une théorie plus vaste et plus compréhensive. Dans les deux cas, c'est un gain pour la science, et ce gain ne serait pas obtenu, si on avait hésité, par un vain scrupule, à constater et à chercher les faits dont il s'agit.

En principe, toute science doit être indépendante de celles qui viennent après elle. La chimie, par exemple, soit organique, soit physiologique, qui étudie les conditions chimiques de la vie, n'est tenue qu'à une chose : rechercher et découvrir ces conditions chimiques : elle n'a pas d'autre fonction. Ce n'est pas à elle à se préoccuper des intérêts de la force vitale ni de quoi que ce soit de vital. Son droit et même son devoir est de pousser aussi loin que possible l'explication chimique; car qui le fera, si ce n'est pas elle? Vient ensuite le physiologiste. C'est à lui qu'il appartient de mettre en lumière l'élément nouveau qui s'ajoute au premier. La chimie n'a pas à s'en préoccuper; elle ne le ferait qu'à son détriment. Si la chimie s'était préoccupée de sauvegarder l'existence du principe vital, elle n'aurait pas fait cette belle découverte de la synthèse en chimie organique, qui a illustré le nom de M. Berthelot. Est-ce à dire que la vie ne soit qu'un fait chimique? Non, sans doute; mais c'est à la physiologie, non à la chimie, qu'il appartient de montrer le *proprium quid* qui distingue une science de l'autre.

Appliquons ces principes à la psychophysiologie, tous les nuages qui obscurcissent la question s'évanouiront. Le rôle de la psychologie physiologique n'est pas d'établir l'existence de l'âme ; c'est le rôle de la psychologie pure et de la métaphysique. Comment pourrait-on trouver l'âme, la personnalité, la liberté dans l'étude des organes? Les intérêts de l'âme seraient donc très mal placés entre les mains de la psychophysiologie. C'est à d'autres mains que ces intérêts sont confiés. Bien plus, en touchant à ces questions supérieures, elle pourrait nuire aux intérêts mêmes de la cause qu'elle prétendrait servir. Rappelons l'exemple déjà cité de Flourens, qui avait cru trouver un argument triomphant contre le matérialisme en établissant que le cerveau est un organe simple et non multiple, l'unité du cerveau lui paraissant la preuve et la garantie de l'unité du moi. Si l'argument de Flourens eût été bon, le spiritualisme se trouverait aujourd'hui condamné par son propre aveu, puisqu'il paraît bien certain que le cerveau n'est pas un organe simple, mais un organe composé. Flourens, en se préoccupant outre mesure des intérêts de l'âme, qui ne le regardaient pas, nous a donc compromis au lieu de nous servir.

Cette sorte d'indépendance est généralement admise pour toutes les autres sciences qui sont reconnues et dont l'existence date de loin. Par exemple, on n'exige pas de l'économie politique qu'elle établisse le principe du devoir, ou de l'histoire qu'elle prouve l'existence de la Providence. Il y a ou il n'y a point une Providence, mais l'historien n'en sait rien ; il y a ou il n'y a pas un principe du devoir ; mais l'économiste, en tant qu'économiste, n'en sait rien. On considère même quelquefois comme coupables les doctrines qui font intervenir la morale en économie politique, par exemple les doctrines socialistes, qui veulent imposer le dévoûment et la fraternité aux transactions économiques. On reconnaît que la concurrence est une loi cruelle, mais on ne veut pas qu'économiquement on introduise une loi de charité qui corrigerait cette loi ; c'est là le fait de la morale, non de l'économie politique. C'est par ces distinctions précises que l'économie politique a réussi à se constituer comme science ; et cette indépendance n'est pas seulement utile à l'économie politique, elle l'est à la morale elle-même, qui n'a nul intérêt à voir son principe propre plus ou moins mêlé et confondu au principe propre de l'économie politique, à savoir l'utilité, comme il l'est dans l'opinion vulgaire, pour laquelle l'honnête homme est aussi bien celui qui a fait fortune par son économie et sa prudence que celui qui renonce à la fortune par modération ou par sacrifice.

Il en est de même de l'histoire par rapport à la théodicée. A coup

sûr, s'il y a une Providence, elle doit se manifester dans la série des événemens humains. Et cependant nul historien aujourd'hui, pas même le plus pieux et le plus chrétien, n'aurait l'idée de faire intervenir le nom et l'action de Dieu dans l'histoire. On explique tous les événemens historiques par des causes secondes et profanes, souvent même par des conditions matérielles ou géographiques, par exemple lorsque l'on explique toute l'histoire de l'Angleterre par le fait que c'est une île : on fait intervenir des passions grossières, souvent des rencontres fortuites ou des besoins physiques; comme lorsqu'on explique les invasions des barbares par la nécessité de trouver la nourriture. Pas un historien ne dira aujourd'hui, dans un livre sur les origines de la France, que c'est Dieu qui a poussé les barbares en avant, comme l'a dit Salvien dans le *De gubernatione Dei*. On se ferait même un scrupule religieux de prononcer le nom de Dieu dans les bas événemens de l'histoire, comme si l'on disait, par exemple, que c'est Dieu qui voulut que l'abbé Dubois fût nommé cardinal, que la Du Barry entrât dans la couche du roi. Que répondrait donc l'historien à celui qui lui dirait : « Eh quoi ! vous ne prononcez jamais le nom de Dieu ; vous ne parlez jamais de la Providence : votre science est une science athée ? » Nos historiens, aujourd'hui, seraient bien étonnés d'une telle objection. C'est cependant la même que l'on fait à la psychologie physiologique lorsqu'on lui reproche de ne pas parler de l'âme, de la liberté, de la personnalité, et de ne connaître que les conditions physiques des phénomènes, quoique ce soit cependant le seul problème qu'elle prétende résoudre.

En général, toutes les sciences qui étudient les conditions nécessaires à un développement plus élevé peuvent être appelées, en quelque sorte, matérialistes par rapport à des sciences supérieures. Elles le sont certainement dans le sens d'Aristote, pour qui la matière n'est autre chose que la base sur laquelle vient s'édifier et à laquelle vient s'ajouter une forme nouvelle ; et c'est encore une question en métaphysique de savoir s'il y a une autre matière que celle-là. Dans ce sens aristotélique, la chimie est matérialiste par rapport à la physiologie ; la physiologie l'est aussi par rapport à la psychologie. L'économie politique est matérialiste par rapport à la morale, la géographie par rapport à l'histoire, et l'histoire elle-même par rapport à la théodicée. On voit que la psychophysiologie est dans la même condition que les autres sciences. En elle-même, elle est moins matérialiste que la physiologie proprement dite, parce qu'elle ajoute un élément que ne connaît pas la physiologie, à savoir la conscience ; mais elle l'est plus que la psychologie proprement dite, qui étudie la conscience elle-même et en elle-même.

Nous venons d'établir les droits et l'indépendance de la psychologie physiologique dans les conditions les plus larges qu'elle puisse réclamer. Mais si une science a des droits, elle a en même temps des devoirs. Quelque large que soit le champ qu'on lui attribue, toujours est-il qu'elle a des limites. Elle doit s'arrêter là où les conditions scientifiques deviennent différentes. Elle a droit à l'indépendance, mais non pas à l'usurpation. Elle est quelque chose, mais elle n'est pas tout. Le plus grand médecin du monde ne peut pas croire que l'univers ne s'étend pas au-delà du cercle des visites qu'il fait à ses malades. La psychologie physiologique méritera d'autant plus l'indépendance, qu'elle respectera davantage l'indépendance des sciences voisines, et en particulier de celles qui viennent après elle. Par exemple, la tendance de certains physiologistes anglais à réduire le fait de conscience au minimum, au point même qu'un pas de plus il n'y aurait plus de psychologie du tout, est une singulière manière de fonder la psychologie. C'est évidemment là le résultat de cette tendance maladive de l'esprit, qui ne veut voir dans les choses que ce qui lui plaît et qui s'efforce de supprimer tout ce qui le gêne. C'est le propre de tous les pouvoirs humains qui aspirent au despotisme. C'est aussi le fait des esprits secondaires et médiocres de n'être pas capables d'avoir deux idées à la fois. L'obligation d'appliquer son attention à deux faits, dont l'un est interne et l'autre externe, dépasse la portée de leur esprit. C'est la tendance contraire, vraiment scientifique, qui a amené un illustre médecin à donner le signal de la fondation d'une société de physiologie (1), à laquelle ont été appelés non-seulement des psychologues physiologistes, mais même des psychologues purs, et même des métaphysiciens et des moralistes, sans parler d'un grand poète. C'est dans ces conditions d'union et de respect réciproques, c'est dans ces recherches pacifiques faites en commun avec un entier désintéressement et sans esprit de secte, qu'est l'avenir de ces nouvelles recherches ; et tout nous porte à croire que c'est dans cet ordre d'idées que l'enseignement de la nouvelle chaire sera dirigé. Le succès est à ce prix.

PAUL JANET.

(1) Nous voulons parler de la société fondée, il y a trois ans, par le docteur Charcot. Le règlement de cette société est très libéral. Quelques membres voulaient exclure la métaphysique des recherches de la société. C'est sur l'intervention de l'illustre président que cette exclusion a été écartée.

LE

ROMAN ÉTRANGE

EN ANGLETERRE

M. Robert-Louis Stevenson : *New Arabian Nights*, 1 vol.; *Prince Otto*, 1 vol.; *Dr Jekyll and Mr Hyde*, 1 vol. London, Chatto and Windus; *The Dynamiter*, 1 vol. London, Longmans, Green and Co.

Ainsi que M. Théodore Watts le faisait remarquer dernièrement dans l'*Athenæum*, ceux des romans anglais qui, depuis quelques années, obtiennent le plus éclatant succès sont des récits d'aventures écrits pour la jeunesse. Et le judicieux critique ne signale pas ce fait sur le ton triomphant que prennent d'ordinaire nos voisins pour se vanter de la vertueuse adresse avec laquelle ils évitent les « terrains défendus. » Cette facilité à se contenter de ce qui amuse des écoliers en vacances semblerait indiquer une disposition croissante à s'éloigner des sentiers de la psychologie. En effet, il n'y a pas de terrain qui ne doive être défendu aux esprits enfantins, pour peu qu'il soit creusé, retourné, analysé sérieusement; le sujet le plus honnête devient périlleux si l'on se soucie d'aller au fond. Quiconque écrit pour la jeunesse doit s'en tenir à l'observation superficielle, construire des caractères tout d'une pièce et s'imposer de tirer des déductions morales claires et saisissantes de chaque incident; ce qui est le contraire des règles de l'art, qui n'est astreint à rien prouver, pourvu que l'œuvre soit belle.

Distraire à la fois un public de petits et de grands enfans, c'est ce qui a fait la gloire trop rapide de deux hommes d'imagination,

assemblées délibérantes. « C'est une erreur, disait-il, de croire la France disposée à abandonner la papauté aux hasards des événemens et aux convoitises des passions. Nous avons soumis la question romaine à toutes les puissances intéressées ; elles ne méconnaissent pas que l'état des choses, en Italie, peut, par un contre-coup, amener en Europe des complications de nature à affecter leurs intérêts. Si la conférence se réunit, nous ferons cesser une occupation anormale. Si la conférence ne se réunit pas, nous retomberons sous le régime de la convention de septembre, et nous demanderons au gouvernement italien s'il peut cette fois l'exécuter et donner des garanties formelles. Dans ce cas, nous remettrons la papauté une seconde fois entre les mains de sa loyauté. »

Les paroles ne peuvent rien contre les choses ; les déclarations nettes ne sortent pas des situations incertaines. M. de Moustier cédait à des illusions ; personne en Europe n'avait envie de mettre la main dans l'engrenage romain, et pour l'Italie, la convention de septembre, après le refus que nous avions opposé à M. Rattazzi de la modifier d'un commun accord, était déchirée par le fait de notre intervention : elle ne se souciait pas de reprendre une chaîne qu'elle tenait pour brisée. Elle nous opposait les argumens dont se servent les enfans égoïstes, imprudemment émancipés par ceux qui les ont couvés. Elle nous disait avec une cruelle logique : « Je suis votre œuvre, vous avez fait de moi une nation indépendante, et sur vos instances l'Europe m'a reconnue comme telle. Vous avez mauvaise grâce de me le reprocher aujourd'hui ; en intervenant chez moi, vous violez votre principe, vous méconnaissez mon droit ; vous m'empêchez de vivre. Je ne puis exister sans Rome et je ne désarmerai que lorsque mon drapeau flottera sur la coupole de Saint-Pierre. » Le maintien du vote de 1861 : « Rome capitale » et la circulaire du général Menabrea du 12 novembre ne laissaient aucun doute sur l'intention bien arrêtée de l'Italie de profiter de toutes les occasions et de recourir à tous les moyens, même à ceux que la morale réprouve, pour compléter son unité. Elle n'entendait pas proscrire le pape, elle tenait à le conserver, mais comme gardien du tombeau des apôtres, comme trésor de sacristie, dépouillé de toute puissance temporelle et protégé par son roi.

Mentana n'avait rien résolu, et la conférence était d'avance « frappée de stérilité. » L'Italie, à la face de l'Europe, persistait à contester à la papauté temporelle le droit de vivre sur le sol italien. L'antagonisme entre le droit ancien et le droit nouveau, proclamé par l'empire, se dressait en pleine lumière.

G. Rothan.

L'ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE

DANS

L'UNIVERSITÉ DE FRANCE

I. Félix Ravaisson, *la Philosophie en France au XIXe siècle*, 2e édition. — II. Paul Janet, *Victor Cousin et son œuvre*. — III. Vacherot, *le Nouveau Spiritualisme*. — IV. Jules Simon, *une Académie sous le Directoire*. — V. Alfred Fouillée, *la Propriété sociale et la Démocratie*. — VI. A. Vessiot, *de l'Éducation à l'école*, 3e édition. — VII. Louis Wuarin, *l'État et l'École*. — VIII. Raoul Frary, *la Question du latin*.

Je ne sais si les Français ont la tête métaphysique ou même l'esprit philosophique dans toute la force du terme ; mais ils ont le besoin de philosopher en toute matière, c'est-à-dire de tout décider par des raisons générales. C'était, dès l'ancien régime, un trait dominant du caractère national ; c'est, depuis la révolution, la base même de toute notre existence sociale. Nous avons rejeté toute foi commune, toute tradition universellement respectée. Nous pouvons sans doute, comme individus ou comme membres de libres associations, nous soumettre à une autorité indiscutée ; mais, dès que nous faisons acte de citoyens, dans nos assemblées politiques, dans tous nos conseils délibérans, dans l'exercice de nos droits électoraux, nous ne pouvons échapper à la nécessité d'en appeler à la seule raison, à la raison philosophante. Nous n'y échappons pas davantage dans nos relations privées avec ceux de nos concitoyens qui, sur aucun point, n'ont avec nous le lien d'une même foi. De chrétien à libre penseur, comme de libre penseur à libre penseur, il ne peut se produire, sur un sujet quelconque, que des discussions toutes rationnelles.

Puisque nous ne pouvons nous passer de philosopher, il nous faut, dès l'enfance, une éducation philosophique. L'enseignement de la philosophie est un intérêt de premier ordre, même pour l'instruction privée ; il est, pour l'instruction publique, un intérêt indispensable. La philosophie avait sa place dans l'enseignement supérieur et dans l'enseignement secondaire de l'ancien régime ; elle s'est fait sa place dans tous les enseignemens nouveaux qui se sont constitués, depuis la révolution, à côté de l'enseignement classique. Lorsque les sciences ont obtenu un baccalauréat indépendant du baccalauréat ès lettres, il y a été introduit des questions philosophiques et, dans les classes qui y préparent, un cours de philosophie. Des questions du même ordre, réduites en apparence à la morale, mais embrassant la philosophie tout entière, se sont imposées à l'enseignement secondaire spécial et à l'enseignement secondaire des jeunes filles. Elles viennent enfin, sous ce même nom de morale et avec ce même caractère d'une philosophie complète, d'entrer dans l'enseignement primaire lui-même pour les filles comme pour les garçons.

I.

Cette extension de l'enseignement philosophique ne s'est pas fait accepter sans opposition et de très bons esprits repoussent même, pour tous les degrés d'enseignement, l'introduction ou le maintien de cours de philosophie dans les écoles de l'état. L'enseignement officiel de la philosophie a trois sortes d'adversaires : des esprits positifs, des hommes de libre pensée et des hommes de foi. Les premiers le condamnent par des raisons d'utilité : les seconds et les troisièmes par des raisons de principe.

Les argumens d'ordre purement religieux ne méritent de nous occuper qu'autant qu'ils se confondent avec ceux des deux autres catégories d'adversaires de l'enseignement philosophique. On peut regretter que nous n'ayons pas une seule foi, comme une seule loi ; on peut travailler à rétablir l'unité de foi et conserver l'espoir qu'elle redeviendra la base de l'ordre légal ; mais, tant que la société se maintiendra sur sa base actuelle, la question ne peut se débattre que dans les termes où la posent les esprits positifs d'un côté, les rationalistes de l'autre : une philosophie d'état peut-elle garder sa place, utilement ou logiquement, dans une société qui a cessé d'admettre une religion d'état ?

La philosophie, disent les premiers (1), peut avoir sa valeur

(1) Quelques-uns des argumens que nous résumons ici ont été exposés avec beaucoup de force par M. Raoul Frary au chapitre XVI de *la Question du latin*. (Voir aussi les préfaces de la *Psychologie anglaise* et de la *Psychologie allemande* de M. Ribot.)

comme servante ou auxiliaire de la théologie ; mais, comme science indépendante, elle n'est plus que la matière de discussions sans fin et sans profit. Ce qu'elle a de plus solide appartient à d'autres sciences et y trouvera un terrain plus favorable. La psychologie, dégagée des insolubles questions métaphysiques sur la nature de l'âme, n'est qu'une des branches de la biologie. Il faut la laisser aux naturalistes. La logique ne vaut que par l'étude spéciale des différentes sortes de méthodes. Il faut laisser cette étude ou plutôt ces études aux savans qui pratiquent chaque méthode et qui seuls ont compétence pour en comprendre et pour en expliquer le fonctionnement. La morale est partout à sa place, excepté en philosophie. Elle paraît toute simple et toute claire à une conscience droite et à un cœur honnête : elle se perd au milieu de vaines subtilités entre les mains des philosophes. La philosophie n'a qu'un domaine propre : c'est la métaphysique. Toutes les autres branches de connaissances qu'elle s'était appropriées tendent à s'en détacher, dès qu'elles passent de « l'état métaphysique » dans « l'état positif. » Or la métaphysique, c'est « l'inconnaissable. » Des esprits subtils ou, si l'on veut, de nobles esprits peuvent y trouver une pâture pour de hautes spéculations ; mais c'est viande creuse pour la masse des intelligences. Depuis qu'elle existe, la métaphysique n'a rien fondé qui ne soit sans cesse remis en question ; elle ne saurait prétendre à aucune certitude ; elle ne peut engendrer que le doute. L'histoire de la philosophie, on le disait déjà il y a deux mille ans, n'est que l'histoire des absurdités humaines. Des esprits pénétrans reconnaîtront peut-être, sous ces absurdités, des traits de génie ; mais, dans cette interminable succession de systèmes qui s'entre-détruisent tour à tour, les élèves de nos cours de philosophie ne verront guère que les erreurs. Leur ignorance se hâtera de condamner, sans connaître et sans comprendre, et l'enseignement superficiel qui leur aura été donné n'aura fait que les induire en une « malhonnêteté (1). » Que si leur imagination se laisse séduire par les brillans dehors d'un système, ce sera pour leur raison un péril peut-être mortel. La plupart ne recueilleront de ce choc perpétuel des systèmes opposés que des leçons de scepticisme. Le scepticisme est la maladie du siècle : convient-il à l'état, en fondant, en entretenant des cours de philosophie, de propager une maladie non moins funeste pour l'ordre public que pour la vie privée?

C'est aussi une maladie, non de notre siècle seul, mais de notre race que la tendance à transformer toutes les questions en questions philosophiques. Toutes les erreurs de la première révolution,

(1) L'expression est de M. Ernest Lavisse dans un article de la *Revue politique et littéraire* du 27 février 1886 sur le livre de M. Frary.

toutes les utopies qui se sont fait jour depuis un siècle à travers toutes nos crises sociales viennent de cette tendance. Le devoir d'une sage politique, d'une politique vraiment conservatrice, serait de la combattre : le maintien d'un enseignement philosophique donné au nom et aux frais de l'état et les accroissemens successifs qu'a reçus cet enseignement ne peuvent avoir pour effet que de perpétuer et d'aggraver le mal, en le répandant dans toutes les jeunes générations, à travers toutes les classes de la société.

L'intérêt social condamne l'enseignement officiel de la philosophie : la logique, disent ses adversaires du côté de la libre pensée (1), le condamne plus fortement encore. Une métaphysique d'état n'est qu'une forme déguisée d'une religion d'état. Elle sort de la neutralité que l'état doit observer entre toutes les croyances ; elle est une double atteinte à la liberté des consciences, si l'état prend parti pour une doctrine philosophique contre toutes les doctrines contraires et s'il l'impose à la fois à ses professeurs et à ses élèves. La neutralité serait gardée en apparence si l'enseignement officiel devait s'ouvrir à toutes les doctrines. La conscience des professeurs serait respectée : celle des élèves ne le serait pas. L'état prendrait la responsabilité de toutes ces opinions opposées qui seraient également enseignées en son nom. Il couvrirait de son autorité tous les coups qu'elles se porteraient entre elles et qui atteindraient inévitablement, dans un sens ou dans un autre, les convictions d'une partie au moins des familles dont les enfans suivraient les cours de philosophie. Rôle étrange assurément de la part de la puissance publique, si la philosophie seule était intéressée à ces polémiques ; rôle impossible à soutenir, si l'on considère qu'elles ne peuvent manquer de toucher, directement ou indirectement, par la force même des choses, à la foi religieuse elle-même !

Tous les enseignemens peuvent, par quelque point, entrer en conflit avec les dogmes religieux : seule la philosophie se rencontre avec eux sur tous les points. Elle ne peut discuter aucun ordre de questions qui ne trouve, dans ce domaine rival, des solutions arrêtées et inflexibles. Elle s'y heurte à une métaphysique, à une morale et même à une logique. Quel sera donc le rôle du professeur officiel de philosophie ? S'il s'incline d'avance devant les dogmes, il ne sera plus un pur philosophe. S'il s'efforce de rester neutre, il mutile son enseignement, il en retranche tout ce qui en peut faire

(1) Nous prenons ici le mot de libre pensée, non dans un sens étroit et exclusif, mais comme expression générale du point de vue de ceux qui, par respect même pour la conscience religieuse, prétendent imposer à l'enseignement de l'état la neutralité philosophique aussi bien que la neutralité théologique. Tel est le point de vue de M. Vacherot dans le *Nouveau Spiritualisme* et de M. Louis Wuarin dans son substantiel écrit : *l'État et l'École*.

la valeur et l'efficacité pour les jeunes esprits qu'il est chargé de former. Si, enfin, il n'entend rien abdiquer de la liberté de sa pensée, il risque d'entrer en lutte avec la foi de ses élèves et de leurs familles. Ce dernier parti n'aurait rien que de légitime pour un professeur libre ; il n'engagerait que sa responsabilité personnelle et la responsabilité également personnelle des familles qui lui auraient librement confié l'éducation de leurs enfans. Un enseignement donné au nom de l'état comporte difficilement une telle indépendance. Il y a, pour une philosophie d'état, une antinomie qui semble insoluble. Elle n'est une philosophie que si elle est pleinement libre. Elle ne répond aux devoirs propres de l'état que si elle respecte absolument toutes les croyances entre lesquelles se partagent les familles.

Et qu'on ne dise pas que l'état remplit tous ses devoirs en reconnaissant aux particuliers le droit d'ouvrir des écoles libres à côté de ses écoles. Un enseignement d'état, institué au nom de la société tout entière et aux frais de tous les contribuables, doit être suffisamment large pour s'ouvrir à toutes les catégories de citoyens, quelle que soit la diversité de leurs croyances. Il manquerait à sa destination, s'il cherchait sa base dans les dogmes d'une église, lors même que cette église embrasserait la majorité des citoyens ; il n'y manquerait pas moins s'il prenait parti contre la foi d'une des églises dont l'état s'est engagé à respecter et à protéger la liberté. En fait, d'ailleurs, la liberté d'enseignement n'est placée nulle part dans toutes les conditions de la libre concurrence. Elle ne lutte parmi nous à chances presque égales contre l'enseignement de l'état que dans l'instruction secondaire. Elle ne s'est fait qu'une place très médiocre dans l'instruction supérieure, et si elle a, depuis longtemps, un rôle considérable dans l'instruction primaire, le plus grand nombre des petites communes lui reste fermé.

L'enseignement philosophique ne touche pas seulement à l'ordre religieux ; il touche, par la morale sociale, à l'ordre politique. Ici, à ne considérer que la rigueur abstraite des principes, nul conflit ne devrait être à craindre. L'ordre politique, reposant lui-même sur une base philosophique, n'a pas le droit de se soustraire aux controverses de la philosophie. La plus large tolérance devrait être sa loi, et ceux mêmes qui enseignent au nom de l'état n'en devraient pas être exceptés. La société moderne, la société laïque est essentiellement progressive. Elle demande ses progrès, dans le présent, aux libres discussions et aux libres efforts des générations actuelles ; elle est intéressée à préparer, en vue de ses progrès futurs, les libres discussions et les libres efforts des nouvelles générations. Voilà la théorie, et elle s'appliquerait sans obstacle, si la société, suivant le rêve des anarchistes, pouvait se passer d'un gouverne-

ment. Un gouvernement, en effet, dans une société libre, c'est un parti au pouvoir, avec ses passions militantes et son esprit d'exclusion. Or, il faudrait une révolution prodigieuse dans nos mœurs politiques pour qu'un parti en possession du pouvoir acceptât, de la part de professeurs placés sous sa dépendance et recevant de lui leur salaire, la discussion, je ne dis pas de ses actes, mais des principes de sa politique. Et si la liberté philosophique trouvait par hasard, près d'un gouvernement ultra-libéral, un respect inespéré, elle devrait compter encore avec l'intolérance des partis d'opposition et des partis même qui prêteraient au gouvernement un concours plus ou moins docile. Les dénonciations pleuvraient de tous les côtés sur un enseignement qui ne peut user de sa liberté légitime et nécessaire sans choquer telle ou telle opinion. Elles inquiéteraient les familles, s'il s'agissait de l'enseignement secondaire ou primaire; elles pourraient avoir de plus graves conséquences dans l'enseignement supérieur. Que de fois n'a-t-on pas vu, sous tous les régimes, l'enseignement qui comporte la plus grande liberté, puisqu'il ne s'adresse plus à des enfans, mais à des jeunes gens et même, en grande partie, à des majeurs, empêché par des manifestations tumultueuses, que provoquait la libre et consciencieuse exposition des opinions des professeurs! La même antinomie se retrouve donc, dans l'enseignement philosophique, pour les questions sociales comme pour les questions métaphysiques. Un tel enseignement ne peut se donner au nom de l'état sans abdiquer sa liberté et, s'il abdique sa liberté, il perd toute sa raison d'être.

Nous avons considéré jusqu'ici l'enseignement philosophique *in abstracto*; mais, dans la pratique, il ne peut se dégager des qualités personnelles des maîtres à qui il est confié. La philosophie, comme toutes les matières d'enseignement, exige une préparation spéciale. De là l'institution d'une agrégation de philosophie et, plus récemment, d'une licence philosophique. Or, tout examen professionnel suppose de jeunes candidats; on ne s'y prépare pas dans l'âge de la maturité et quand on suit déjà une autre carrière. Des jeunes gens de vingt à vingt-cinq ans débuteront donc dans cet enseignement si délicat, aux prises avec tant de difficultés; ils y débuteront avant d'avoir pu se faire, sur toutes les questions de philosophie, des convictions vraiment personnelles. Ils devront y redouter ce qui fait le prix même de leurs efforts, la libre évolution de leur pensée, car elle peut les entraîner dans des voies où il leur deviendra périlleux de conformer leurs leçons à leurs opinions, c'est-à-dire de rester d'honnêtes gens.

Telle est la situation que l'enseignement officiel fait à ses meilleurs maîtres, à ceux qui sont pourvus de titres spéciaux et qui les ont conquis à la suite d'examens de l'ordre le plus élevé. Que dire

des professeurs des collèges communaux dont beaucoup n'ont pas d'autre titre que le simple et banal baccalauréat? Que dire des maîtresses de morale philosophique, dans les lycées et les collèges de jeunes filles, dont l'instruction première et l'instruction professionnelle n'ont fait à la philosophie qu'une part très insuffisante? Que dire aussi des maîtres et des maîtresses de l'enseignement primaire, dont les plus jeunes seuls ont pu être, je ne dis pas préparés, mais initiés à leurs nouveaux devoirs de professeurs de philosophie? Quelles garanties la société peut-elle trouver dans ces diverses catégories de professeurs et d'instituteurs pour leur confier un enseignement qui ne vit que par la liberté et qui ne peut en user sans danger, si elle n'est pas tempérée par l'étendue et la solidité du savoir, par la rectitude et la maturité l'esprit?

Enfin, l'enseignement philosophique ne peut recevoir des autorités universitaires la même direction et le même contrôle que les autres enseignemens. Les sciences positives ont des points controversés; mais, dans chacune d'elles, les vérités acquises dominent, et ce domaine incontesté s'accroît sans cesse par l'adhésion immédiate et unanime qui consacre les nouvelles découvertes. Ce sont, en un mot, dans presque toutes leurs parties, des sciences faites; les livres qui les résument pour l'instruction peuvent différer par l'étendue ou par la forme; ils ne se contredisent pas pour le fond. L'enseignement oral reçoit ainsi de l'enseignement imprimé une utile et sûre direction. Il reçoit aussi le contrôle non moins efficace des maîtres éprouvés qui sont appelés à le surveiller. Entre les inspecteurs et les professeurs il y a la communauté d'un même fond de savoir, plus complet et plus mûr chez les premiers, et qui ne soulève chez les seconds aucune opposition de principe. Une égale conformité ne se retrouverait pas dans l'enseignement littéraire. La part des vérités acquises est grande encore dans l'histoire; elle reste cependant moins étendue et moins assurée que dans les sciences positives. Les lettres proprement dites n'ont point de vérités acquises en matière de goût, et les sujets de controverses s'y sont multipliés de nos jours, même en matière philologique. Je ne sais même si le désaccord n'est pas plus grand, dans le corps enseignant, entre les littérateurs qu'entre les philosophes. Le désaccord, en littérature, n'exclut toutefois ni la direction ni le contrôle; une certaine pression peut même se faire accepter sans trop de murmures, parce que les points sur lesquels elle s'exerce sont affaire de pure opinion et ne touchent pas à ce qu'il y a de plus intime et de plus exigeant dans la conscience. On traitera peut-être de *perruque* un critique illustre, un inspecteur redouté: on ne se sentira pas diminué si l'on reçoit quelques indications du premier ou si l'on défère aux conseils du second. Le philosophe sait faire aussi

son choix dans les indications et dans les conseils qui lui sont donnés de haut; mais il n'accueille pas seulement avec un sourire dédaigneux les idées qui blessent ses convictions : le système qu'il a embrassé est pour lui une sorte de foi, qui peut admettre la discussion sur le pied d'égalité avec les systèmes contraires, mais qui se révolte contre toute autorité ou toute apparence d'autorité attachée à tel de ces systèmes. Le nom de science officielle, s'il signifiait quelque chose, n'exprimerait aucun empiétement sur la science pure et simple. Les termes d'histoire officielle et de littérature officielle ne se prennent en mauvaise part que parce qu'ils expriment, non l'enseignement de l'histoire ou de la littérature au nom de la puissance publique, mais la servilité de certains jugemens historiques ou littéraires. Une philosophie officielle représente, au contraire, dans l'opinion générale, l'ingérence d'un pouvoir despotique dans le sanctuaire de la conscience. Sous la monarchie de 1830, jusqu'à la réforme de M. de Salvandy, le gouvernement de l'instruction publique était exercé en fait par les huit membres du conseil royal de l'université, qui se partageaient les diverses branches d'enseignement. L'un régnait en maître sur les sciences mathématiques, un autre sur les sciences physiques, un troisième sur les lettres,.. M. Cousin sur la philosophie. Chacun, dans sa sphère, imposait ses idées à l'enseignement, ses préférences ou ses antipathies au corps enseignant. Cette double dictature sur les choses et sur les personnes n'avait pu s'établir sans provoquer de vives critiques et sans soulever de non moins vives inimitiés. M. Cousin n'était peut-être pas le plus impérieux des huit dictateurs; mais sa dictature s'exerçait sur la philosophie : il n'en a pas fallu davantage pour que seule elle ait laissé le souvenir d'une autorité tyrannique.

II.

Le règne philosophique de M. Cousin vient d'être rappelé à l'attention publique par trois ouvrages considérables : la seconde édition du rapport publié, en 1867, par M. Ravaisson, sur *la Philosophie au XIXe siècle*; *le Nouveau Spiritualisme* de M. Vacherot, dont les premiers chapitres sont une revue rétrospective de toute la philosophie contemporaine; enfin, et surtout le livre si complet et si impartial de M. Paul Janet : *Victor Cousin et son œuvre*. Ce sont là trois témoignages de la plus haute valeur sur la question même qui nous occupe, des conditions légitimes d'un enseignement officiel de la philosophie. M. Cousin est le premier qui se soit posé nettement cette question, et non-seulement il a pu se flatter de la résoudre complètement, mais il a eu, pendant de longues

années, toute autorité pour mettre en pratique, dans l'enseignement d'un grand pays, la solution qu'il avait adoptée. Avec lui, nous ne sommes plus dans le domaine de la théorie pure, où les principes opposés affectent un caractère absolu et soulèvent des antinomies insolubles; nous assistons à une expérience où les faits parlent plus haut que les idées abstraites, où se produisent peut-être d'autres difficultés que celles qu'avait prévues la théorie, mais où aussi peuvent apparaître des tempéramens et des moyens de conciliation qu'elle n'avait pas davantage soupçonnés entre les intérêts en lutte. Nous demanderons à cette expérience, en prenant principalement pour guide l'excellent livre de M. Janet, la réponse aux objections que nous avons impartialement exposées contre la direction officielle de l'enseignement philosophique (1).

La révolution n'avait fait qu'agiter le problème de l'enseignement philosophique, comme tous les autres problèmes d'enseignement. L'empire et la royauté restaurée en avaient écarté la plus grosse difficulté en revenant au régime d'une religion d'état. « Toutes les écoles de l'Université impériale, disait le décret constitutif de l'Université, prennent pour base de leur enseignement les préceptes de la religion catholique... » La charte de 1814, en restituant à la religion catholique le titre de « religion de l'état, » donnait à cet article une force nouvelle. La base exclusivement catholique de l'enseignement universitaire se conciliait mal sans doute avec l'admission, dans toutes les écoles de l'Université, d'élèves et de professeurs appartenant à toutes les communions religieuses; mais l'article était assez clair et assez impératif pour bannir absolument toute doctrine qui n'aurait pas été strictement conforme à l'orthodoxie catholique. La charte de 1830 et les constitutions qui ont suivi, en cessant de reconnaître une religion d'état, ont élargi par là même la base de l'enseignement de l'état. De là l'importance et le caractère nouveau de l'enseignement philosophique dans la société moderne. De là aussi les terribles difficultés auxquelles il se heurte quand il réclame sa place légitime et nécessaire dans toutes les écoles de l'état.

Chargé, après 1830, de la direction de l'enseignement philosophique dans l'Université, M. Cousin n'avait reculé devant aucune de ces difficultés. Loin de les atténuer, il les avait plutôt aggravées. L'état, suivant lui, avait un triple devoir : 1° enseigner une philosophie complète, embrassant toutes les questions de morale sociale

(1) Outre les ouvrages de MM. Janet, Ravaisson et Vacherot, nous avons consulté avec profit, sur les suites de l'expérience tentée par M. Cousin dans les temps plus rapprochés de nous, les articles et les lettres de M. Boutroux, de M. Espinas, de M. Lavisse, de M. Janet lui-même dans *la Revue internationale de l'enseignement* et dans le journal *l'Université*.

comme de morale privée, de métaphysique comme de psychologie, et gardant, dans toutes ces questions, son caractère « séculier, » son indépendance de tout dogme et de toute église ; 2° imposer à cette philosophie séculière une doctrine uniforme, non sans doute dans tous ses détails, mais dans ses principes généraux et dans sa méthode ; 3° maintenir, sur l'enseignement privé lui-même, l'autorité de l'Université et, par conséquent, l'autorité de la philosophie universitaire, de la doctrine universitaire.

Ce dernier point a été l'erreur capitale de M. Cousin. Il n'admettait pas la liberté d'enseignement, ou du moins il ne l'acceptait qu'avec des réserves excessives. C'était alors l'opinion dominante dans le parti libéral. C'est encore aujourd'hui l'opinion dominante dans le parti démocratique. C'est aussi, — et j'en ai beaucoup de regret, — l'opinion d'un certain nombre de philosophes. Si M. Janet la répudie, M. Fouillée la professe, et il s'efforce surtout de la justifier pour l'enseignement philosophique (1). Je suis, quant à moi, d'un sentiment tout contraire. Je crois cette opinion insoutenable en principe, et, si elle pouvait invoquer de bonnes raisons pour les autres branches d'enseignement, je la repousserais absolument pour la philosophie. Je ne veux la considérer ici qu'à la lumière de l'expérience.

L'opinion publique n'a jamais prêté un très vif intérêt à la question même de la liberté d'enseignement. Elle n'y voyait du temps de M. Cousin, elle n'y voit encore de nos jours que la rivalité de l'université et du clergé, et, suivant ses préférences, elle se prononce pour l'un ou l'autre des deux rivaux, dans un intérêt politique ou religieux, auquel l'amour de la liberté pour elle-même n'a aucune part. Les adversaires du monopole universitaire, sous la monarchie de juillet, l'avaient bien compris. Ils ne s'arrêtaient pas à plaider directement la cause de la liberté; ils attaquaient l'enseignement universitaire, et ils l'attaquaient surtout là où il leur paraissait le plus vulnérable, sur le terrain de la philosophie. Ils réussissaient ainsi à inquiéter les familles religieuses, sur lesquelles ils avaient naturellement le plus d'action. Ils alarmaient aussi, d'une façon plus générale, les familles conservatrices, qui, sans obéir à une foi bien ardente, se défiaient d'une philosophie en lutte ouverte avec la foi religieuse. On croit volontiers aujourd'hui que la philosophie de M. Cousin était l'expression fidèle des idées qui dominaient dans la bourgeoisie française de 1830 à 1848. La vérité est qu'elle était beaucoup plus contestée que de nos jours dans les portions les plus éclairées de cette bourgeoisie et dans le parti même dont M. Cousin était un des chefs. M. Janet a rappelé

(1) Dans son livre : *la Propriété sociale et la Démocratie*, livre IV, chapitre II.

la discussion dont elle fut l'objet, après 1830, dans le parlement. Violemment combattue par le parti catholique, elle fut mollement défendue par le parti libéral, et un des amis politiques de M. Cousin, un de ses plus éminens collègues dans le cabinet du 1er mars 1840, M. de Montalivet, exprimait hautement la défiance que lui inspirait cette philosophie séculière, dont les programmes agitaient, au nom de la raison, tant de graves problèmes revendiqués également par la foi. Devant ces attaques immodérées des uns et cette défiance des autres, M. Cousin sentait la nécessité d'amoindrir ses doctrines, d'en atténuer ou d'en excuser les hardiesses. Ses concessions ne désarmaient personne. L'établissement de la liberté d'enseignement par la loi de 1850 fit seul cesser la lutte. Dépossédée de son monopole, cette philosophie, qu'on jugeait si téméraire, a paru inoffensive à ses adversaires d'autrefois, et ils ont si bien cessé de la combattre que l'ancien objet de leur haine passe aujourd'hui pour avoir été leur complaisant et leur complice. La philosophie de M. Cousin a continué de régner dans l'université, après 1850, sans l'appui personnel de M. Cousin, et elle a régné plus facilement que lorsqu'il était le directeur attitré de tout l'enseignement philosophique. Elle ne s'est pas maintenue seulement dans l'enseignement officiel : l'enseignement clérical ne s'est fait aucun scrupule de s'approprier une philosophie que le clergé dénonçait, quelques jours auparavant, comme une cause de pestilence pour la jeunesse chrétienne. Elle a d'autres adversaires aujourd'hui : elle les avait déjà il y a quarante ans ; mais ce sont des adversaires qui ne la combattent que par des raisons philosophiques. Ici la lutte est sur son véritable terrain. Le refus de la liberté d'enseignement l'avait dénaturée, et M. Cousin, comme l'avare de la fable, s'était exposé à tout perdre « en voulant tout gagner. »

La liberté d'enseignement a profité à la philosophie de M. Cousin ; elle a profité à toutes les écoles de philosophie. Le spiritualisme tel que l'entendent les disciples de M. Cousin ou, pour parler plus exactement, les continuateurs de son œuvre, tient toujours la première place dans l'enseignement officiel ; mais il s'est transformé, il ne constitue plus que dans un sens très large ce qu'on appelle une école. Il se prête, sur toutes les questions, à des doctrines très diverses ; il n'est, chez quelques-uns, séparé que par des nuances des systèmes rivaux. L'université s'est convertie à ces systèmes eux-mêmes. Son enseignement va du spiritualisme traditionnel au positivisme absolu. Quelles colères n'eût pas soulevées, il y a quarante ans, cette invasion de la philosophie officielle par les doctrines hétérodoxes! Elle a passé inaperçue, ou du moins elle s'est fait accepter sans murmure, non-seulement sous le

régime actuel, mais sous les régimes antérieurs, alors que les influences cléricales paraissaient toutes-puissantes (1).

Deux fois cependant, depuis les grandes luttes du milieu de ce siècle, la guerre a recommencé entre le clergé et l'université : à la fin de l'empire, pour la liberté de l'enseignement supérieur; dans ces dernières années, pour la liberté de l'enseignement primaire. Les attaques contre les doctrines universitaires ont été aussi passionnées et aussi injustes dans ces dernières campagnes que dans les précédentes ; mais, comme autrefois, elles n'ont consulté que l'intérêt du moment. Dans la première campagne, on s'en est pris surtout aux doctrines des médecins, parce que la fondation de facultés libres de médecine était surtout en jeu ; dans la seconde, la philosophie s'est trouvée de nouveau l'objet du débat, mais seulement cette philosophie élémentaire qui, sous le nom d'instruction morale et civique, s'était ouvert l'entrée des écoles primaires. Ç'a été la guerre des « manuels, » et les plus inoffensives parmi ces publications ont été poursuivies des mêmes censures que les livres de M. Cousin en 1846. Toute cette agitation tomberait, comme est tombée, après la loi de 1850, l'agitation contre la philosophie des collèges, si les lois scolaires qui ont restreint ou entravé la libre concurrence entre les écoles congréganistes et les écoles laïques étaient amendées dans un esprit vraiment libéral.

L'opinion libérale au temps de M. Cousin, l'opinion démocratique à notre époque, ont mal compris les devoirs de l'état quand elles les ont invoqués contre la liberté d'enseignement. Pour ne parler que de l'enseignement philosophique, il n'a pas pour objet de substituer à la base religieuse de l'ancienne société une base rationnelle également exclusive; il remplit, d'une manière générale, toute sa destination, au point de vue de l'intérêt social, s'il prépare les esprits à la libre discussion de toutes les questions qui intéressent la société moderne. Reconnaître que la société s'est « sécularisée, » c'est reconnaître que ses institutions, ses lois, ses mœurs ne sont régies par aucune autorité immuable et que les générations nouvelles ont sur tout sujet le droit de penser autrement que leurs devancières. L'important est qu'elles apprennent à penser.

Nous voulons, du moins, disent les autoritaires, qu'elles apprennent à penser librement, qu'elles soient soustraites à tout joug théologique; nous ne saurions admettre la liberté contre la liberté. Cette prétention même est insoutenable. L'orthodoxie religieuse est dans son rôle quand elle oppose la liberté à l'hérésie : la philosophie doit la

(1) Je rappellerai comme exemple de cette nouvelle tolérance philosophique la soutenance publique à la Sorbonne de thèses d'une grande hardiessse, sous le régime de ce qu'on nommait « l'ordre moral. »

liberté à ceux mêmes qui ne savent pas ou qui ne veulent pas penser librement. Elle se mutilerait elle-même si elle répudiait absolument les systèmes plus ou moins asservis à la théologie; elle rejetterait de son histoire une de ses formes les plus considérables et quelques-uns des penseurs qui l'ont le plus honorée; elle serait enfin, par la force des choses, entraînée à des mutilations dans un autre sens, car, si elle accorde aujourd'hui à la pression d'une certaine opinion la proscription d'une doctrine, elle ne saurait refuser demain à la pression d'une autre opinion la proscription d'une autre doctrine. Souvent même les deux proscriptions iront de pair : les esprits modérés ne manqueront pas de bonnes raisons pour réclamer l'exclusion de toutes les doctrines extrêmes, et les esprits timorés verront des doctrines extrêmes dans tout ce qui s'écarte d'une certaine banalité.

Est-ce à dire que la liberté doive être absolue ? Notre idéal serait de laisser aux familles seules l'appréciation des doctrines professées dans les écoles privées. La plupart des familles n'auraient pas sans doute les lumières nécessaires pour une telle appréciation; mais les conseils ne leur manqueraient pas et l'appel à de libres influences nous paraîtrait plus légitime que la mainmise de l'état sur toutes les doctrines. Nous avons exposé ailleurs cet idéal (1). Ici, nous ne voulons pas dépasser les limites posées par les lois qui régissent actuellement l'enseignement privé. D'après la loi de 1875 sur la liberté de l'enseignement supérieur, comme d'après la loi de 1850 sur la liberté de l'enseignement primaire et de l'enseignement secondaire, le contrôle de l'état « ne peut porter sur l'enseignement que pour vérifier s'il n'est pas contraire à la morale, à la constitution et aux lois. » Nous acceptons pour l'enseignement philosophique, dans les écoles libres de tous les degrés, cette triple obligation du respect de la morale, de la constitution et des lois. Nous demandons seulement que l'obligation soit entendue dans un sens précis et qu'elle ne puisse pas, par voie d'interprétation, imposer des restrictions excessives à la liberté philosophique et à la liberté d'enseignement. Rien n'est plus fréquent que le reproche d'immoralité dans la discussion des doctrines philosophiques. Le reproche d'hostilité contre la constitution ou les lois n'est pas moins fréquent dans la discussion des questions sociales. Dans les deux cas, le reproche est souvent réciproque entre les partisans des doctrines rivales. La « morale intuitive » dénonce l'immoralité de la « morale utilitaire ; » la morale utilitaire voit un danger pour l'ordre social dans les prétentions d'une morale *a priori*, qui prétend résoudre toutes les questions d'après des formules abstraites et absolues. L'inspection légale de l'enseignement

(1) Dans notre ouvrage de *la Liberté dans l'ordre intellectuel et moral.*

privé ne doit pas se laisser guider par ces argumens de polémique. Elle taxera d'immorales, non des théories générales qui, depuis la naissance de la philosophie, n'ont pas cessé de se débattre entre des philosophes également honnêtes, mais la justification particulière et directe d'actes immoraux. Elle écartera comme contraire à la constitution et aux lois, non telle doctrine sur le fondement humain ou divin, expérimental ou rationnel de la société et de la législation, mais une attaque positive contre les institutions du pays dans leur ensemble ou dans telle de leurs parties.

Pour tout le reste, l'état doit laisser aux familles la police d'un enseignement dont il n'a pas la responsabilité. Je voudrais aussi, dans des matières où la conscience est si directement intéressée, que l'état laissât aux familles toutes facilités pour s'assurer le bénéfice de l'enseignement privé. On croit avoir assez fait pour la liberté d'enseignement en autorisant la création d'établissemens privés de tous les degrés et le libre choix des familles entre ces établissemens et les écoles officielles. Une fois le choix fait, l'enfant appartient tout entier à l'établissement choisi. Ce n'est pas assez pour la liberté. Je voudrais qu'on ne fût pas astreint à suivre tous les cours d'une même classe dans un même établissement. Pourquoi ne pourrait-on pas demander à un professeur de l'état l'enseignement scientifique ou l'enseignement historique et recevoir, dans le même temps, près d'une école libre ou à la maison paternelle, l'enseignement philosophique? Pourquoi même, dans une ville comme Paris, où l'état possède plusieurs collèges, ne pourrait-on pas appartenir à l'un pour certains cours et à un autre pour d'autres cours? Pourquoi, par exemple, un père de famille ne pourrait-il pas choisir à la fois pour son fils le professeur d'histoire de Henri IV et le professeur de philosophie de Louis-le-Grand? Ce seraient sans doute de petites conquêtes pour la liberté; mais elles seraient sans péril pour la société et elles ne seraient pas sans prix pour les familles.

III.

L'état ne doit se faire juge des doctrines de l'enseignement privé que dans des limites très restreintes; ses droits sont évidemment plus étendus sur l'enseignement donné en son nom et sous sa responsabilité. Doit-il cependant, comme le croyait ou paraissait le croire M. Cousin, avoir une doctrine propre, se faire, en un mot, sa philosophie? Si telle a été l'opinion de M. Cousin, elle est loin de lui être personnelle. Sans remonter jusqu'à l'ancien régime, l'idée d'une doctrine de l'état a présidé à l'institution de l'Université impériale et, depuis quatre-vingts-ans, un seul grand-maître de l'Université, à notre connaissance, l'a formellement désavouée. C'est M. Waddington, qui

n'a pas craint de revendiquer comme un honneur pour l'Université la diversité des doctrines enseignées par ses professeurs. « Il ne faut pas croire, disait-il à la tribune de la chambre des députés (1), que, dans l'Université, il y ait un corps absolu de doctrines. L'Université se recrute dans toutes les opinions. Il y a dans son sein des représentans des idées les plus diverses : des idées dites ultramontaines, des idées gallicanes, de la libre pensée ; il y a des indifférens, des hommes qui ne pensent qu'à la science pure ; il y a toutes les opinions dans l'Université, et c'est là ce qui fait son impartialité. »

M. Waddington ne faisait d'ailleurs que constater un fait, qui ne s'était pas produit seulement sous son administration libérale, que tous ses prédécesseurs et tous ses successeurs ont pu constater comme lui et contre lequel aucun d'eux, même les moins libéraux, n'a pu efficacement réagir. La même variété de doctrines existait, sous la dictature de M. Cousin, dans l'enseignement philosophique de l'Université, et elle se dissimulait si peu que M. Cousin lui-même était personnellement et publiquement attaqué, dans tout l'ensemble de ses théories, par des professeurs de philosophie des collèges de Paris. L'administration supérieure ne professait pas moins l'idée d'une doctrine d'état et elle a continué à la professer jusqu'à nos jours, malgré son impuissance à la réaliser dans la pratique. C'est sur cette idée que reposent les programmes d'enseignement et d'examen, quand ils ne contiennent pas seulement des séries de questions, mais, sur quelques-unes de ces questions, des solutions toutes faites. M. Janet fait remarquer que le premier programme de philosophie rédigé par M. Cousin, ou sous son inspiration, ne contenait que sur un point l'indication impérative d'une solution : c'est la « nécessité de commencer l'étude de la philosophie par la psychologie. » C'est plutôt une règle de méthode qu'un point de doctrine, mais M. Cousin attachait à cette règle une importance capitale ; il y voyait le point de départ de la révolution philosophique dont il prétendait être le promoteur. C'était donc bien sa propre philosophie qu'il imposait à l'enseignement public, et, malgré l'autorité sans partage dont il resta investi jusqu'en 1848, ses efforts furent impuissans. Il n'a pas réusssi à bannir de l'enseignement public les doctrines rivales et il a vécu assez longtemps pour voir soit ses propres élèves, soit les élèves de ses élèves, s'écarter de la voie qu'il avait tracée. Il n'a fait qu'assumer une responsabilité qui lui a été amère pendant toute la dernière partie de sa vie et qui continue à peser sur sa mémoire.

M. Janet a fait très justement la part de la légende dans la responsabilité posthume de M. Cousin. On croit généralement aujour-

(1) Séance du 3 juin 1876, *Discussion du projet de loi sur la collation des grades.*

d'hui que le propre de la philosophie de M. Cousin était une conciliation de la raison et de la foi, ou plutôt une subordination complète de la raison à la foi. Rien n'est moins exact. M. Cousin ne faisait que se défendre quand il déclarait que sa doctrine n'était sur aucun point en désaccord avec la foi catholique. Il se plaçait, par une telle déclaration, non sur un terrain qui lui fût propre, mais sur le seul terrain où la philosophie universitaire pût se faire accepter. Personne alors n'aurait compris qu'on pût enseigner dans les écoles de l'état une philosophie contraire à la religion de la majorité des familles. J'ajoute que personne, aujourd'hui même, ne le comprendrait, en dehors de quelques sectaires. On ne réclame que la neutralité de l'enseignement philosophique. Or, la neutralité, sincèrement entendue et loyalement pratiquée, exclut l'hostilité.

M. Cousin, en répudiant pour sa doctrine tout désaccord avec la foi, ne faisait qu'obéir à une nécessité que tout autre aurait subie et subirait encore comme lui. Pourquoi donc ces protestations solennelles qu'il a si souvent et si abondamment répétées? Pourquoi ces corrections qu'il a infligées à ses ouvrages, pour que rien n'y parût démentir le respect qu'il professait si bruyamment pour tous les dogmes chrétiens? Est-ce donc que sa philosophie ait eu, à aucune époque, des audaces de doctrine ou de langage de nature à inquiéter les consciences religieuses? Non; même sous sa première forme, elle n'allait pas au-delà de ce panthéisme inconscient que l'on pourrait trouver chez plus d'un philosophe catholique et même chez des pères de l'église et des saints. Le reproche que l'on ferait plus volontiers aujourd'hui à la philosophie de M. Cousin est celui d'une excessive timidité. C'est contre ce reproche que M. Janet, dans la plus grande partie de son livre, s'est appliqué à la défendre. L'obligation d'affirmer et de justifier son orthodoxie n'a été pour lui qu'une conséquence de sa dictature philosophique; elle a disparu quand il a cessé de régner sur la philosophie universitaire et aujourd'hui elle paraît si peu motivée que cette orthodoxie, si contestée autrefois, semble le fond même et le trait dominant de sa doctrine.

L'orthodoxie de M. Cousin était, en réalité, toute négative. Nul philosophe n'a déclaré plus formellement et plus hautement que la philosophie ne relève que d'elle-même et qu'elle ne reconnaît pas d'autre autorité que la raison. Il n'accordait qu'une chose à la foi et il ne pouvait pas ne pas la lui accorder s'il voulait que sa philosophie fût enseignée dans les écoles de l'état : c'était l'absence de toute contradiction entre sa philosophie et la foi sur les questions essentielles. S'il s'est heurté à des exigences qu'aucun autre philosophe n'a eu à subir au même point, c'est qu'il prétendait person-

nifier tout l'enseignement philosophique de la France. Ces exigences, nous l'avons montré, étaient suscitées par le monopole universitaire ; elles trouvaient également un prétexte dans la prétention d'une seule philosophie au monopole de l'enseignement officiel. La liberté d'enseignement en dehors de l'Université leur a ôté leur principal mobile : la liberté d'enseignement dans l'Université elle-même a contribué à les faire taire. Non pas que la liberté philosophique soit expressément et pleinement reconnue dans l'Université de France. L'idée d'une doctrine d'état subsiste toujours ; mais, après M. Cousin, elle n'a trouvé, parmi les philosophes, aucun représentant autorisé. Les doctrines entre lesquelles se partagent les professeurs ne peuvent compter que sur leur valeur propre, et si le « spiritualisme traditionnel, » comme on appelle aujourd'hui l'école de M. Cousin, garde l'avantage, il le doit, non peut-être à sa supériorité intrinsèque et absolue, mais au mérite qu'aucun esprit impartial ne saurait lui refuser de répondre mieux qu'aucune autre doctrine à l'état général des esprits dans la société française. L'absence de profondeur que lui reprochent ses adversaires est une part de ce mérite. Une philosophie plus profonde répugne à la timidité du bon sens français. C'est aussi une force pour le spiritualisme, tel que le concevait M. Cousin, de s'être interdit toute apparence de désaccord avec les croyances religieuses. L'empire de ces dogmes s'est affaibli dans les consciences ; mais beaucoup lui restent soumises et très peu l'ont absolument rejeté. Ce « catholicisme suivant le suffrage universel » qu'un libre penseur a su si bien définir, est toujours, je ne dirai pas la foi, mais le lien moral de la très grande majorité de la nation. Les doctrines léguées par M. Cousin à ses successeurs sont la philosophie de ce catholicisme latitudinaire, et Littré, étranger à cette philosophie comme au catholicisme lui-même, lui eût reconnu les mêmes titres au libre gouvernement des esprits.

Il subsiste aussi une légende sur cette persistance de la philosophie de M. Cousin dans notre enseignement public. On se figure qu'elle n'a pas cessé d'être imposée aux professeurs, même après sa mort. Je rencontrais, il y a quelques années, cette légende dans un article d'un jeune professeur de philosophie et j'avais cru devoir en faire justice (1). M. Janet lui a opposé à son tour la vérité des faits. La direction absolue de la philosophie universitaire a été enlevée à M. Cousin, en 1846, lors de la réorganisation du conseil royal de l'Université. Il n'a plus gardé, pendant les deux dernières années de la monarchie de juillet, qu'une autorité prépondérante encore, qui subsista, mais amoindrie, après la révolution de février,

(1) *Revue internationale de l'enseignement* des 15 novembre 1881 et 15 janvier 1882.

et qui ne fit que s'affaiblir jusqu'au coup d'état du 2 décembre (1). Il prit sa retraite, en 1852, et, dans le nouveau conseil supérieur de l'instruction publique, ce fut un de ses adversaires, M. Ravaisson, qui fut choisi comme représentant de l'enseignement philosophique. On sait avec quelle sévérité est jugée la philosophie de M. Cousin dans le magistral rapport de M. Ravaisson sur la philosophie au XIXe siècle. On sait aussi quelle influence l'auteur de ce rapport a exercée sur le recrutement des professeurs de philosophie, soit directement par la présidence de l'agrégation, soit indirectement par l'enseignement à l'École normale du plus éminent de ses disciples, M. Lachelier. Ce ne fut pas assurément une influence exclusive. D'autres influences se sont maintenues dans le jury d'agrégation et à l'école normale. Un régime libéral s'est substitué dans la direction de l'enseignement philosophique à un régime autoritaire. Le seul fait de cette substitution détruit la légende d'une philosophie imposée.

On dira qu'un point reste vrai dans la légende, c'est qu'il n'y a pas de liberté pour la philosophie universitaire en dehors du spiritualisme. J'examinerai tout à l'heure la question des limites de la liberté philosophique dans l'enseignement public ; mais là n'est pas la question pour la légende que je discute. Autre chose sont les limites légales ou réglementaires de la liberté philosophique, autre chose, la domination tyrannique d'une seule doctrine. M. Cousin a pu rêver une telle domination pour sa philosophie : il ne l'a pas réalisée alors qu'il était tout-puissant, et nul n'a tenté après lui de la réaliser au profit d'un système quelconque. Quant à l'obligation de ne pas s'écarter des solutions spiritualistes, elle existait avant M. Cousin, elle a subsisté après lui, non par l'intolérance des philosophes eux-mêmes, mais dans un intérêt bien ou mal entendu d'ordre public et sous la seule pression de l'opinion générale.

La distinction a son importance. C'est un mauvais renom pour une doctrine philosophique de passer pour une doctrine privilégiée, revêtue d'une sorte d'estampille officielle. Rien n'est plus propre à lui aliéner les esprits parmi les élèves et parmi les maîtres. On fait acte d'indépendance, on croit faire acte de courage en cherchant des voies nouvelles. Courage facile, puisque le privilège n'existe pas, mais dont on se fait un mérite auprès des esprits pré-

(1) Je puis citer, sur le déclin de l'autorité de M. Cousin, un fait qui m'est personnel. En 1850, étant professeur de philosophie au Lycée de Lille, je fus réprimandé pour avoir prêté à un de mes élèves le petit livre que M. Cousin avait publié, sous les auspices de l'Académie des sciences morales et politiques, et qui n'était qu'une reproduction, sous le titre de *Philosophie populaire*, de la première partie de la *Profession de foi du vicaire savoyard*. J'avais cru que le nom de Jean-Jacques Rousseau avait surtout paru suspect : on me fit savoir du ministère que c'était le nom de M. Cousin qui excitait de justes alarmes.

venus et qui dispense souvent d'un examen approfondi des questions elles-mêmes. Ceux qui sont restés fidèles à la doctrine incriminée doivent mettre leur honneur à protester hautement contre une légende qui est pour eux un outrage. Quel qu'ait pu être l'espoir de M. Cousin à l'égard de sa domination philosophique, tous ceux qui ont compté, tous ceux qui comptent encore dans l'école qui porte son nom, sont de très libres esprits qui ont fait leur, par un effort personnel, la philosophie qu'ils ont embrassée, qui l'ont transformée, sur un grand nombre de points, par l'évolution réfléchie de leur pensée et qui, dans cette évolution même, ont donné une nouvelle preuve de leur indépendance en restant attachés à des principes auxquels il est difficile d'attribuer aujourd'hui une situation de faveur. C'est parmi ces philosophes spiritualistes que se sont produits les plus nobles exemples de courage civique dans les temps de réaction. M. Sarcey raconte, dans ses *Souvenirs de jeunesse*, qu'appelé à l'improviste à professer la philosophie, dans les premières années du second empire, il crut remplir les intentions de ses chefs en prenant pour guide le manuel de MM. Amédée Jacques, Jules Simon et Émile Saisset : il oublie de rappeler que, des trois auteurs de ce manuel, les deux premiers venaient de sacrifier à la fermeté de leurs convictions politiques leur position et leur avenir dans l'Université.

Non, il n'est pas vrai qu'il y ait jamais eu dans l'Université des professeurs de philosophie enseignant « par ordre » et « sur commande » une doctrine toute faite. Ce qui est vrai et ce qui est aujourd'hui plus que jamais la légitime et poignante préoccupation des professeurs de philosophie, c'est que la liberté a des limites et qu'elles sont restées incertaines.

Il ne faut pas croire, en effet, que ces limites soient fixées par les programmes. Les programmes sont des questions; ils indiquent des objets d'étude; ils ne prescrivent pas des solutions. S'ils l'ont fait autrefois, toute injonction de ce genre en a aujourd'hui disparu. M. Janet, qui a eu la plus grande part à la rédaction des nouveaux programmes de philosophie, se félicite avec raison d'en avoir écarté tout ce qui pouvait paraître une atteinte à la liberté des maîtres.

La lettre des programmes ne suffit pas pour nous éclairer : il faut consulter l'esprit dans lequel ils ont été conçus et surtout l'esprit dans lequel ils ont été appliqués. La pratique a, en effet, corrigé ce qu'il pouvait y avoir de trop rigoureux dans les intentions premières. L'expérience a fait prévaloir des règles fort sages et fort libérales, dont le seul tort peut-être est de n'être écrites nulle part et de laisser place à la discussion et au doute par leur opposition apparente à des préjugés toujours subsistans.

La doctrine de l'état, pour l'enseignement de la philosophie, est, en fait, une doctrine toute négative. Elle n'impose aucune solution, mais elle exclut certaines solutions. Et d'abord, pour l'enseignement public comme pour l'enseignement privé, les solutions contraires à la morale, à la constitution et aux lois ; puis les solutions contraires aux dogmes des églises reconnues par l'état. C'est sur ce dernier point seulement que l'enseignement public est moins libre que l'enseignement privé. L'enseignement privé a le droit de s'adresser directement à une catégorie déterminée d'élèves. Il peut se faire une clientèle de purs catholiques et n'épargner devant elle aucune critique, soit aux autres religions, soit à la libre pensée. Il peut user du même droit près d'une clientèle protestante à l'égard du catholicisme. Il peut aussi, près d'une clientèle libre penseuse, poursuivre de ses attaques toutes les religions. L'enseignement de l'état, dont le devoir est de s'ouvrir à toutes les familles sans distinction de croyances, ne peut avoir les mêmes immunités. Il s'impose le respect absolu de toutes les croyances entre lesquelles se partagent ou peuvent se partager ses élèves.

IV.

Ce respect absolu pour les croyances religieuses, dont notre enseignement public se fait un devoir, n'est pas l'abstention absolue sur toutes les questions qui peuvent toucher à quelque croyance. L'abstention a pour objet, non les questions elles-mêmes, mais les doctrines dans tout ce qu'elles pourraient contenir qui serait en opposition formelle avec la foi commune ou les dogmes particuliers des religions professées dans notre pays. Il n'est pas permis de professer, dans une chaire de l'état, le pur matérialisme et le pur athéisme, mais il est permis de les combattre. L'enseignement est tenu à une neutralité scrupuleuse entre les diverses religions : il n'est pas tenu à la même neutralité entre les diverses philosophies.

La neutralité philosophique serait la négation même de la philosophie. Il n'est pas une question de philosophie sur laquelle n'aient été professées de tout temps et ne soient professées de nos jours des opinions contraires. La philosophie n'offre donc pas de terrain neutre. Il faut la rayer de l'enseignement ou laisser à ceux qui l'enseignent la liberté de se prononcer, sur chaque question, entre les divers systèmes. La liberté est entière, en dehors de l'école, pour les écrits des philosophes. Elle subit une première restriction dans l'école libre, puisqu'on ne peut s'y prononcer en faveur des doctrines qui

porteraient atteinte au respect de la morale, de la constitution et des lois. Elle subit une nouvelle restriction dans l'école publique, puisqu'on ne peut y prendre parti contre les bases naturelles ou révélées des religions reconnues par l'état.

C'est un régime d'inégalité, dira-t-on. L'égalité réclamerait, pour le matérialisme et l'athéisme, le même respect que pour les religions. Tous les professeurs, chrétiens ou libres penseurs, ont les mêmes droits ; toutes les croyances, toutes les convictions des familles sont également respectables. S'il n'est pas permis de troubler la foi d'un enfant catholique, pourquoi le serait-il d'ébranler cette foi d'un autre ordre que les adeptes de la libre pensée se font un devoir d'inculquer à leurs enfans ? — Je ne répondrai pas, comme on le fait communément, que le droit ne saurait être égal entre des doctrines qui honorent l'humanité et des doctrines qui la dégradent. Je respecte la liberté philosophique sous toutes ses formes. La valeur propre de chaque doctrine n'est pas ici en cause. Il ne s'agit que des conditions particulières dans lesquelles est placé l'enseignement public.

Je considérerai successivement la question au point de vue des élèves et de leurs familles et au point de vue des maîtres. Les adversaires du christianisme lui ont emprunté des habitudes de langage qui contribuent à fausser les idées. On se sert du nom de foi et même de celui de religion pour exprimer les opinions de la libre pensée. De cette confusion des mots naît celle des devoirs et des droits. On veut, pour la libre pensée comme pour la foi religieuse, non-seulement un égal respect, mais un respect de même nature. La différence des situations appelle, au contraire, des devoirs tout différens. On respecte la foi religieuse en s'abstenant de la discuter. On respecte la libre pensée en la discutant. Le croyant ne veut pas et il a le droit de ne pas vouloir qu'on prononce devant ses enfans un seul mot qui puisse affaiblir la foi dans laquelle il les a élevés. Le libre penseur n'a fait appel qu'à la raison de ses enfans ; il ne s'est servi, pour leur inculquer ses idées, d'aucun argument d'autorité : il ne peut trouver illégitime qu'elles soient discutées devant eux, comme elles pourraient l'être devant lui-même. La contradiction est ici un hommage au principe même de l'éducation qu'il leur a donnée. Il a le droit de protester contre les critiques injurieuses, parce que l'injure, en s'adressant à ses opinions, l'atteindrait lui-même ; mais il ne montre que son inconséquence quand il se plaint de critiques mesurées, qui ne s'en prennent qu'au fond des doctrines et qui respectent les personnes. Il pourra, à la maison, discuter à son tour les enseignemens du maître. Il ne doit pas craindre, dans l'esprit de ses enfans, le conflit des opinions. Ils

retrouveront ce conflit dans la vie, et le plus sûr bienfait d'une libre éducation est d'y préparer de bonne heure les jeunes intelligences.

Ainsi, en ce qui concerne les élèves, l'inégalité n'est qu'apparente entre les immunités du spiritualisme et l'interdit dont le matérialisme est frappé. Elle est plus réelle du côté des maîtres. Ici, il y a vraiment liberté complète pour les uns, restriction de la liberté pour les autres. Les questions qui touchent à l'ordre religieux ne sont pas d'ailleurs les seules où la même inégalité se produise. Un professeur peut glorifier, il ne pourrait attaquer le principe et la forme du gouvernement établi. Ceux qui se plaignent le plus haut de l'exclusion du matérialisme seraient peut-être les premiers à dénoncer comme une trahison envers la république l'introduction d'idées monarchiques dans l'enseignement officiel. Ils diront que le cas n'est pas le même, car l'état ne sort pas de ses attributions quand il protège son propre gouvernement, il s'en écarte, au contraire, quand il agit dans intérêt d'une église quelconque, dont l'autorité ne se confond en aucun point avec la sienne. Je répondrai que les deux cas sont identiques au point de vue de la liberté du professeur. J'ajouterai que l'état remplit un égal devoir quand il demande à son enseignement de respecter à la fois et ses institutions et la religion des familles. Et je pourrais rappeler que, si le respect pour les dogmes religieux en exclut la critique, la critique des institutions, dans une société libre, n'est pas nécessairement un manque de respect, puisqu'elles ne reposent que sur l'assentiment volontaire et raisonné de la majorité des citoyens. Je ne veux pas d'ailleurs poursuivre une comparaison que je n'ai introduite que sur la question de liberté. Celui qui enseigne au nom de l'état ne peut prétendre à une liberté complète. Il doit souffrir toutes les restrictions que réclament les devoirs de l'état. La restriction ne blesserait le principe même de sa liberté que s'il était forcé, non-seulement de s'interdire l'exposition de certaines doctrines, mais de professer des doctrines contraires à ses convictions. Le matérialiste est gêné dans sa liberté s'il ne peut enseigner le matérialisme ; il est atteint dans la sincérité même de sa conscience s'il est obligé d'enseigner le spiritualisme. Son devoir, dans ce cas, serait de se retirer d'un enseignement qui lui ferait une obligation du mensonge. On pouvait ne pas prévoir cette éventualité, il y a quelques années, ou refuser d'en tenir compte, quand les adeptes déclarés du matérialisme et de l'athéisme semblaient une quantité négligeable et, dans tous les cas, une quantité qui ne pesait d'aucun poids dans la faveur des pouvoirs publics. Il en est autrement aujourd'hui. Des doctrines qui n'étaient qu'un objet d'horreur dans les régions officielles, non-seulement ont vu croître le nombre de leurs adhérens, mais se sentent assez fortes près des puissans du jour

pour réclamer la place qui leur a été refusée jusqu'ici dans l'enseignement officiel. Heureux si elles ne disent pas aux autres doctrines :

La maison est à moi, c'est à vous d'en sortir!

Je ne saurais, quant à moi, leur reconnaître un droit positif à l'enseignement dans les écoles de l'état; mais il me paraîtrait à la fois illégitime et imprudent de leur refuser un droit négatif. J'entends le droit, pour ceux qui les professent, de participer à l'enseignement de la philosophie, en s'abstenant sur les points où elles sont formellement et exclusivement engagées. Ainsi ils pourront enseigner une psychologie tout expérimentale et une morale tout humaine : ils se tairont sur la distinction métaphysique de l'âme et du corps et sur les bases religieuses de la morale. Ils n'enseigneront rien, en un mot, ni qui soit contraire à leurs opinions, ni qui soit la négation formelle de quelqu'un des dogmes chrétiens.

Nous n'inventons pas ce *modus vivendi*. Il s'est établi de lui-même dans notre enseignement public. Beaucoup lui préféreraient cependant une solution plus radicale. Ils voudraient retrancher des programmes toutes les questions qui peuvent donner lieu à un conflit entre la philosophie et la foi. Ils ne permettraient ni aux spiritualistes ni aux matérialistes de parler de l'âme et de Dieu, ou plutôt ils ôteraient aux uns et aux autres toute occasion de se prononcer sur ces entités surnaturelles, qu'ils abandonneraient à l'enseignement théologique. Ce sont, disent quelques-uns des « questions confessionnelles, » qui ne doivent plus trouver place dans l'enseignement de « l'état laïque. » On affecte, en effet, de confondre l'état laïque ou séculier, indépendant de toute autorité ecclésiastique, avec une conception positiviste de l'état, qui, sous prétexte d'une égale neutralité entre toutes les doctrines théologiques ou philosophiques, ne serait, en réalité, que la domination exclusive d'une seule école de philosophie. La neutralité ne serait qu'apparente. La philosophie positive, maîtresse de l'état, aurait seule la parole dans l'enseignement public. Elle exclurait à la fois le spiritualisme et le matérialisme; mais, par cette double exclusion, elle serait loin de tenir entre les deux doctrines la balance égale. Le matérialiste est d'accord avec le positiviste pour construire la philosophie tout entière en dehors des idées de Dieu et de l'âme. Les deux systèmes ne se séparent que parce que l'un prétend nier ce que l'autre se contente de déclarer « inconnaissable. » Le positiviste ne refuse donc au matérialiste que le droit de professer des négations qui n'ajoutent ni ne retranchent rien au fond commun de leurs doctrines. Il impose une restriction plus ou moins gênante à son zèle

de propagande, mais il ne fait aucune violence à sa conscience. Il refuse, au contraire, au spiritualiste le droit de professer des affirmations qui font corps sur tous les points avec sa façon de concevoir la philosophie. Cette psychologie sans âme, cette morale sans Dieu, dans lesquelles on prétend l'enfermer, sont pour lui non-seulement la mutilation, mais la négation de la psychologie et de la morale. Les rôles seraient renversés. Ce n'est plus la liberté du matérialiste, c'est la conscience même du spiritualiste qui serait mise hors la loi.

M. Jules Simon a rappelé, dans *une Académie sous le Directoire*, cette curieuse séance de la seconde classe de l'Institut, où Bernardin de Saint-Pierre souleva de si vives protestations pour avoir, dans un rapport sur les bases de l'enseignement populaire de la morale, fait appel à l'idée de Dieu. « Je jure que Dieu n'existe pas ! » s'écria Cabanis. Les plus modérés demandèrent qu'on ne prononçât jamais le nom de Dieu, « par respect pour la liberté de conscience. » La majorité interdit la lecture publique du rapport. C'est cette intolérance à rebours dont on voudrait faire aujourd'hui la loi de notre enseignement philosophique.

Je reconnais qu'on pourrait, sans blesser aucune conscience, réduire l'enseignement philosophique à un petit nombre de questions où les idées de Dieu et de l'âme n'auraient aucune occasion de se produire. La philosophie, dans cette seconde classe de l'Institut, qui a été la première forme de l'Académie des sciences morales et politiques, se dissimulait sous le nom d'*Analyse des sensations et des idées*. Ce serait encore un cadre trop vaste, puisque l'analyse pourrait embrasser les idées métaphysiques elles-même. Il faudrait s'en tenir à l'analyse des idées purement expérimentales. Une étude ainsi restreinte ne serait pas sans intérêt. Jouffroy, qui n'y avait vu tout d'abord « qu'un trou où l'on manquait d'air, » n'avait pas tardé à reconnaître que la pensée y pouvait trouver un très grand profit. C'étaient toutefois d'autres besoins intellectuels et moraux qui, à l'École normale, l'avaient attiré vers la philosophie ; c'est aussi pour d'autres besoins que l'état a ouvert à l'enseignement de la philosophie ses écoles de tous les degrés.

Si la philosophie s'est étendue de l'enseignement classique proprement dit à toutes les formes de l'enseignement secondaire, pour les filles comme pour les garçons, si elle est descendue jusqu'à l'enseignement primaire, le nom même qu'elle a reçu, dans ses nouveaux domaines, indique clairement dans quel esprit elle y a été appelée. Elle y porte le nom de morale et c'est en vue de la morale que ses autres parties y ont trouvé place. Il ne lui est donc pas permis de se renfermer dans les subtiles analyses de la psychologie expérimentale. Il faut que les maîtres de morale, à tous les degrés, en-

seignent les règles et les principes du devoir tels qu'ils les comprennent, d'après les doctrines qu'ils ont librement et sincèrement embrassées. Leur enseignement ne demandera rien qu'à l'expérience, s'ils sont matérialistes ou positivistes; il ne niera ni Dieu ni l'âme, mais il s'abstiendra de leur faire appel : c'est la liberté; mais c'est aussi la liberté qu'un enseignement différent puisse également se produire et que le professeur spiritualiste garde le droit de s'appuyer sur la distinction de l'âme et du corps, sur l'immortalité de l'âme, sur la bonté et la justice d'un Dieu rémunérateur et vengeur.

Le droit dont nous réclamons le maintien pour le professeur spiritualiste ne pourrait disparaître que si l'état lui-même se donnait expressément une base positiviste, de même que le droit du professeur positiviste ne pourrait pas être reconnu dans un état dont la base serait exclusivement spiritualiste et religieuse. On nous permettra d'écarter l'une et l'autre hypothèses. L'état français, si nous comprenons bien l'esprit de ses institutions, n'admet qu'une base libérale. Il se confie, pour assurer le progrès des idées, des mœurs, des lois elles-mêmes, à la libre discussion, sans prendre parti pour aucune doctrine philosophique ou religieuse : ce qui ne veut pas dire qu'il n'en accepte aucune, mais, au contraire, qu'il n'en exclut aucune. Les hommes en qui se personnifient les pouvoirs publics ont leurs préférences; ils s'en inspirent dans leur langage et dans leurs actes et ils ont souvent prétendu les imposer à la société tout entière. La société elle-même, prise dans son ensemble, a souvent donné et donne encore le spectacle d'une rivalité d'intolérance entre les doctrines opposées, qui, tour à tour, parfois à quelques semaines de distance, ont pratiqué et subi des tentatives de persécution. Le renouvellement et l'avortement alternatif de ces tentatives sont, en réalité, la plus forte preuve de l'impossibilité d'asseoir la société française sur une base exclusive. Cet état de la société est aussi celui de l'enseignement philosophique. L'unité qui lui est imprimée par la puissance publique n'est pas l'unité d'une même doctrine, mais la réciprocité des devoirs de tolérance et de respect entre toutes les doctrines.

La diversité des doctrines enseignées dans les écoles de l'état, comme dans les écoles libres, est la condition nécessaire d'une société profondément divisée; mais c'est aussi une loi bienfaisante. L'enseignement n'est vraiment fructueux que s'il est donné sous l'inspiration et avec l'accent d'une conviction sincère. J'aime mieux, pour exciter et pour féconder les esprits, des idées fausses ou qui me paraissent fausses, si elles sont bien développées et fortement enchaînées, que l'exposition froide et aride des théories qui me sont le plus chères. Les jeunes intelligences qu'il s'agit de former

sont appelées à vivre dans une société ouverte à tous les systèmes, agitée par toutes les discussions et ne reconnaissant pas d'autre loi commune que le libre examen. Il n'est pas mauvais qu'elles sachent d'avance que le pour et le contre ont leurs partisans et qu'elles soient initiées aux raisons de l'un et de l'autre. Le père de famille qui craint pour son fils une telle initiation peut l'envoyer dans une école libre, où ce qu'il appelle les saines doctrines a seul accès ; il peut, s'il le confie à l'école publique et s'il n'y trouve pas un enseignement conforme à ses idées, réagir, par son propre enseignement, contre l'esprit qui y domine. Il est le premier juge de ce qui convient le mieux pour l'éducation dont il a la direction première et la responsabilité directe ; mais à l'état, d'un autre côté, dans les limites de la responsabilité qui lui est propre, il appartient d'établir et d'encourager, sans l'imposer à personne, une éducation virile où la jeunesse apprenne à connaître la société telle qu'elle est, avec la diversité de ses opinions, et fasse ainsi l'apprentissage de cet esprit de libre jugement qui devra présider à tous ses actes futurs.

Une éducation ainsi entendue n'est, dit-on, qu'une école de doute. Je crois que le doute n'est pas moins à craindre lorsqu'un jeune homme, élevé dans l'ignorance ou dans le mépris de toutes les doctrines qui s'écartent d'une certaine orthodoxie, se trouve jeté tout à coup dans le monde en face de ces doctrines, les voit professées par des hommes honorables et honorés et peut souvent constater qu'elles sont l'objet de la faveur publique et d'une sorte d'engouement, tandis que celles dont il a été nourri semblent avoir perdu tout crédit. Je suppose que son esprit n'a éprouvé aucun ébranlement, qu'il résiste absolument à la contagion des nouvelles idées : le résultat ne sera peut-être pas meilleur. Le doute a ses périls ; mais combien dangereuse aussi est la juxtaposition, dans une même société, d'esprits entièrement fermés les uns aux autres, ne sachant que se mépriser et se haïr, parce qu'ils sont incapables de se comprendre ! « Dès l'enfance, disait M. Cousin à la chambre des pairs, nous apprendrons à nous fuir les uns les autres, à nous renfermer dans des camps différens, des prêtres à notre tête : merveilleux apprentissage de cette charité civile qu'on appelle le patriotisme ! » Pour lutter plus sûrement contre cet esprit de division et de défiance mutuelle, M. Cousin voulait, pour toute la jeunesse française, une éducation commune. Il faut, disait-il, que « l'unité de nos écoles exprime, confirme l'unité de la patrie. » C'était substituer l'excès de l'unité à l'excès de la diversité. L'éducation publique ne doit s'appuyer que sur la libre confiance des

(1) Ce rapport a été publié dans *la Revue internationale de l'enseignement* du 15 mai 1882.

familles. Or elle méritera surtout cette confiance si elle offre une image exacte de la patrie tout entière, avec toute l'opposition de sentimens et d'idées qui règne entre les familles elles-mêmes, et si, en même temps, par le rapprochement d'une vie commune, par des maîtres communs, elle contribue à faire germer et à développer cet esprit de « charité civile » où M. Cousin voyait, avec raison, l'expression la plus pure du patriotisme.

V.

Les programmes officiels de l'enseignement philosophique, tel que nous l'avons défini, ne peuvent être que des cadres d'études appropriés aux divers degrés d'enseignement. Pour l'enseignement supérieur, ces cadres sont extrêmement larges. Le professeur a toute liberté d'étendre ou de restreindre l'objet de ses études dans les limites marquées par le titre de sa chaire. Ce titre seul est tout son programme. Dans un rapport à la Société d'enseignement supérieur, un des représentans les plus distingués de la jeune génération philosophique, M. Émile Boutroux, maître de conférences à l'École normale, distribue en quatre chaires magistrales les cadres nécessaires que devrait comprendre l'enseignement de la philosophie dans les facultés des lettres : deux chaires pour l'histoire de la philosophie, deux chaires pour la philosophie dogmatique. Cet idéal est loin d'être réalisé, même à Paris, où la philosophie dogmatique n'a qu'un seul professeur ; mais, quel que soit le nombre des chaires, les grandes divisions de l'enseignement philosophique dans nos facultés sont bien celles qu'a tracées M. Boutroux.

Si l'état s'interdit d'avoir une doctrine propre, s'il se propose surtout, en instituant un enseignement philosophique, d'initier les jeunes générations à tous les grands problèmes qui ont divisé les penseurs de tous les temps, il est naturel qu'il imprime à cet enseignement un caractère éminemment historique. L'histoire des doctrines doit tenir une grande place dans la philosophie dogmatique elle-même. Elle sera même, sur certaines questions, toute la philosophie dogmatique, lorsque le professeur, par respect pour la conscience de ses élèves et pour les devoirs de l'état envers la foi religieuse, s'abstiendra d'exposer son opinion personnelle. Résumer, sur chaque question, ce qu'ont pensé les plus grands esprits est un des objets les moins contestables d'un enseignement élevé et libéral. Bossuet entendait ainsi la part de la philosophie dans l'instruction du dauphin. Il voyait, dans la connaissance historique des choses « qui ne sont que d'opinion et dont on dispute, » une

préparation nécessaire au devoir d'impartialité d'un souverain (1). Dans notre société démocratique, le souverain, c'est la nation tout entière. Rien n'est donc plus utile, pour l'éducation nationale, que d'éclairer, par leur histoire, ces grandes questions dont on n'a pas cessé de disputer, soit parmi les philosophes de profession, soit dans la masse même et jusque dans les derniers rangs de la nation. Il faut, dans l'étude de toutes les questions philosophiques, une méthode historique; mais cette méthode elle-même a besoin d'être éclairée par une histoire suivie de la philosophie. De là l'importance que l'histoire de la philosophie a prise dans notre enseignement supérieur. Elle a aujourd'hui à la Sorbonne deux chaires magistrales sur trois, et elle s'est fait également une part prépondérante dans les cours complémentaires et dans les conférences. Le plan de M. Boutroux, en étendant à toutes les facultés les deux chaires historiques, leur conserve les mêmes attributions : philosophie ancienne, philosophie moderne. L'enseignement supérieur couronne notre enseignement classique, dont l'étude de l'antiquité grecque et latine forme la base. Il est donc juste que l'enseignement philosophique repose sur la connaissance de la philosophie ancienne. Rien n'est plus propre que cette connaissance à faciliter l'intelligence des théories modernes; car il n'est pas une de ces théories qui n'ait son prototype dans quelqu'un des systèmes conçus par le génie philosophique des Grecs.

Les deux chaires que M. Boutroux assigne à la philosophie dogmatique ont pour objet : l'une, la psychologie; l'autre, la philosophie générale. Cette division consacre l'importance prépondérante qu'a prise la psychologie dans la philosophie contemporaine. Le professeur de philosophie générale traitera, suivant ses préférences, suivant la direction particulière de ses études, telle ou telle branche de la philosophie : la logique, la morale ou la métaphysique; mais il est une science philosophique pour laquelle un professeur spécial est nécessaire, suivant M. Boutroux, parce qu'elle doit toujours être représentée dans l'enseignement supérieur : c'est la psychologie. En effet, la philosophie, telle qu'on l'a toujours conçue jusqu'à nos jours, n'est pas autre chose que la réflexion de l'esprit humain sur sa propre évolution. Elle a donc sa base dans la connaissance de l'esprit humain; elle est, dans toutes les questions, une interprétation de données psychologiques. L'étude historique des questions n'est elle-même qu'une étude psychologique; car tous les systèmes reposent au fond sur des faits psychologiques diversement expliqués. L'esprit humain retrouve dans chacun d'eux quelqu'une des phases de son évolution. L'étude historique et l'étude psycholo-

(1) Lettre au pape Innocent XI sur l'instruction du dauphin, § 7 : *la Philosophie.*

gique s'éclairent l'une par l'autre. L'une et l'autre peuvent se faire de deux façons : par fragmens, à propos de chaque question, ou avec suite et d'ensemble. Pour la psychologie comme pour l'histoire, l'étude fragmentaire appelle l'étude complète. De là la nécessité d'une chaire spéciale de psychologie à côté des chaires de philosophie générale et d'histoire de la philosophie.

A ces chaires nécessaires M. Boutroux en ajoute de facultatives, soit sur telle branche de la psychologie, de la philosophie générale ou de l'histoire de la philosophie qui paraîtrait mériter une étude spéciale, soit sur de nouvelles formes de la philosophie qui tendent à la rapprocher, dans sa méthode et dans son objet, des sciences positives. Ce n'est pas ici le lieu d'apprécier les considérations très ingénieuses et très libérales qu'a développées M. Boutroux sur ces tentatives d'une révolution philosophique. Je ne veux que m'associer à ses conclusions. L'Université s'honore, dans la haute et impartiale mission qui lui est assignée, en ouvrant largement l'enseignement supérieur à tout effort sérieux pour agrandir ou pour transformer le domaine traditionnel de la philosophie.

VI.

L'enseignement secondaire ne peut recevoir la même extension. La philosophie n'y est représentée que par une seule chaire dans chaque établissement, et à cette chaire unique est imposé un programme nettement délimité. Ce programme embrasse toutes les parties de la philosophie et de l'histoire de la philosophie dans la section littéraire de l'enseignement classique; il écarte l'histoire de la philosophie dans la section scientifique du même enseignement: il se réduit à la morale dans l'enseignement spécial et dans l'enseignement des jeunes filles, mais il comprend les questions de psychologie et de métaphysique dont la solution intéresse la morale. Quelle que soit l'étendue du programme, il laisse au professeur toute liberté de traiter les questions d'après ses convictions personnelles, sous la seule réserve de respecter les institutions de l'état et la foi religieuse des élèves. En fait, bien que le spiritualisme domine, les autres doctrines sont représentées, dans notre enseignement secondaire comme dans notre enseignement supérieur, et si, sur certains points, elles ne peuvent s'affirmer jusque dans leurs dernières conclusions, elles gardent le droit de les produire sous une forme historique, à côté des conclusions contraires. C'est ici affaire de mesure et de tact. « Il y a, dit excellemment M. Janet, un tact professionnel qui s'est formé avec le temps et qui n'a plus besoin d'être enseigné. » On peut le dire, en effet, à la louange de ce corps de professeurs de philosophie, dans

lequel on entre à vingt-deux ou vingt-trois ans, et qui est loin d'être contenu aujourd'hui par la crainte des dénonciations ou des attaques d'un clergé défiant ou hostile : il peut traiter librement ces questions si délicates de métaphysique et de morale qui ont été l'objet de continuels débats entre la philosophie et la théologie, et il sait les traiter sans donner lieu à aucune plainte sérieuse de la part des familles les plus attachées à leur foi.

Si l'on débute jeune dans l'enseignement de la philosophie, on n'y débute pas sans de fortes garanties de savoir et d'aptitude professionnelle. Les grades exigés (licence et agrégation) ont aussi leurs programmes, non moins respectueux de la liberté de penser des futurs professeurs que les programmes d'enseignement, mais leur indiquant cependant la direction générale que doivent prendre leurs études pour répondre à la destination de la philosophie dans l'ensemble de notre enseignement secondaire. M. Fouillée a très bien défini cette direction, en disant qu'elle doit être « historique et critique : » historique, car si le professeur ne doit parler que d'après sa conviction personnelle, il doit surtout se proposer de préparer ses élèves à juger par eux-mêmes, en leur faisant connaître, avec sa propre opinion, celle des philosophes les plus illustres ; critique, car le principal fruit de la classe de philosophie sera moins l'acquisition d'opinions toutes faites que le développement de l'esprit philosophique, c'est-à-dire d'un esprit de discernement et de libre et impartial jugement. De là la place considérable que tiennent, dans les programmes de licence et d'agrégation, l'étude et la discussion d'un certain nombre de textes anciens ou modernes. Quant aux questions proprement dogmatiques, elles ne sont point, dans ces programmes, l'objet d'une nomenclature spéciale ; on s'en réfère aux programmes mêmes de l'enseignement.

Certains esprits, soucieux à l'excès de la liberté de la pensée, voudraient écarter des examens les questions dogmatiques. Ils craignent que les opinions des examinateurs ne pèsent sur celles des professeurs. Il faut compter sur l'esprit libéral des examinateurs, comme il faut compter sur le tact des professeurs pour assurer le plein exercice de la liberté philosophique, dans les limites que comportent les devoirs de l'enseignement public. Lorsque des examens sont placés à l'entrée d'une carrière, ils doivent porter sur toutes les obligations de cette carrière. L'enseignement de la philosophie ne se donnant pas seulement sous une forme historique, mais sous une forme dogmatique, il est juste qu'il soit aussi sous cette forme l'objet d'un examen professionnel. Cet examen devra sans doute se dégager de toute intolérance ; mais il lui est permis d'être sévère pour l'ignorance, la confusion dans les idées, l'obscurité dans l'exposition, le manque

de tact sur les points où doit s'arrêter la légitime liberté du professeur. Ce sont surtout ces points si délicats que l'on voudrait soustraire aux examens, sous prétexte qu'ils sont plutôt « confessionnels » que proprement philosophiques. Ils touchent, en effet, à l'ordre confessionnel, mais c'est précisément parce qu'ils peuvent empiéter sur le domaine de la foi, qu'ils doivent entrer autant et plus peut-être que les autres dans l'examen professionnel, non pour y faire prévaloir telle doctrine déterminée, mais pour les renfermer dans les limites d'une exposition purement philosophique et, en même temps, entièrement respectueuse de tout ce qui appartient en propre au dogme religieux.

Ces examens préparatoires à l'enseignement de la philosophie ont pour objet direct les classes des lycées et des collèges, mais ils visent plus haut : ils sont une préparation indirecte au doctorat, qui ouvre l'entrée des facultés. De là un danger qui s'est manifesté surtout dans ces dernières années : la tentation, pour des professeurs qui se sentent ou qui se croient supérieurs à leur enseignement, de le transformer en l'élevant à la hauteur de l'enseignement des facultés. Je suis de ceux qui croient nécessaire de réagir contre cette tentation. La philosophie peut recevoir, dans l'enseignement supérieur, les plus larges développemens, parce qu'elle y est, pour les étudians, l'objet d'un libre choix ; mais, dans l'enseignement secondaire, où elle s'impose uniformément à tous les candidats au baccalauréat, elle doit s'abaisser au niveau de la moyenne des intelligences de dix-sept à dix-huit ans. Elle n'a pour but que de les éclairer sur les grandes questions de l'ordre moral, qui s'agitent dans notre temps comme dans les âges antérieurs. Elle doit développer en eux les qualités d'esprit qui sont nécessaires pour se faire une opinion libre et raisonnée sur ces questions. Elle doit, en même temps, les préparer à en poursuivre plus profondément l'étude, s'ils se sentent une vocation philosophique ; elle doit, en un mot, éveiller cette vocation dans quelques esprits bien doués, mais elle ne doit pas la préjuger.

M. Fouillée, loin de se plaindre que l'enseignement philosophique, dans les lycées et les collèges, ait pris trop d'extension, voudrait lui faire une place encore plus grande. Il le ferait commencer dès la classe de quatrième par des leçons de morale et le continuerait à travers toutes les autres classes par des leçons d'esthétique et de logique, pour lui consacrer, au terme des études, une classe entière, où la philosophie, dans ses principes et dans ses applications, recevrait de plus amples développemens. Il ne s'agit, d'ailleurs, dans cette série de leçons de philosophie, embrassant un cercle de cinq années, que des sujets qui intéressent l'éducation générale de l'homme et du citoyen. M. Fouillée y restreint la part des questions abstraites, qui n'ont d'intérêt que pour les purs philosophes. La

philosophie scolaire, telle qu'il l'entend, est surtout une direction pratique de la pensée dans toutes les sphères de la vie privée et de la vie publique. Elle est ouverte à toutes les questions sociales. J'en accepterais, pour ma part, tout l'esprit, mais je ne la voudrais pas aussi envahissante. Je ne lui demanderais, pour l'enseignement secondaire, que des « clartés de tout; » je réserverais la pleine lumière pour l'enseignement supérieur.

Je m'unis du moins sans réserve à M. Fouillée quand il combat, au nom des principes et des intérêts généraux de la société moderne, l'opinion très répandue aujourd'hui qui voudrait fermer les lycées et les collèges à tout enseignement philosophique. S'il n'y a plus de classes dirigeantes dans le sens étroit du mot, il y a toujours une élite cultivée qui fait l'opinion et, par l'opinion, fait la loi. Or, l'opinion et la loi, dans une démocratie qui a secoué le joug de toute tradition, supposent une culture philosophique. En vain dira-t-on qu'il faut revenir aux traditions. Nul aujourd'hui ne voudrait accepter aucune tradition, dans un sens ou dans un autre, sans lui demander ses raisons. L'esprit philosophique garde ses droits sur les legs du passé comme sur tout le reste. Il faut donc une éducation de l'esprit philosophique, et il la faut sur la base la plus large. Celle de l'enseignement supérieur est manifestement trop étroite. Il ne s'adresse, dans la portion cultivée de la nation, qu'à une élite plus restreinte, et sa clientèle même ne forme pas un ensemble, mais diverses catégories d'élèves, qui se partagent entre les facultés pour leur demander avant tout une instruction professionnelle. La bourgeoisie française, qu'il ne faut pas craindre d'appeler par son nom, même dans une démocratie, se forme par l'enseignement secondaire : c'est donc à l'enseignement secondaire qu'elle doit demander sa culture philosophique.

M. Fouillée a encore pleinement raison quand il se plaint de l'insuffisance de cette culture philosophique dans la section de l'enseignement secondaire qui prépare au baccalauréat ès sciences et à quelques-unes des grandes écoles. Les futurs ingénieurs et les futurs officiers n'ont pas moins besoin que les futurs avocats et les futurs médecins de l'esprit philosophique. Il font souvent à cet esprit une très large part dans leurs études ultérieures et les idées fausses dans lesquelles beaucoup se laissent entraîner ne rendent que trop manifestes les lacunes de leur instruction première. Il importe donc à leur carrière même, il importe surtout au rôle considérable qu'ils sont appelés à jouer dans la société, que l'esprit philosophique reçoive de bonne heure chez eux une direction éclairée.

Bien que réduite à la morale dans l'enseignement secondaire spé-

cial et dans l'enseignement secondaire des jeunes filles, la philosophie y reçoit des développemens suffisans (1). Les programmes, pour ces deux enseignemens, sont rédigés dans un excellent esprit et ils ont su, dans une sage mesure, rattacher à la morale toutes les questions de philosophie générale auxquelles il convient d'initier une intelligence cultivée.

VII.

L'introduction d'un enseignement philosophique à l'école primaire est une nouveauté qui a soulevé les plus violentes polémiques. Cette nouveauté a eu le malheur de se produire en même temps qu'une politique anticléricale, qui a été trop souvent une politique antireligieuse et qui a justement offensé ou alarmé des consciences chrétiennes. Elle en est, au fond, entièrement indépendante. Un enseignement philosophique n'aurait pas été moins à sa place dans les écoles publiques, et les conditions légitimes d'un tel enseignement n'y auraient pas été changées, alors même qu'elles auraient conservé leur personnel congréganiste et la récitation du catéchisme. L'état moderne, si respectueux qu'il soit et qu'il doive être de la foi religieuse, ne relève de cette foi en aucun point de ses institutions, en aucun acte de sa politique. Il peut, dans ses écoles, par égard pour les habitudes et pour les vœux des familles, faire une part à l'enseignement religieux proprement dit et aux influences religieuses; mais le seul enseignement qui engage directement sa responsabilité est tout rationnel, c'est-à-dire tout philosophique. Il ne peut faire appel qu'à des principes philosophiques pour former le futur citoyen. Or, dans un pays où le droit de suffrage est universel, les plus pauvres, les plus humbles ne peuvent se passer d'une culture civique. Que l'état laisse, pour cette culture comme pour les autres branches de l'éducation, la plus large liberté aux familles et aux instituteurs privés, c'est la doctrine libérale; c'est la seule doctrine que puissent avouer ceux qui n'acceptent pas l'omnipotence de l'état et qui redoutent son ingérence universelle. Qu'il s'agisse d'enseignement supérieur, d'enseignement secondaire ou d'enseignement primaire, la liberté est le droit commun. L'état offre son enseignement, il ne l'impose pas; mais il a du moins le droit et le devoir de l'offrir sur la base même de ses institutions, et quand il prend en mains l'éducation du citoyen, à l'école primaire comme au collège ou à la faculté, il en fait, par la force des choses, une instruction philosophique.

(1) Une récente décision lui restitue même son nom de philosophie dans l'enseignement spécial, dont on voudrait faire, sur tous les points, le rival de l'enseignement classique.

Cette « instruction morale et civique, » comme on l'appelle, a trouvé une autre cause de confusion dans les discussions auxquelles a donné lieu le célèbre amendement de M. Jules Simon. La question entre l'auteur de cet amendement et ses contradicteurs autorisés, le rapporteur de la commission sénatoriale et le ministre de l'instruction publique, ne portait que sur un seul point : la rédaction des programmes, pour le nouvel enseignement, doit-elle être laissée entièrement au conseil supérieur de l'instruction publique, ou le législateur lui-même doit-il en préciser l'esprit en déclarant qu'ils doivent nécessairement comprendre les devoirs envers Dieu et envers la patrie? Vous pouvez avoir toute confiance dans le conseil supérieur, disait-on à M. Jules Simon ; votre philosophie est celle de la très grande majorité de ses membres ; il mettra très certainement dans les programmes ce que vous voulez mettre dans la loi. M. Jules Simon répondait, et il était parfaitement dans son droit, que deux garanties valaient mieux qu'une et que l'autorité du législateur lui paraissait une garantie plus haute et plus sûre que le bon vouloir d'un conseil dont l'esprit pouvait changer à chacun de ses renouvellemens. Au fond, la question prise en elle-même n'avait d'importance que comme manifestation des sentimens qui dominaient dans le parlement. Les programmes de philosophie de l'enseignement secondaire sont toujours restés en dehors de toute intervention législative et les questions de Dieu et de l'âme y ont toujours été maintenues. Elles n'ont pas davantage été exclues du programme de morale de l'enseignement primaire et si l'on peut craindre qu'elles ne soient proscrites quelque jour par un conseil universitaire animé d'un autre esprit, leur inscription dans la loi ne les aurait pas préservées du même sort à la suite d'un changement dans l'esprit du pouvoir législatif. Il est même certain, comme l'expérience l'a prouvé, qu'elles trouvaient, lors de la discussion de la loi sur l'instruction primaire, une protection moins assurée à la chambre des députés et au sénat lui-même qu'au conseil supérieur de l'instruction publique. Je ne crois pas qu'il se fût trouvé dans l'une ou l'autre des deux chambres une majorité pour un vote formel qui eût pour objet de « chasser Dieu de l'école ; » mais cette forme extrême de la « laïcisation » des programmes avait dans chacune d'elles de nombreux partisans. Le président même de la commission sénatoriale chargée de l'examen de la loi se déclarait publiquement athée et, sans aller jusqu'à une semblable profession de foi, la plupart de ceux qui combattaient avec lui l'amendement de M. Jules Simon estimaient que le Dieu des philosophes n'était pas moins incompatible avec la neutralité de l'école que le Dieu des théologiens. C'était l'opinion dominante dans la presse républicaine, même dans ses organes les

plus modérés (1). C'était aussi et c'est encore l'opinion de quelques-uns des écrivains qui, en dehors de la presse périodique, ont traité la question au point de vue des seuls principes et dans un esprit libéral. M. Vacherot n'admet la métaphysique à aucun des degrés de l'enseignement public. M. Bersier, dans l'intérêt même des idées religieuses, tient le même langage. C'est aussi celui d'un jeune écrivain de talent et de bonne foi, M. Louis Wuarin, dans un livre plein de considérations élevées et sensées sur les droits et les devoirs de l'état en matière d'enseignement et d'éducation. Il ne faut donc pas s'étonner si le rejet de l'amendement de M. Jules Simon a été universellement interprété comme ayant donné raison à cette théorie en fermant l'école primaire à l'idée de Dieu et à toute idée métaphysique. C'est le thème le plus fréquent des plaintes des conservateurs. Hier encore, ce sujet d'accusation se retrouvait dans la plainte si mesurée et si digne du vénérable archevêque de Paris contre les progrès d'une politique antireligieuse. D'autre part, il ne rencontre aucune dénégation chez les républicains. Les uns le tiennent pour vrai, parce qu'il est conforme à leurs sentimens intimes. Les autres ne se donnent pas la peine de vérifier une légende qui semble avoir pour elle l'unanimité des opinions. Les plus prudens se taisent pour ne pas provoquer les réclamations d'une grande partie de leurs alliés. Ce n'est pourtant qu'une légende, bien facile à démentir en fait et non moins facile à rectifier dans son principe. En fait, il suffit de jeter les yeux sur le programme officiel (2). Il s'est approprié les termes mêmes de l'amendement de M. Jules Simon : *Devoirs envers Dieu*. En principe, la question est la même pour l'enseignement primaire que pour les autres degrés d'enseignement. La neutralité doit s'y entendre dans un esprit de liberté, non dans un esprit d'exclusion qui rendrait impossible tout enseignement philosophique ou du moins qui ne le permettrait qu'à une seule école : l'école positiviste. Dieu tient dans la conscience et la raison humaine une trop grande place pour ne pas en réclamer une dans un enseignement qui ne repose que sur la raison et la conscience, mais qui embrasse tout leur domaine. Ceux des maîtres qui croient en Dieu, et c'est jusqu'à présent la presque unanimité, ont le droit et le devoir de faire un large appel à tous les sentimens qu'éveille ce grand nom. Ceux qui le nient dans leur for intérieur

(1) J'avais cru pouvoir, dans une lettre adressée au journal *le Parlement*, prendre acte des déclarations officielles sur le maintien de l'idée de Dieu dans les programmes que devait rédiger le conseil supérieur. Ce journal, le plus modéré des journaux républicains, n'inséra ma lettre qu'avec d'expresses réserves. Le *Journal des Débats* et *le Temps* tenaient un langage plus absolu encore.

(2) Ce programme est reproduit en tête de presque tous ces manuels d'instruction morale et civique sur lesquels on porte des jugemens si sévères sans s'être le plus souvent donné la peine de les lire.

ou dans leur langage extérieur n'ont à l'école que le droit de ne pas se prononcer sur son existence et le devoir de s'interdire des négations qui seraient une offense à la conscience de la plupart de leurs élèves.

Le principe est le même pour tous les degrés d'enseignement. L'application est aussi la même. A l'école primaire comme au lycée et à la faculté, le spiritualisme domine. Il inspire presque tous les manuels, depuis ceux de MM. Compayré et Steeg, qui ont été l'objet de si vives et si injustes attaques, jusqu'à ceux de MM. Mézières et Baudrillart, qui ne laissent aucun prétexte aux procès de tendance des esprits les plus prévenus (1). S'il est absent de certains manuels, il n'est nié ou combattu dans aucun de ceux qui sont reçus dans les écoles, où, quoi qu'on en ait dit, le manuel athée de M. Monteil n'a jamais eu droit de cité. Le spiritualisme inspire également la plupart des livres qui ont été écrits pour former les maîtres eux-mêmes. Il a sa place dans le *Dictionnaire de pédagogie*, publié par M. Buisson, directeur de l'enseignement primaire au ministère de l'instruction publique. Une des dernières livraisons contient, au mot : *Prière*, des considérations élevées et pratiques sur les devoirs envers Dieu, entendus et enseignés dans un esprit tout philosophique. M. Vessiot, inspecteur de l'académie de Paris (je cite de préférence les écrivains qui ont un caractère officiel), a écrit sur *l'Éducation à l'école* un beau livre conçu dans le même esprit. Il y constate, non sans quelque regret, l'affaiblissement de la foi religieuse et il voit, dans cet affaiblissement un motif de plus pour donner à l'école primaire un enseignement moral indépendant des dogmes religieux ; mais il veut que cet enseignement soit profondémentt spiritualiste. L'alliance du matérialisme et des idées républicaines ou libérales lui paraît contre nature : « Il semble que le spiritualisme ait été enveloppé dans le discrédit des formes politiques sous lesquelles il a vécu ou grandi et qu'il a incontestablement contribué à détruire ; car c'est au nom de la dignité humaine et, par conséquent de la liberté morale qui en est le principe, que s'est commencée et que s'est poursuivie pendant tant de siècles la lutte de la raison contre les tyrannies de tout genre. Il paraissait donc naturel que la victoire profitât à qui l'avait remportée, que le spiritualisme puisât de nouvelles forces et une vertu nouvelle dans le triomphe de la liberté politique et que l'affaiblissement et la défaite de ses adversaires lui donnât plus de puissance et de vitalité. C'est à lui que revenait l'héritage

(1) Le manuel de M. Mézières vient cependant d'être dénoncé au sénat comme un livre dangereux pour la foi et pour les mœurs, mais personne n'a pu prendre au sérieux les imputations de M. de Gavardie.

des tyrannies mortes ou mourantes; et voilà que le matérialisme, son ennemi né, le supplante et lui enlève une large part de l'héritage. Cette substitution inattendue est une preuve que l'éducation philosophique du pays est à peine ébauchée et que la conception de la liberté politique est encore à l'état rudimentaire dans un grand nombre d'esprits. » M. Vessiot s'efforce de préparer, à l'école primaire elle-même, cette « éducation philosophique du pays » dont il attend la renaissance du spiritualisme. Il ne la demande pas seulement à des leçons suivies sur les différens articles du programme officiel; il compte sur tous les exercices ou, pour mieux dire, sur toute la vie de l'école pour la culture intellectuelle et morale des enfans, et il sait, en même temps, par une longue expérience de l'enseignement et de l'éducation, dans quelles limites une telle culture peut être confiée aux maîtres et reçue avec fruit par les élèves.

Avant tout, en effet, il y a ici une question de mesure. Les maîtres et les maîtresses de nos écoles primaires ne sont pas appelés à jouer le rôle de nos agrégés de philosophie. Eussent-ils cette ambition et la capacité nécessaire pour la soutenir, le grain qu'ils sèmeraient dans des cerveaux de onze à treize ans ne pourrait pas germer. Le programme officiel écarte sagement toutes les questions de philosophie qui ne visent pas directement à la pratique. L'esprit de l'enseignement est philosophique; la philosophie proprement dite en est absente. Or, cet esprit général d'une morale rationnelle, nos instituteurs et leurs élèves peuvent plus aisément qu'on ne le croit se l'assimiler, dans la mesure qui convient à l'enseignement primaire. J'ai assisté à des leçons et à des conférences de philosophie faites à des institutrices aussi bien qu'à des instituteurs. J'ai été frappé de l'intérêt intelligent que savait y apporter un auditoire en apparence mal préparé. J'ai été frappé également de la prudence avec laquelle étaient discutés, dans des congrès pédagogiques, les questions les plus délicates que soulève cet enseignement philosophique et moral. On a pu reprocher à quelques instituteurs, sous des influences qui les rendent en grande partie excusables, des écarts plus ou moins graves au point de vue politique; mais, dans leur enseignement même, ils ont acquis, eux aussi, ce « tact professionnel » dont M. Janet fait honneur aux professeurs de l'enseignement secondaire.

Dans des limites plus étroites, l'enseignement moral de l'école reçoit la même direction que l'enseignement philosophique du lycée. Il est psychologique et historique. Il ne comporte, bien entendu, ni un cours suivi de psychologie, ni une énumération et une exposition de tous les systèmes. La psychologie n'y est qu'un appel constant à la conscience de l'enfant, une invitation à rentrer en

lui-même pour apprendre à se conduire, en apprenant à se connaître. L'histoire n'y est que l'indication très sommaire de quelques grandes doctrines et de quelques grands noms qui appartiennent à toute l'humanité civilisée. L'enfant du peuple, pas plus que l'enfant de la bourgeoisie, ne doit être tenu dans l'ignorance des questions capitales qui ont occupé les plus illustres penseurs de tous les temps. L'histoire des idées ne lui est pas moins utile que l'histoire des faits, si l'une et l'autre savent se dégager de tous les détails qui n'ont d'intérêt que pour un plus haut degré de culture.

VIII.

Notre enseignement philosophique garde partout, depuis les facultés des lettres jusqu'à l'école primaire, un même caractère. Un mot le résume; c'est le nom même que M. Cousin avait donné à sa méthode: le nom d'éclectisme. Ce mot a été souvent mal compris. On y a vu, soit l'indifférence pour la vérité pure, soit un choix arbitraire entre les doctrines, soit même un calcul intéressé en vue de se concilier également les partisans des doctrines contraires. M. Cousin lui-même n'a pas toujours défini avec une précision suffisante ce qu'il entendait par l'éclectisme. Il semblait croire à la possibilité d'édifier un système définitif dont les matériaux seraient empruntés à tous les systèmes et qui serait à la fois plus complet et plus durable que chacun d'eux, parce qu'il reposerait sur de plus larges bases. Hélas! l'œuvre personnelle de M. Cousin, comme le constate M. Janet, a vite prouvé, une fois de plus, qu'il n'y a rien de définitif en philosophie. Ce n'était pas même, d'ailleurs, une œuvre éclectique dans aucun des sens qu'on peut donner à ce mot. Loin de chercher la conciliation de tous les systèmes, M. Cousin a commencé par combattre les systèmes qu'il flétrissait du nom de sensualistes et il ne s'est jamais départi de son hostilité contre eux. Au fond, comme le lui reproche avec raison M. Ravaisson, il ne procédait que de Platon et de Descartes; il professait beaucoup d'admiration pour Aristote et pour Leibniz, mais il ne leur a presque rien emprunté; il doit peu à ceux qu'il appelait ses trois maîtres : Laromiguière, Royer-Collard, Maine de Biran lui-même, dont il a le premier publié les œuvres; il doit moins encore à Locke et à Condillac, qu'il a toujours traités en adversaires. Il s'était assimilé quelques théories de Kant, de Schelling et de Hegel, et elles tiennent une grande place dans ses cours et dans ses écrits de la restauration; mais il les a en partie abjurées dans ses écrits ultérieurs, non par un excès de prudence, comme on le croit et comme le dit encore M. Janet, mais plutôt, à mon avis, parce qu'elles n'avaient été pour lui que l'objet passager d'un

entraînement de jeunesse (1). Sa doctrine et sa méthode n'étaient donc rien moins qu'éclectiques. Ce qui subsiste et ce qui doit subsister de l'éclectisme, ce n'est pas une doctrine ni même une méthode déterminée, c'est un esprit général appliqué à l'étude et à l'enseignement de la philosophie. M. Janet a su très bien définir cet esprit général tel que M. Cousin avait eu le mérite de le concevoir, sinon de lui rester toujours fidèle.

La philosophie, dans toutes ses parties et dans tous ses systèmes, n'est proprement que l'interprétation de données psychologiques. Tous les philosophes ont puisé dans le fond commun de la conscience; tous ont eu la prétention de l'embrasser dans son ensemble; mais chacun, suivant la tendance particulière à laquelle il obéissait consciemment ou inconsciemment, s'est attaché de préférence à telles ou telles données et a négligé ou méconnu les autres. De là leurs erreurs; mais de là aussi les services que tous les systèmes, même les plus incomplets et les plus faux, ont rendus à la philosophie. On peut rejeter les systèmes qui expliquent tout par la sensation; mais on peut leur emprunter une étude approfondie de la sensation qu'on demanderait en vain aux systèmes contraires. On peut repousser une morale tout utilitaire; mais on doit supposer que le mobile de l'intérêt, dans toutes les idées et tous les sentimens qui s'y rapportent, n'a jamais été mieux étudié que par les partisans d'une telle morale et, pour l'analyse de ces sentimens et de ces idées, on ne peut mieux s'instruire qu'à leur école. L'éclectisme de M. Cousin n'est autre chose que cet appel impartial à tous les systèmes pour éclairer la psychologie et, par la psychologie, la philosophie tout entière.

L'éclectisme ainsi entendu n'est plus l'esprit d'une seule école: toutes les écoles peuvent le revendiquer et toutes le mettent en pratique. Des jugemens beaucoup plus sévères que celui de M. Janet ont été portés de nos jours sur la philosophie de M. Cousin par M. Ravaisson, par M. Vacherot, par M. Fouillée, par M. Renouvier, sans parler des purs positivistes et des matérialistes. Ce qui domine dans

(1) M. Janet, qui a eu le mérite de mettre en lumière cette première philosophie de M. Cousin, d'après des documens oubliés ou inédits, la préfère à l'œuvre de sa maturité. J'avoue qu'elle me laisse froid. M. Cousin n'a été vraiment lui-même que dans les écrits auxquels il s'est efforcé de donner une forme définitive. C'est par ces écrits seuls qu'il a exercé une influence durable et qui méritait de durer. On affecte de n'y voir qu'une philosophie de sens commun, revêtue d'un beau langage. C'est en faire un double éloge. Ni le sens commun, ni le beau langage ne sont choses à dédaigner. Il y a d'ailleurs plus d'une partie originale dans cette philosophie de sens commun, et M. Janet lui même en a excellemment résumé les parties neuves et solides: l'idée de l'éclectisme, la psychologie reconnue comme le fondement de la philosophie, la réduction des idées rationnelles aux idées de cause et de substance. Le renouvellement même de l'idéalisme platonicien et du spiritualisme cartésien n'est pas une simple reproduction, mais une transformation.

tous ces jugemens, c'est moins le reproche d'avoir pratiqué l'éclectisme que celui de n'avoir su bien comprendre ni les enseignemens de la psychologie ni ceux de l'histoire. Les positivistes eux-mêmes acceptent et entendent l'éclectisme tel quel nous l'avons défini. M. Janet cite une remarquable déclaration de M. Herbert Spencer : « Il faut que chaque parti (ou chaque école) reconnaisse dans les prétentions de l'autre des vérités qu'il n'est pas permis de dédaigner... C'est le devoir de chaque parti de s'efforcer de comprendre l'autre, de se persuader qu'il y a dans l'autre un élément commun qui mérite d'être compris et qui, une fois reconnu, serait la base d'une réconciliation complète (1).»

L'esprit éclectique appartient à toutes les philosophies; il convient surtout à la philosophie enseignée dans les écoles de l'état. Il y représente non-seulement la part prépondérante qu'elle doit faire à la psychologie et à l'histoire, mais les ménagemens et la tolérance qu'elle doit apporter dans l'appréciation des doctrines. Nulle doctrine n'est imposée au professeur, mais il ne doit pas oublier, en exposant et en défendant son opinion personnelle, que des opinions contraires peuvent avoir des partisans dans les familles de ses élèves, qu'elles en ont très certainement dans la société au nom de laquelle il professe; il se fera un devoir, alors même qu'il signale leurs erreurs ou ce qu'il considère comme leurs erreurs, de mettre en lumière les services qu'elles ont rendus à la cause commune de la philosophie et de la raison. L'esprit éclectique lui facilitera ce devoir. Tel est déjà l'heureux effet qu'il a produit dans l'enseignement officiel de la philosophie depuis qu'il y a été introduit par M. Cousin. Parmi les philosophes qui professent dans les écoles de l'état, tous ne sont pas également tolérans. C'est, en quelque sorte, affaire de tempérament plutôt que de doctrine. M. Cousin, le premier, n'a jamais pratiqué qu'une tolérance très relative pour les doctrines qui blessaient ses convictions ou qui lui paraissaient compromettantes pour l'enseignement universitaire. Que l'on compare cependant les polémiques toujours courtoises de ceux qu'on appelle les « philosophes officiels » avec les anathèmes et les injures où se laissent aller si volontiers ceux qui sont restés en dehors de l'enseignement public ou qui l'ont abandonné : on reconnaîtra que l'éclectisme a fait son œuvre et que l'enseignement philosophique, en dehors de la part qui lui est propre dans l'éducation nationale, contribue indirectement, dans une mesure plus ou moins large, à développer les sentimens patriotiques de tolérance mutuelle et, suivant la belle expression de M. Cousin, de charité civile.

ÉMILE BEAUSSIRE.

(1) *Premiers Principes*, 1re partie, ch. I, § 6. — Janet, page 444.

LES

ALIÉNÉS A L'ÉTRANGER ET EN FRANCE

II[1].

LE REGIME DES ALIÉNÉS EN FRANCE.

I. Rapports de M. Théophile Roussel, sénateur, à la commission du sénat, 2 vol. in-4°. — II. De Crisenoy : *La Loi et les Aliénés.* — III. Maudsley : *Le Crime et la Folie; La Pathologie de l'Esprit*; Félix Alcan, éditeur. — IV. Dr Calmeil : *De la folie depuis la renaissance des sciences en Europe.* 2 vol. — V. Legrand du Saulle : *Traité de medecine legale; la Folie devant les tribunaux; Étude médico-légale sur l'interdiction.* — VI. Ball, *Leçons sur les maladies mentales.* — VII. Griesinger : *Pathologie et thérapeutique des maladies mentales.* — VIII. *Annales médico-psychologiques.* — IX. Mallet : *Histoire médico-légale de l'aliénation mentale.* — X. Dr Luys : *Traité des maladies mentales.*

I.

Érasme a fait l'éloge de la folie : fille de Plutus, sœur de l'illusion, du rêve et de l'amour-propre, elle règne, à l'entendre, sur le genre humain, et nul n'échappe à ses lois. C'est d'elle que procèdent tous les arts, l'amour de la gloire, l'ambition et la guerre; les femmes n'ont point d'autre attrait que la folie : sans elle, point de société, de liaison agréable et sûre. Quoi de plus fou que d'aimer, de mendier les suffrages du peuple, d'acheter sa faveur par des dons, de se faire dresser une statue sur la place publique? La

(1) Voyez la *Revue* du 15 octobre.

compte et à rendre ainsi les maîtres responsables de leurs élèves, on aurait trop beau jeu avec Michel-Ange et avec ces imitateurs compromettans de sa manière, qui, en voulant lui emprunter les allures audacieuses que justifiait chez lui son génie, ne devaient nous offrir qu'une image dérisoire de son style et précipitaient bien plus encore le mouvement général de la décadence.

Même en faisant la part de ce qu'il pourrait y avoir de fondé dans ces reproches, il ne serait que juste, en revanche, de dire ce que vaut Raphaël comme éducateur, d'énumérer les services qu'il a rendus à cet égard. Ce goût si délicat et si pur, ce sens de l'antiquité, chez lui si naturel qu'il semble, comme d'instinct, en continuer les traditions, cette mesure parfaite et cette complète absence de manière, cette intelligence de l'expression et de la vie, cette largeur en les exprimant, par-dessus tout cette science de la composition que notre Poussin et bien d'autres encore avec lui devaient apprendre en l'étudiant, tels sont quelques-uns des exemples que Raphaël a laissés à ses successeurs. Il y faudrait ajouter qu'après avoir fixé les lois de la fresque, il a lui-même presque épuisé les beautés de ce genre, l'un des plus élevés de la peinture. On ne devrait pas oublier non plus que dans la gravure, il a opéré une véritable révolution, et que si Marc-Antoine, comme le disait si bien M. Vitet, a été « le confident et le révélateur d'une portion de ce génie divin, » c'est à Raphaël lui-même qu'il a dû, avec la correction, la largeur et la sobriété du dessin, la brusque transformation de son talent dans le sens de la simplicité et du style. Que serait-ce si, après tant de bienfaits dont la liste pourrait être facilement allongée, nous devions ici parler de l'influence exercée par le maître sur tous les arts qu'on appelle industriels, et dans lesquels il a créé lui-même des modèles accomplis sous le rapport du goût uni à la fécondité d'invention? Tous ces bienfaits, dont on ne songe pas assez à lui attribuer l'honneur, parce qu'avec lui ils sont comme entrés dans le domaine public, constituent pour Raphaël autant de titres à une admiration qu'autrefois on lui portait peut-être un peu gratuitement, mais qu'une connaissance aujourd'hui plus exacte de l'histoire de l'art et de l'œuvre du maître mérite de lui assurer d'une manière définitive. Elle sort donc plutôt grandie d'une épreuve si redoutable à d'autres, la figure radieuse de l'artiste qui, au milieu des confusions où nous nous débattons, nous offre encore ces consolantes et sereines images dont, ne fût-ce que par contraste, nous devrions plus complètement que jamais goûter les nobles ordonnances et la beauté.

EMILE MICHEL.

LA

SENSATION ET LA PENSÉE

SELON LE SENSUALISME ET LE PLATONISME CONTEMPORAINS

I. Wundt, *Psychologie physiologique*, traduction française, 1885. *Logik*, 1884. — II. E. Rabier. *Leçons de psychologie*, 1884. *Leçons de logique*, 1886. — III. A. Binet, *la Psychologie du raisonnement*, *Recherches expérimentales par l'hypnotisme*, 1886. — IV. Ch. Féré, *Sensation et Mouvement*, 1887. — V. Ch. Richet, *Essai de psychologie générale*, 1887.

Les disciples contemporains de Descartes ou de Leibniz, et ceux mêmes de Kant, sont tous au fond platoniciens, car ils s'accordent avec Platon pour opposer absolument le monde de la sensation à celui de la pensée. Ici même, M. Caro, dans un éloquent tableau, tour à tour un peu pessimiste et un peu optimiste, de la dissolution et de la renaissance des croyances philosophiques, appelait avec raison platonisme « ce fonds d'idéalisme né avec l'homme et qui ne disparaîtra qu'avec lui. » Ouvrez les livres des spiritualistes et des « criticistes, » ceux de M. Caro lui-même, de MM. Ravaisson, Janet, Lachelier, comme ceux de M. Renouvier, vous y trouverez reproduite, presque dans les mêmes termes, la critique profonde autrefois dirigée par Platon, dans son *Théétète*, contre Protagoras et Héraclite. Ces antiques devanciers de la théorie de l'évolution considéraient la sensation comme « la mesure de toutes choses. » — « Rien n'est, disaient-ils, mais tout devient ; les sages, à l'exception de Parménide, s'accordent sur ce point : Protagoras, Héraclite, Empédocle ; Homère même n'a-t-il pas dit : — l'*Océan, père des dieux, et Téthys, leur mère* ; — donnant à entendre que toutes choses sont

produites par le flux et le mouvement? » — A cette mobilité des choses sensibles Platon, opposa les immuables rapports que saisit la pensée. « Il y a des objets que l'âme connaît par elle-même, et d'autres qu'elle connaît par les organes du corps. Dans laquelle de ces deux classes ranges-tu l'*être?* — Dans la classe des objets avec lesquels l'âme se met en rapport immédiatement et par elle-même. — En est-il de même de la *ressemblance* et de la *dissemblance*, de l'*identité* et de la *différence?* — Oui. — La science ne réside donc pas dans la sensation, mais dans la *réflexion* sur la sensation.»

Comment raisonneraient de nos jours Socrate et Théètète, s'ils reprenaient leur entretien? Socrate aurait-il toujours le même dédain de la sensation? Platon maintiendrait-il une séparation aussi absolue entre la sensation et la pensée, aboutissant à une sorte de dualisme intellectuel comme celui des Persans? La pensée est Ormuzd, la sensation est Ahriman ; l'une est le dieu, l'autre le démon. Ne pourrait-on, sous la dualité devenue classique des opérations sensitives et intellectuelles, chercher une unité plus profonde et plus vraie? Nous croyons, pour notre part, que cette unité existe. On la trouvera peut-être si on porte son attention sur un point trop négligé par les platoniciens, par les kantiens, par tous les intellectualistes, quoiqu'ils l'aient pourtant eux-mêmes indiquée : le rapport des idées au désir et au mouvement, à « l'appétit » d'Aristote, au « vouloir-vivre » de Schopenhauer, qui est le grand ressort de la lutte pour la vie. Nous étudierons d'abord la sensation même; nous verrons qu'elle se détermine et se développe par la sélection naturelle, par l'action du milieu et par la réaction de l'appétit ou de la volonté chez l'être vivant. Puis nous montrerons que cette même action réciproque de l'appétit et du milieu dégage les rapports intelligibles entre les sensations, rapports attribués par les platoniciens à l'action du pur esprit. Enfin, nous examinerons les théories contemporaines sur « l'unité de composition des phénomènes psychologiques, » théories qui ramènent tout, soit à la sensation transformée, soit au mouvement transformé, soit au raisonnement transformé. Le tort commun des idéalistes et des sensualistes, beaucoup plus voisins les uns des autres qu'ils ne le croient, est d'avoir méconnu le rôle de la volonté et de l'activité motrice ; rétablir ce rôle, c'est préparer la conciliation des doctrines à un point de vue supérieur.

I.

Si nous n'avions que l'ouïe, sans aucun autre sens, les phénomènes extérieurs ne pourraient pénétrer en nous qu'en tant que phénomènes sonores, et la sensation de l'ouïe serait pour nous ce que

Protagoras appelait la mesure de toutes choses ; si nous n'avions que des yeux, tout prendrait nécessairement la forme lumineuse, le monde entier ne serait, comme dit Helmholtz, qu'un « phénomène lumineux » et une immense aurore boréale, ou échapperait nécessairement à nos prises. Tels moyens de sentir, telles « mesures, » telles connaissances. Ce qui est vrai de nos sens est vrai aussi de notre imagination, de notre mémoire, de notre entendement, de notre raison, de notre conscience même : nous ne pouvons connaître les choses que selon ce que nous sommes, non directement selon ce qu'elles sont. De là découle cette grande conséquence, si importante aux yeux de la philosophie contemporaine : relativité de toute connaissance proprement dite. Sur ce point, l'accord est fait aujourd'hui entre la doctrine idéaliste et la doctrine de la sensation.

Mais Kant n'est pas encore allé assez loin, quand il a dit que nos connaissances sont relatives à notre constitution *intellectuelle* : selon nous, elles sont relatives surtout à notre constitution comme êtres capables de désir et de volonté. Examinons, en effet, comment se sont développées en nous les sensations : nous verrons que c'est la volonté de vivre, le désir d'écarter la peine et de retenir le plaisir par des mouvemens appropriés, qui a donné aux sensations le degré de distinction et d'intensité nécessaire pour se détacher dans la conscience. C'est l'appétit et la volonté qui a ainsi déterminé ce que Kant et les platoniciens nomment la « matière » de la connaissance.

Chaque être est en rapport avec tous les êtres ; il en subit l'influence, il influe sur eux à son tour. C'est ce que Platon et Leibniz appelaient l'universelle harmonie, grâce à laquelle tout être devient le miroir de l'univers ; c'est ce que Kant appelait l'universelle réciprocité d'action et de mouvement. La philosophie évolutionniste a confirmé cette doctrine. Le cristal, la plante, l'animal, l'homme sont impressionnés par toutes les particules matérielles, par chacune en particulier et par chacun de leurs groupes, proportionnellement à chacune des forces qui y sont emmagasinées : je subis l'action de la plus lointaine des étoiles, quoique mes yeux ne puissent l'apercevoir, et elle contribue pour sa part à cet ensemble de mouvemens qui viennent retentir en moi. A mon tour j'exerce une action, si faible qu'elle soit, sur cette étoile, sur tous ces mondes qui m'ignorent et que j'ignore. Je fais ma partie dans l'universel concert et, quoique ma voix soit indiscernable dans le tout, je l'entends cependant moi-même, je sens ma propre existence et je sais qu'elle est un nécessaire fragment de l'existence universelle. Mais, puisque en fait je subis l'impression de toutes choses, il est donc vrai de dire, avec Leibniz et Laplace, que, si je pouvais déployer tout ce qui est en moi à l'état d'enveloppement et de confusion, je finirais par retrouver

en moi-même l'action de l'univers et le raccourci de son histoire. En d'autres termes, l'organisme humain a théoriquement la possibilité de refléter en soi et de *percevoir* (comme disait Leibniz) tous les phénomènes ou mouvemens de la nature ; mais, en réalité, il ne les *aperçoit* pas tous, c'est-à-dire qu'il ne les saisit pas à part, qu'il n'a pas pour chacun une sensation spéciale et consciente. Tous les phénomènes luttent, en quelque sorte, pour entrer dans ma conscience et y vivre de la vie sensible ; les impressions et les mouvemens du dehors sont en concurrence pour pénétrer dans mon organisme, dans mon cerveau, dans ma sensibilité ; et il en fut toujours ainsi, depuis des siècles, pour tous les êtres vivans en qui se trouvait le germe du sentiment. Mais, dans cette lutte de toutes les impressions pour la victoire, il n'en est qu'un certain nombre qui l'ont emportée, qui se sont ouvert des voies dans la matière organisée et s'y sont créé des centres d'action. Ces voies sont les nerfs, ces centres sont les organes des sens. Quelle est donc, en définitive, la grande force qui a déterminé la formation de tels ou tels sens, organes de condensation et de précision?

Cette force fut l'intérêt même des êtres. C'est une haute pensée de Darwin que, dans la nature organique, il ne se développe que des organes utiles à l'individu et à l'espèce. Reste seulement à savoir en quoi consiste cette utilité qui a déterminé la genèse des organes en général et, en particulier, la genèse des organes des sens. Est-ce une utilité intellectuelle, ou toute sensible? Les sens, en d'autres termes, ont-ils eu d'abord pour objet la connaissance, ou l'action et la jouissance? — Évidemment, l'utilité fut d'abord toute vitale et sensible. Les sens ont été organisés, par voie d'adaptation progressive, non pour servir à des connaissances intellectuelles et spéculatives comme celles dont parle Platon, mais pour répondre aux besoins très pratiques de l'appétit et du « vouloir-vivre. » Les yeux n'ont pas été faits pour contempler, mais pour avertir d'un danger et pour faciliter la prise d'une proie ; on ne peut même pas dire qu'ils aient été faits pour voir, mais plutôt pour pressentir la peine ou la jouissance, et pour agir. Tous les organes des sens sont des moyens de faire accomplir les mouvemens de fuite ou de poursuite, qui eux-mêmes ont pour but dernier la fuite de la douleur et la poursuite du plaisir. La loi primitive de l'appétit et du vouloir, c'est de déployer le plus d'énergie avec la moindre peine, par cela même d'obtenir le maximum de jouissance avec le minimum de souffrance. En vertu de cette loi, c'est le rapport des sensations aux *émotions* agréables ou pénibles, d'une part, et, d'autre part, aux *mouvemens* correspondantes, — mouvement en avant ou mouvement de recul, — qui a déterminé, parmi toutes les sensations possibles, le triage

des plus avantageuses à l'individu : celles-ci sont alors parvenues à un degré de développement capable de les rendre distinctes dans la conscience. Par suite, le degré de perfectionnement atteint par chaque organe des sens correspond exactement au besoin fonctionnel, c'est-à-dire à l'utilité et à la force qu'en pouvait retirer l'individu dans la lutte pour la vie, à l'augmentation de bien-être qui en pouvait dériver pour lui et pour son espèce. C'est là un résultat des lois biologiques et de l'élimination forcée des individus mal adaptés à leur milieu.

Prenons des exemples. Pourquoi avons-nous une sensation exquise de la température? C'est que cette sensation s'est trouvée nécessaire à notre existence et à la satisfaction de l'appétit vital : si elle manquait, nous pourrions, sans nous en douter, être tués par le froid ou par la chaleur. Les êtres chez qui elle ne s'est pas assez développée ont été fatalement victimes des accidens de la température; les autres ont survécu et, transmettant à leur génération des organes thermométriques de plus en plus délicats, ils ont opéré le triage des sensations de température : ils ont donné à ces sensations une existence de plus en plus distincte dans la conscience, un relief et une saillie dans la sensibilité. Ces sensations enveloppent, encore aujourd'hui, des formes d'émotion agréable ou pénible : seulement, la vivacité du plaisir et de la douleur s'y étant émoussée peu à peu, elles ont acquis un caractère plus voisin de l'indifférence, une physionomie moins affective et plus représentative. La fusion en un tout d'une multitude de plaisirs ou de peines à l'état naissant a fini par paraître étrangère au plaisir et à la peine, mais ne vous laissez pas prendre à cette apparence : toute sensation de chaleur ou de fraîcheur est du plaisir ou de la peine qui commence, c'est de l'émotion qui s'apprête et sollicite la volonté, c'est un ébranlement qui se prépare à passer de l'état moléculaire à l'état massif.

Si nous avons un sens pour la chaleur, un autre encore plus délicat et plus utile pour la lumière, grâce auquel le toucher à distance remplace le toucher immédiat, nous n'avons, en revanche, aucun sens pour l'électricité. — « Tandis que nous percevons l'augmentation ou la diminution de chaleur ou de lumière, a dit le naturaliste allemand Nægeli, nous ne savons pas si l'air dans lequel nous respirons contient ou non de l'électricité libre, si cette électricité est positive ou négative. » Tout au plus, dans les journées d'orage, avons-nous une vague sensation de lourdeur et de tension, qui encore n'a rien de bien spécifique. Touchez un fil de télégraphe, vous ne sentirez pas si ses particules sont à l'état de repos ou de mouvement électrique. Les darwinistes ne sont pas embarrassés pour fournir l'explication de ce fait. Il n'y avait point de nécessité vitale à ce que le sens de l'électricité se développât d'une façon

spéciale chez les animaux supérieurs et chez l'homme : n'est-il pas tout à fait indifférent pour la conservation de notre espèce que, chaque année, quelques individus soient ou non frappés de la foudre? Les animaux insensibles à l'électricité ont donc pu survivre et perpétuer leur race : le germe des sensations électriques a dû s'atrophier faute d'usage, et l'homme est devenu aveugle à l'électricité comme la taupe à la lumière. Supposez, au contraire, que le danger de la foudre menaçât journellement tous les individus : la sensation de l'électricité, — que les animaux inférieurs possèdent en germe au même degré que la sensation de la lumière ou de la chaleur, et qui doit exister distinctement chez la torpille ou le gymnote, — se serait nécessairement développée davantage : nous sentirions autour de nous les moindres changemens de l'état électrique, les plus faibles courans positifs ou négatifs : nous pourrions saisir au passage les secrets du fil télégraphique, prendre sur le fait les dépêches qui le traversent sans avoir besoin, comme dans la guerre avec l'Allemagne, de les détourner vers quelque appareil récepteur. On l'a justement remarqué, le manque d'un organe sensible à l'électricité chez l'homme aurait pu être cause que nous n'eussions jamais rien connu de l'électricité même. Supposez l'atmosphère du globe terrestre sans éclairs ni tonnerre, ce qui n'a rien d'impossible ; les fortes décharges de la foudre n'auraient pas éveillé notre attention. Si, de plus, n'avaient pas été faites quelques observations fortuites, comme celle de la force attractive ou répulsive développée par le frottement de la résine, nous n'aurions eu aucun pressentiment de l'électricité, « de cette force qui, dit M. Nœgeli, joue un si grand rôle dans la nature inorganique et organique, qui provoque les affinités chimiques, qui dans tous les mouvemens moléculaires des êtres organisés a probablement une action plus décisive qu'aucune autre force, de laquelle enfin nous attendons les plus importans éclaircissemens pour expliquer les faits physiologiques et chimiques encore à l'état d'énigmes. »

Nos sens n'ont donc eu nullement pour « but » de nous procurer la *connaissance* des phénomènes naturels, ni de nous éclairer sur ce que Platon appelait leur « essence » intime. S'ils finissent par revêtir une telle fonction, ce n'est que secondairement et ultérieurement, à l'époque où la connaissance théorique elle-même acquiert une valeur pratique dans la lutte universelle pour l'existence, assure la supériorité à certaines races, et, avec une force supérieure, développe une jouissance supérieure. Il en résulte que nos sensations actuelles n'embrassent pas *tous* les phénomènes de la nature; nous n'avons pas des réactifs spéciaux pour tous les agens naturels. Nous n'avons de sens que pour les influences extérieures

qui peuvent être favorables ou défavorables à notre existence, et seulement dans la proportion des nécessités ou des appétits de notre espèce. Aussi n'est-il aucun de nos sens qui n'ait été surpassé de beaucoup par l'organe correspondant de quelque autre espèce animale, pour laquelle une plus grande finesse de perception était une condition d'existence : nous n'avons ni l'œil de l'aigle ni l'odorat du chien. Peut-être certaines espèces ont-elles un sens de l'orientation qui nous manque et que nous aurions eu si, comme l'aiguille aimantée, nous eussions été dans la nécessité de nous tourner vers le nord. Nos yeux sont sensibles aux couleurs du spectre, mais ils ne saisissent pas l'ultra-violet, qui joue pourtant un grand rôle dans la végétation. Dans l'univers il peut exister des animaux ayant des sensations toutes différentes des nôtres : ils ont, sans doute, avec la même volonté de vivre, des *formes* de perception et de raisonnement analogues aux nôtres, mais la *matière* de leurs sensations, leur liste de sensations peut être toute différente. Cette notion est familière depuis *Micromégas*. Entre le plus haut son sensible, qui n'a pas quarante mille vibrations par seconde, et le plus bas rayon de lumière perceptible, ayant à peu près quatre quatrillions d'ondulations par seconde, il existe un nombre énorme de mouvemens rythmiques dont aucun n'a obtenu sa contre-partie subjective dans l'organisme humain. Les sensations correspondantes n'eussent pas été d'un grand usage comme signes ou comme guides de la volonté pour les habitans de notre planète, ce qui fait qu'elles ne se sont pas développées par sélection ; mais qui sait si elles ne sont pas les plus utiles de tous les guides dans quelque autre monde et si elles n'y remplissent pas entièrement la conscience de ses habitans?

On voit l'importance de la sélection naturelle dans le développement de la sensibilité. La nature est comme un vase immense auquel viennent puiser tous les êtres et où chacun finit par distinguer et trier ce qui doit alimenter sa propre existence, satisfaire son « vouloir-vivre : » peu à peu, les diverses espèces arrivent à reconnaître ce qui leur est conforme ou contraire par des sensations souvent aussi fines que celles du dégustateur, qui, dans une liqueur complexe, discerne l'arome subtil de tel ou tel élément. Si nous étions sensibles à toutes choses d'une sensibilité distincte, notre être serait d'une impressionnabilité trop grande pour pouvoir conserver son capital d'énergie : nous serions usés, brûlés, consumés en un instant ; il a donc fallu, d'un côté, que notre sensibilité s'émoussât et, de l'autre, qu'elle s'aiguisât : de là des ombres et des lumières dans le tableau de la conscience ; de là des lacunes et des vides apparens entre nos diverses sensations distinctes, comme il y a un vide apparent entre les étoiles brillant dans la nuit. C'est

l'intérêt ou l'appétit qui a fait le triage, — l'appétit, c'est-à-dire le rapport à l'émotion agréable ou pénible, d'une part, et de l'autre, au mouvement qu'elle excite.

En somme, le contenu sensible de notre conscience a été déterminé par l'action du monde extérieur et par la réaction motrice de l'être qui *veut* vivre : les divers modes de sentir sont le résultat de la lutte des volontés pour la vie. La sensation n'est donc point, primitivement, une sorte de signe *intellectuel*, de symbole proposé par la nature à la pensée, comme la conçoivent avec Platon les écoles intellectualistes ; elle est un signe en quelque sorte vital, un symptôme de santé ou de malaise, ayant pour objet essentiel non la spéculation, mais l'action, le vouloir, le mouvement.

II.

Passons maintenant aux rapports établis par la pensée entre les sensations et qu'on appelle la « forme » de la connaissance. « Dans la sensation, disent les disciples de Platon, d'Aristote et de Kant, une variété indéfinie nous est donnée, mais l'entendement seul, par un acte tout spirituel, peut introduire l'unité dans ce chaos et y établir des rapports. » Par exemple, deux termes différens ou semblables, comme deux couleurs, sont sans doute des images sensibles, mais, « le rapport de différence ou de ressemblance, lui, n'est pas *imaginable* ; » il est absolument « pur de toute représentation sensible ; » les termes seuls sont sentis, la conscience des rapports n'a absolument rien de sensible. — Nous voilà revenus à la discussion du *Théétète* sur le contraste des opérations intellectuelles et sensitives ; ne reculons pas plus devant la subtibilité du sujet que ne le faisaient les Athéniens, — nous qui nous disons les Athéniens modernes ! Ne serions-nous Athéniens que pour la légèreté et la mobilité, non pour l'amour des choses difficiles et profondes, dans la philosophie et dans la science comme dans l'art ? En ce cas, les vrais Athéniens seraient donc les Allemands et les Anglais, qui subissent l'attrait des questions ardues ? Reprenons l'exemple des couleurs. — « Voici du bleu et du rouge, disent les modernes disciples de Platon, vous jugez que ces deux couleurs diffèrent ; mais la différence vous apparaît-elle bleue ou rouge ? La différence a-t-elle une couleur ? Une différence ne peut jamais se représenter par quelque chose d'analogue aux choses mêmes qui diffèrent (1). » — Assurément, peut-on répondre, mais la différence se manifeste néanmoins d'une manière sensible à la conscience et s'y représente par un « sentiment »

(1) M. Rabier, *Leçons de psychologie*. — Mêmes argumens chez M. Renouvier.

particulier, au sens anglais du mot *feeling;* et ce sentiment a ceci d'analogue avec les autres qu'il est une affection, une impression subie par la conscience, non un acte tout intellectuel. La différence des ténèbres à la lumière n'est assurément pas analogue aux ténèbres mêmes, ni à la lumière, mais elle est analogue dans notre conscience, comme les Anglais l'ont bien vu, à un choc, à un coup, à un tressaillement; elle a donc encore quelque chose de sensitif. La relation de différence suppose un *changement* dans ma conscience; donc elle ne peut être autre chose, au point de vue psychologique, qu'un état de conscience transitif entre deux autres états et senti comme eux. En général, tout sentiment de relation n'est, dans ma conscience, qu'un sentiment de transition; ainsi, quand je passe des ténèbres à la lumière, il y a en moi un certain état correspondant au passage même : je suis affecté par le contraste, à l'instant où il se produit, d'une autre manière que par la reproduction d'une même sensation. Le contraste des ténèbres et de la lumière amène comme une rencontre de deux ondes nerveuses : l'une est le remous de la sensation d'obscurité, l'autre est le flot montant de la sensation de lumière; il y a donc en moi, au moment même du changement et de la transition, une impression particulière de secousse et de conflit. Cette impression est facile à reconnaître, quoique impossible à définir, comme toute impression, et elle nous devient d'autant plus familière que notre vie entière est une série de changemens et de transitions plus ou moins brusques. Pareillement, quand une surface moitié rouge et moitié bleue est devant nos yeux, ou même devant les yeux d'un animal, n'est-il pas clair qu'au contraste même et à la différence des deux couleurs correspond un certain mode de sentir? La différence non pas abstraite, mais concrète, *saute aux yeux :* on ne sent pas seulement le rouge isolé et le bleu isolé, on sent du bleu en contraste avec du rouge.

Maintenant, après avoir vu un disque dont la moitié était rouge et l'autre bleue, supposez la partie bleue remplacée par une rouge, si bien que les deux moitiés redeviennent de teinte semblable : le résidu mental de toutes ces transitions et impressions successives sera l'impression de *ressemblance*, d'uniformité, qu'ensuite la réflexion pourra abstraire, distinguer des autres impressions, reconnaître dans des circonstances diverses, et enfin, quand l'animal est doué de la parole, marquer par un mot. Si le caractère sensitif de la ressemblance est voilé, c'est parce que le sentiment de la ressemblance présuppose deux différences antérieures neutralisées : il se rapproche donc davantage d'un état neutre où la vie suit son cours monotone. La différence, au contraire, est nettement sentie, comme on sent un ébranlement soudain; elle est une rupture d'équilibre.

et toute rupture d'équilibre offre le caractère tranché d'un certain mode de sentir. Nos platonisans profitent de ce que l'impression produite par des objets semblables est un sentiment de retour à l'équilibre et d'état neutre pour en faire un acte mystérieux du pur esprit, étranger à tout sentiment.

De plus, les platoniciens raisonnent toujours comme si les sensations étaient des objets successifs séparés par des vides, qui auraient besoin d'être rapprochés ensuite par l'esprit pur. Ils oublient cette continuité naturelle et cette fusion spontanée des images dont un jouet scientifique, le *zootrope*, suffit à donner une preuve frappante. On sait que le *zootrope* présente successivement à la rétine une série d'images représentant les divers temps d'un mouvement complexe, comme celui d'un homme qui jongle; quand la rotation est assez rapide, les sensations se fusionnent et vous donnent l'impression d'un personnage unique qui fait des mouvemens continus. Donc les impressions différentes, comme les impressions semblables, viennent d'elles-mêmes coïncider dans la conscience, et il en résulte une impression *composée*, dont le mode particulier de composition s'appelle tantôt similitude, tantôt dissimilitude.

D'ailleurs, pourrait-on dire aux modernes platoniciens, s'il n'y avait pas déjà, dans le sentiment même des choses inégales ou égales, différentes ou semblables, dans l'impression spécifique qu'elles produisent en nous, quelque signe d'égalité ou d'inégalité, quelque symptôme de différence ou de similitude, comment votre jugement « intellectuel » reconnaîtrait-il que la différence ou l'inégalité commence ici, que la ressemblance commence là? Comment ne « brouillerait-il pas, » selon les expressions mêmes du *Parménide*, toutes les applications qu'il doit faire de rapports purement intellectuels entre des choses qui ne lui donnent, selon vous, aucun sentiment de ces rapports? N'est-ce pas aussi impossible que de déclarer une chose bleue sans avoir la sensation de la couleur bleue et par un acte de pensée pure? L'*intellect* ne peut être arbitraire : il faut qu'il soit d'abord fondé dans le *sens*, *in sensu*, même quand il saisit des relations.

Est-ce à dire que tout s'explique par la sensation brute? Non. Outre la sensation proprement dite et ses combinaisons, il faut introduire dans le problème deux autres élémens : l'émotion agréable ou pénible et la réaction motrice de la volonté. En effet, c'est sous forme d'émotion que s'est révélée primitivement à nous la différence, le changement. La première différence que l'être animé saisisse, c'est celle du malaise et de l'aise; le premier éveil de l'intelligence est la douleur. Toute douleur apparaît comme un état nouveau, faisant contraste avec l'état ancien

dont le résidu subsiste encore dans l'imagination : ce contraste est saisi immédiatement, par le seul fait de la coexistence en nous d'une souffrance vive, d'une image confuse de bien-être et d'une tendance à écarter la souffrance. Inutile de faire intervenir ici des « idées pures » ou des « actes purs » de l'intelligence : le premier animal venu sent fort bien ce qu'il y a de nouveau quand les dents d'un ennemi pénètrent dans ses chairs, les meurtrissent, les écrasent. La douleur est pour lui la différence instructive par excellence. Outre la sensation et l'émotion, le changement douloureux provoque une réaction *motrice* énergique, qui se traduit par la contraction des muscles : il y a exertion de force, réalisation du mouvement par l'effort. Ce sentiment de l'effort moteur est inséparable du changement d'état appelé *peine* (πόνος) : il achève en nous le sentiment de la différence, il lui communique un caractère actif et dynamique : nous avons alors à la fois la différence subie comme douleur et la différence produite comme effort. D'ailleurs, dans tout choc, il y a nécessairement action subie et réaction exercée ; il s'y trouve donc toujours un élément moteur en même temps que sensitif. Que le phénomène se répète, que les chocs de toute sorte se succèdent, de cette répétition se dégagera pour la conscience un élément sensitif et moteur commun à tous les cas : ce sera le sentiment de la différence. C'est donc, en dernière analyse, par la contrariété sensible de la peine, par la contrariété éprouvée et par la résistance qu'elle provoque, que nous faisons connaissance avec la contrariété pensée, avec cette opposition des « contraires, » où Platon voit une combinaison d'idées pures.

Pour se changer ensuite en une « idée » véritable et distincte, le sentiment des différences ou des ressemblances n'a besoin que d'être renforcé, porté au point visuel de la conscience, érigé ainsi en force dominante qui entraîne à sa suite les mouvemens appropriés. Et ce résultat est encore une conséquence de la sélection naturelle. Il importe au plus haut point à l'animal qui veut vivre d'exécuter les mêmes mouvemens de défense et de fuite devant le même ennemi ou devant un ennemi semblable au premier. Il n'importe pas moins à l'animal d'exécuter les mêmes mouvemens pour saisir la même proie ou une proie semblable. L'être chez qui des mouvemens différens ne suivraient pas des représentations différentes, cet être, fût-il possible, disparaîtrait de la terre. A l'origine, il n'y eut pas même besoin que le sentiment de la différence se dégageât des émotions et mouvemens différens en fait : le mécanisme de la vie suffisait pour produire des mouvemens divers dans des circonstances diverses. Supposez pourtant que dans le monde il apparaisse un être en qui le sentiment de la différence et de la ressemblance, contenu en germe dans les *émotions* et *motions* suc-

cessives, se renforce en se répétant, se dégage au point de devenir lui-même une sorte de représentation reconnaissable parmi les autres, un objet d'intérêt et de réflexion, un tel être n'aura-t-il pas des chances de survie bien supérieures? Au lieu de se mouvoir selon les apparences les plus externes et les plus superficielles, il pourra adapter ses mouvemens à des ressemblances ou à des différences plus intimes, plus cachées, qu'il aura remarquées, tandis que les autres ne les auront pas saisies. Au lieu d'agir semblablement dans les cas semblables par un automatisme sans aucune conscience de la similitude, comme la bête, il agira semblablement dans les cas semblables avec conscience de la similitude, c'est-à-dire avec un sentiment de la ressemblance assez fort pour être réfléchi et aperçu. Au lieu de reconnaître simplement des objets semblables, il reconnaîtra encore le sentiment même qu'il a de la ressemblance et lui donnera un nom. Avec cet être, porté au-dessus des autres par la sélection naturelle, commencera la science proprement dite. Les idées mêmes de ressemblance et de différence, fixées dans le langage, seront devenues des centres d'action et de mouvement, des idées-forces, groupant autour d'elles et sous elles toutes les autres idées, et réalisant ainsi dans le monde de la vie l'idéal abstrait de la dialectique platonicienne.

Concluons que tous les faits de conscience sont sensitifs par quelque côté, même ceux qu'idéalisent le plus les Platon et les Aristote, puisque ces faits contiennent toujours des manières spéciales d'être affecté, d'être modifié, de sentir. C'est là ce qu'il y avait de vrai dans la vieille thèse du sensualisme, que confirme sur ce point la psychologie physiologique. Odeur de rose, saveur de miel, contact de velours, peine ou plaisir, inquiétude, espérance, décision, contraste, uniformité, égalité, etc., chacun de ces états intérieurs a sa qualité propre et sensible, sa nuance indéfinissable et pourtant distinctive, qui répond à un mode déterminé d'ondulation cérébrale; il y a une façon dont chaque état de conscience se fait sentir en passant, ou, si l'on veut, se sent lui-même. Le tort de Platon et de ses modernes sectateurs est de rechercher l'élément supérieur à la matière, soit dans des *objets* intelligibles, soit dans des *rapports* intelligibles, au lieu de le chercher dans l'intelligence seule, dans la conscience : la psychologie moderne, encore une fois, aboutit à cette conclusion que tout *objet* proprement dit est sensible et que tout rapport d'objets est pour nous sensitif, réductible à un mode complexe de sentir.

En résulte-t-il que la conscience, le *sujet*, n'ait point sa part nécessaire et essentielle dans la connaissance? Nullement, et il nous reste à déterminer cette part.

III.

Si nous ne pouvons saisir en nous cette pensée absolument pure et séparée de tout organe qui, pour Platon même et Aristote, était plutôt divine qu'humaine, ce n'est pas à dire que la connaissance puisse s'expliquer tout entière par un mécanisme passif, comme le croient les sensualistes de nos jours. Il y a d'abord une chose qui demeure irréductible à l'action du dehors et qui suppose quelque coopération du dedans : cette chose est la sensation même, qui est la façon originale dont la conscience est affectée. La conscience traduit selon sa nature propre les choses extérieures, et leur répond en son langage. Nous renversons donc le point de vue des platoniciens et des kantiens, qui voient dans la sensation la part du dehors, et dans le rapport des sensations la part de la conscience : selon nous, c'est au contraire le rapport des sensations qui est un ordre imposé du dehors et plus ou moins extérieur, tandis que la sensation même, avec sa couleur indéfinissable et sa qualité spécifique, est l'apport propre de la conscience, irréductible au mécanisme et à la seule action des objets matériels. En d'autres termes, c'est la sensation même qui est « intellectuelle ; » c'est elle qui est déjà un commencement de connaissance par ce seul fait qu'elle est déjà accompagnée d'une conscience spontanée. Selon M. Lachelier, on peut sentir sans savoir qu'on sent, et par conséquent Platon aurait raison de dire que la sensation est étrangère à toute connaissance, aveugle et obscure. Nous ne saurions l'admettre. Une sensation, selon nous, n'existe en elle-même qu'à la condition d'exister aussi *pour soi* à quelque degré, et il n'y a pas plus de sensation absolument inconsciente que de souffrance inconsciente ; or, par cela même qu'un état de conscience est senti, on peut dire aussi que, dans la même mesure, il est connu. Il n'est pas besoin d'y faire descendre d'en haut la vérité comme une lumière divine ; son être et sa vérité immanente, c'est d'être perçu : *esse est percipi*, disait Berkeley. Platon et ses disciples auront beau répondre que la sensation meurt en naissant, qu'elle n'a pas même le temps de se « nommer, » de se distinguer du reste : cela n'est vrai qu'à moitié ; en tout cas, jusque dans l'instantanéité il y a pourtant une *réalité*, et, comme cette réalité se sent elle-même, il y a une *vérité :* un éclair est encore une lumière. La connaissance, au sens le plus large de ce mot, indique seulement l'existence d'une chose pour la conscience et dans la conscience, existence saisie telle qu'elle est, représentée d'une manière identique à sa réalité. Cette « représentation adéquate, » la sensa-

tion, tant méprisée de Platon, est précisément ce qui nous en offre le type, l'idéal réalisé. Une connaissance universelle des choses serait une sensation universelle, une conscience universelle, un éclair illuminant la totalité de l'abîme et, au lieu de s'évanouir, se fixant en un jour sans fin.

S'il en est ainsi, les états de conscience ne diffèrent pas, comme le croient les platoniciens et péripatéticiens, en ce que tantôt ils seraient et tantôt ne seraient à aucun degré des connaissances; ils diffèrent simplement en ce qu'ils sont connaissances de plus ou moins de choses, en ce qu'ils enveloppent une vérité plus ou moins large. La vérité de la sensation n'est qu'un point; voilà sa réelle infériorité (1).

Mais, si l'intellectualisme abstrait est un point de vue incomplet, ce n'est pas à dire que le sensualisme exclusif suffise à expliquer la connaissance. Outre qu'il ne rend compte ni de la sensation même, ni de l'émotion, le sensualisme, en ramenant la formation de la pensée à un jeu d'impressions passives et reçues toutes faites du dehors, méconnaît la part de la réaction motrice dans le cerveau. Il ne voit pour ainsi dire dans l'acte réflexe que la première moitié, qui est l'excitation; il ne voit pas la seconde, qui est la réaction motrice déterminée par l'appétit de l'être vivant. Comme les intellectualistes, les sensualistes sont portés à négliger le caractère moteur des états de conscience, le point de vue de la volonté. Nous croyons que la nouvelle psychologie devra insister de plus en plus sur cet aspect des faits intérieurs, dont nous avons montré plus haut l'importance (2).

C'est l'oubli de cet élément qui rend inexplicable à la fois pour l'intellectualisme et le sensualisme l'acte par excellence de la pensée : l'affirmation. Dans tout état de conscience, dans toute sensation, à côté du sentiment passif de l'*excitation*, il y a toujours la conscience plus ou moins obscure de l'*opération*, de l'impulsion volontaire et motrice. Cette conscience est manifeste dans les mouvemens des membres et du tronc; elle l'est moins déjà dans les mouvemens imperceptibles de l'œil ou de l'oreille; elle l'est moins

(1) L'opposition trop absolue des opérations sensitives et des connaissances intellectuelles se retrouve dans le remarquable ouvrage de M. Élie Rabier intitulé *Leçons de psychologie*, où de plus l'auteur n'a point fait une part suffisante à la doctrine de l'évolution. La lecture de ce livre, ainsi que des livres analogues de M. Janet et de M. Charles, n'en est pas moins propre à faire mesurer tout le chemin parcouru par l'enseignement de la philosophie en France depuis une vingtaine d'années.

(2) Les phénomènes moteurs ont déjà une place plus considérable, quoique insuffisante encore, dans deux livres remarquables qui viennent de paraître : *Sensation et mouvement*, de M. Féré, *Essai de psychologie générale*, de M. Richet.

encore dans les mouvemens subtils qui accompagnent l'attention et « l'aperception ; » il n'en est pas moins vrai qu'il y a innervation motrice sous tout acte de l'esprit. C'est précisément parce qu'on ne discerne pas les sentimens d'impulsion et de désir dans les actes intellectuels qu'on se figure encore avec Platon un *intellect* pur, indépendant, une sorte de jugement contemplatif « prononçant sur la vérité intelligible. » En fait, tout jugement, toute affirmation est un *prélude à l'action* et au mouvement : c'est même la conscience de cette action commençante qui est, selon nous, la principale caractéristique du jugement, de l'affirmation. Juger que la table est carrée, c'est commencer à se mouvoir par l'imagination jusqu'au centre de cette table pour se donner la sensation de ses quatre côtés égaux et perpendiculaires. L'affirmation que l'eau est glacée enveloppe un amas de résolutions et de volitions ; elle veut dire que, étant données certaines conditions, j'irai et marcherai sur cette eau. Dire que le soleil est chaud, c'est dire que je suis disposé à agir et à me mouvoir comme si j'éprouvais telle sensation de lumière et telle sensation de chaleur. Un jugement ou *assertion* implique donc une *exertion*, une certaine action commençante des muscles, qui n'est pas encore actuellement portée jusqu'à tel point de l'espace ou du temps, mais qui s'y prépare ; cette exertion annonce une attitude de ma volonté telle que, par la suite, quand l'occasion viendra, l'action sera entreprise et menée jusqu'au bout. L'affirmation est donc une action à la fois commencée et suspendue, une volition bornée au point de départ.

« Savoir, c'est pouvoir, » disait profondément Aristote ; ajoutons que pouvoir, c'est toujours mouvoir. Je puis agir volontairement sur les choses par mes idées des choses, donc je les connais et les affirme, autant du moins qu'il est nécessaire à la connaissance purement scientifique. Si par une série de mouvemens des mains, l'enfant place une montre auprès de son oreille et se donne à lui-même la sensation du tic-tac déjà éprouvée, il sourit de plaisir, et ce sourire signifie : Je sais. Toute idée, tout sentiment n'existe qu'en vue de l'action et tourne en action. Quelque étrange que la chose paraisse, nous irons jusqu'à dire, contrairement à certaines spéculations abstraites des platoniciens sur la « vérité » : c'est la portée pratique qui fait la valeur théorique, qui distingue la réalité du rêve, même du rêve « bien lié. » La mesure de la vérité n'est pas la sensation seule, comme le disait Protagoras ; elle n'est pas non plus la pensée pure ; mais elle est la sensation jointe à l'action.

Il y a donc, en définitive, dans tout acte de l'esprit, trois élémens dus à la conscience et inexplicables par l'influence du dehors ;

ces élémens ne sont point, comme l'ont soutenu Platon et Kant, des *formes* intellectuelles, des cadres *a priori*, des idéalités, des rapports intelligibles, mais au contraire quelque chose de fondamental, d'intérieur et de vivant. C'est d'abord la sensation, qui est la manière spéciale dont la conscience est modifiée, puis l'émotion agréable ou pénible, enfin la volition motrice ou, si l'on préfère, l'appétit, qui est la manière originale dont la conscience réagit et imprime sa direction propre aux mouvemens organiques. Tous les faits intérieurs doivent être considérés sous ce triple aspect, qu'un philosophe anglais, Lewes, par comparaison avec les trois couleurs fondamentales du spectre solaire, appelait le « spectre mental. » Quant aux opérations « intellectuelles, » elles ne sont qu'une combinaison secondaire, un développement de la sensation, de l'émotion et de la volonté.

IV.

Les considérations qui précèdent nous permettront d'aborder un des plus grands problèmes de la psychologie contemporaine. Sous l'infinie variété des phénomènes matériels, lumière, chaleur, électricité, attraction, affinité, la science moderne a cherché « l'unité de composition, » et elle l'a entrevue dans le mouvement, dans le choc; la psychologie contemporaine, depuis Condillac, aspire à trouver la même « unité de composition » sous les phénomènes de l'ordre mental. Admettons provisoirement que cette aspiration soit légitime de tout point, et cherchons quelle sera cette unité, cet élément primordial. Nos psychologues contemporains ont cru trouver l'unité de composition mentale tantôt dans le domaine de la mécanique, tantôt dans celui de la logique. C'était se tromper de direction pour aboutir nécessairement à l'insuccès.

Selon M. Spencer et M. Taine, l'unité de composition pour l'esprit est la même que pour le monde matériel : c'est le phénomène mécanique par excellence, le choc, qui, chez l'animal, devient « choc nerveux » et y a pour forme consciente le « sentiment de contraste. » — Nous ne saurions admettre cette théorie. Ni avec le choc transformé, phénomène tout extérieur et matériel, ni même avec le sentiment intérieur de contraste diversement combiné, on ne saurait former les sensations mêmes, les émotions, les désirs, tous les états de conscience. Qu'est-ce que le choc, sinon une rencontre, un rapport qui suppose lui-même des termes originaux entre lesquels il se produit? De même pour le sentiment de contraste : une sensation de lumière et une sensation d'obscurité préalablement données, une sensation de chaleur et une sensation de froid pourront bien le *provoquer*; mais est-ce donc avec des sentimens

de contraste ou de choc, comme M. Spencer semble le croire, qu'on fabriquera les sensations mêmes, les sensations primitives, lumière, chaleur, etc.? Non. Le contraste est un *caractère commun* des sensations, il ne peut être leur *élément* : on ne fait pas les choses avec des contrastes, mais des contrastes avec les choses. Une relation sans les termes qu'elle relie, c'est un pont suspendu dans le vide : sans points d'appui à ses extrémités. Le sentiment de différence, nous l'avons vu, est une façon complexe d'être affecté et de réagir qui ne peut se produire qu'après deux états, comme un troisième état différent des deux autres : c'est une conscience de transition : loin d'être l'*élément* primitif, c'est un composé et un dérivé de différens états de conscience. Si donc nous nous sommes écartés des idéalistes qui veulent, avec Platon, élever la relation de différence dans le monde des *Idées* et lui refuser tout caractère sensitif pour notre conscience, nous nous écarterons également de ceux qui prétendent, sous l'empire des préoccupations mécanistes, constituer toutes les sensations avec le seul « sentiment de choc » comme élément.

Pas plus que la mécanique, la pure logique n'est capable d'expliquer tous les faits d'ordre mental. Nous ne saurions donc admettre l'opinion trop intellectualiste de M. Wundt, qu'il avait développée surtout dans la première édition de son ouvrage, mais dont on retrouve encore la trace dans la dernière édition. C'est, selon l'éminent psychologue, l'opération fondamentale de la logique, c'est le *raisonnement* qui fait le fond de la conscience et établit son « unité de composition. » — « La seule forme d'activité mentale, dit-il, qui ait le pouvoir de lier, d'unir, c'est le raisonnement : il est l'origine de toute synthèse, conséquemment de toute pensée : tous les phénomènes mentaux se ramènent à une opération *logique* comme tous les phénomènes matériels se ramènent à un mouvement. » M. Wundt, dans cette recherche de l'unité, est allé jusqu'à définir l'esprit, « une chose qui raisonne. »

Cette définition a été adoptée et remarquablement développée dans un livre récent de M. Alfred Binet sur la *Psychologie du raisonnement* (1). Toutefois, tandis que M. Wundt fait du raisonnement une opération essentiellement logique, M. Binet le réduit à une succession mécanique de trois images régie par des lois constantes. Pour représenter par comparaison le mécanisme du raisonnement et son rôle prépondérant dans la conscience, il cite ces fleurs que le froid dessine peu à peu sur les vitres des chambres en congelant notre haleine : elles ont beau offrir les formes les

(1) M. Binet est un disciple et collaborateur de M. Charcot qui a fait de très intéressants travaux sur l'hallucination.

plus variées, elles ne sont que la mise en œuvre d'une même loi. Pendant que la cristallisation s'opère autour d'un premier cristal, l'angle sous lequel les molécules se groupent en ligne droite a une valeur constante; des branches pointues s'élancent du tronc, et de ces branches d'autres s'élancent aussi en pointe, mais l'angle compris entre les branches principales ou secondaires ne varie jamais. De même que la cristallisation, dans ses accidens les plus bizarres, observe ainsi toujours une même valeur angulaire, de même le raisonnement, qui fait le fond de toutes les opérations mentales, les soumet toujours à une même loi. J'aperçois de loin un livre; l'image actuelle éveille, par *ressemblance*, le souvenir du même livre déjà vu; puis ce souvenir éveille, par *contiguïté* dans le temps, celui du contenu de ce livre : voilà ce qu'on appelle percevoir et reconnaître. C'est, au fond, un raisonnement : ma sensation actuelle *ressemble* à une sensation passée; ma sensation passée était *accompagnée* de telle autre sensation contigue; ma sensation présente doit donc évoquer cette autre sensation. — Nous proposerions une autre comparaison pour rendre plus intelligible ce procédé de raisonnement automatique. Supposez une lettre écrite en écriture sympathique capable de devenir manifeste par la chaleur; je projette un rayon de chaleur sur un point : un mot apparaît, mais, comme le calorique s'irradie, le mot contigu se dessine à son tour. Si la feuille était consciente, elle reconnaîtrait par ressemblance le mot actuellement échauffé que la plume avait tracé jadis, et elle sentirait le mouvement de la chaleur qui passe par contagion aux mots contigus : elle raisonnerait.

Selon M. Binet, la vraie base du raisonnement, ainsi conçu, n'est pas le principe abstrait de « l'uniformité des lois de la nature; » elle doit être cherchée dans cette loi mentale qui enchaîne trois images l'une à l'autre par similitude et par contiguïté. L'organisation de notre intelligence est ainsi faite que, si les prémisses d'un raisonnement sont posées, la conclusion en sort avec la nécessité machinale de l'acte réflexe qui nous fait retirer notre main du feu. Nous raisonnons, dit M. Binet, parce que nous avons dans notre cerveau une machine à raisonner. Il blâme cependant les « intransigeans de la philosophie, » ceux qui, poussant toute chose à l'extrême, ont soutenu qu'il faut dire : « *Il raisonne dans mon cerveau,* » comme on dit : « *Il tonne dans le ciel*; » mais M. Binet aboutit, en somme, à faire de la combinaison des prémisses un phénomène aussi mécanique que la combinaison des deux électricités dans le tonnerre. Pour lui, la conclusion consciente du raisonnement n'est qu'une *vision* anticipée et spontanée par les yeux de l'imagination : l'individu qui raisonne se recueille pour regarder, au dedans de lui-même, dans une sorte de lanterne magique, les images qui passent et les tableaux

qui se forment tout seuls. Le raisonnement procure donc une espèce de « vision logique » qui remplit les lacunes de la vision réelle. Cette vision peut même aller jusqu'à l'hallucination : elle ne fait alors que mettre mieux en lumière les lois mécaniques qui la régissent. Au sortir d'une phase de sommeil hypnotique qui avait duré quelques minutes, une malade s'imagine qu'elle a dormi plusieurs heures ; M. Binet lui répond qu'il est deux heures de l'après-midi, quoiqu'il soit en réalité neuf heures du matin ; aussitôt la malade ressent la faim la plus vive. M. Binet voit là un raisonnement qui arrive mécaniquement à se réaliser : « Il est tard, donc j'ai faim ; » et la conclusion est une hallucination cérébrale. Une malade de M. Richet, transformée par suggestion en archevêque de Paris, croit voir le président de la république, lui présente ses complimens de nouvel an et écoute la réponse du président en disant à voix basse : « Eau bénite de cour. » Une autre, transformée par suggestion en général d'armée, voit des chevaux, des aides-de-camp, donne des ordres, se sert d'une longue-vue. Dans ces exemples, M. Binet croit qu'on saisit sur le fait « le travail logique de l'esprit qui tire toutes les déductions possibles du thème qu'on lui impose. » Seulement, dans ces cas maladifs, la vision idéale surpasse en intensité la vision réelle. De même pour l'abbé somnambule cité par M. Bersot et qui écrivait des sermons pendant ses accès. Un jour, on plaça une feuille blanche sur la page d'écriture qu'il venait de terminer : il se relut sur cette page blanche, faisant çà et là des ratures et des corrections qui coïncidaient exactement avec le texte placé dessous. Il accomplissait ainsi son travail logique sur une image hallucinatoire, mais parfaitement exacte, de la page écrite : « il remplaçait la vue par le raisonnement. »

Quoique M. Binet ait étendu à l'excès le terme de raisonnement, on peut lui accorder que le raisonnement automatique, conscient ou non de lui-même, fait le fond de la perception, de l'abstraction, de la généralisation, du souvenir, de tout ce que Platon appelait les opérations « discursives » de la pensée. La mécanique n'étant, après tout, que la logique appliquée à la quantité et au mouvement, il n'est pas étonnant que la logique soit elle-même une sorte de mécanique idéale : les lois du mouvement extérieur et les lois du mouvement interne des images nous semblent foncièrement identiques. Nous généraliserons même encore plus que M. Binet. Selon nous, le raisonnement est la contre-partie mentale de la grande loi du mécanisme : conservation de la force. Cette loi, en effet, veut que tout mobile persévère dans son mouvement tant qu'une autre force ne l'en détourne pas, et qu'il suive toujours la ligne de la moindre résistance. Une première expérience a réuni dans l'esprit de l'enfant la brûlure à la flamme et pro-

duit ainsi une certaine direction de la pensée en même temps que de l'action : d'autre part, aucune autre expérience n'est encore venue contrarier la première. Nous avons ainsi, en faveur de la direction *flamme-brûlure*, une force positive, et, d'autre part, aucune force contraire ; donc, quand reparaîtra la représentation de la flamme, la représentation de la brûlure reparaîtra aussi, et elle déterminera nécessairement une direction de pensée et d'activité identique à la première direction. Supposez de plus qu'un grand nombre d'autres expériences viennent encore confirmer la première : ces expériences ne feront qu'augmenter la force de direction sur la ligne *flamme-brûlure*, et si nul cas négatif ne se trouve en opposition, la persistance du mouvement selon cette résultante sera mécaniquement nécessaire. Ce mouvement persistant sans aucun obstacle se traduira dans la conscience par ce qu'on nomme *affirmation*. — Enfin, si un ou deux cas négatifs se présentent au milieu d'un grand nombre de cas positifs, il n'y aura plus conviction et *affirmation* sans réserve, mais seulement probabilité, et le degré de cette probabilité sera la résultante des expériences pour et des expériences contre, comme le mouvement d'un mobile est la diagonale du parallélogramme des forces favorables et contraires. La tendance à projeter dans l'avenir les similitudes observées dans le passé naît donc de l'absence de toute dissimilitude à nous connue dans les cas à venir ; elle n'est qu'une continuation et un prolongement naturel des ressemblances observées. Cette continuation est elle-même une persistance dans le mouvement commencé, dans l'action commencée. Le principe mécanique de ce qu'on nomme improprement l'inertie de la matière et qui n'est, à vrai dire, que la continuation de son activité ou de son mouvement, est donc identique au principe mécanique du raisonnement.

Mais c'est précisément parce que la logique coïncide avec la mécanique qu'elle ne peut rendre compte de la réalité. Il nous paraît donc impossible d'étendre le domaine du raisonnement jusqu'à y comprendre la sensation simple ou, en général, le fait de conscience. M. Wundt a représenté la sensation même comme étant la conclusion d'un raisonnement inconscient. Ce n'est plus le raisonnement qui est de la « sensation transformée ; » c'est la sensation qui est du raisonnement transformé. Toute sensation, dit M. Wundt, par exemple celle du rouge, a un caractère distinctif, « une propriété absolument spéciale, » que rien ne peut exprimer. Quelle marque mystérieuse distingue le bleu du rouge? je ne puis le dire, et pourtant je ne m'y trompe pas ; sentir, c'est précisément discerner cette *marque*, c'est la reconnaître, pour aboutir à la conclusion : *donc cela est bleu*. Ce discernement, ce jugement ne peut

être que la conclusion consciente de prémisses absolument inconscientes. — Cette théorie, selon nous, est encore une sorte de platonisme trop rationaliste et trop abstrait. On peut bien admettre que le raisonnement est la forme naturelle de la synthèse *logique*, mais non de toute synthèse en général; si on veut former la sensation même avec des raisonnemens, on poursuit une chimère, comme Platon qui avait fini par faire de la sensation un « mélange d'idées; » on recule la difficulté sans la résoudre, car ce n'est pas le raisonnement même qui fournira les termes entre lesquels il établit un lien, soit logique, soit mécanique. Ne faut-il pas toujours en venir à quelque chose qui soit senti d'une manière immédiate, à quelque « marque » qui se laisse apercevoir en elle-même et par elle-même? De ce que je ne puis exprimer ni traduire ma sensation du rouge dans la langue du raisonnement, comment inférer, avec M. Wundt, qu'elle soit la conclusion d'un raisonnement, sauf à se tirer ensuite d'affaire en disant que ce raisonnement est inconscient? Tout au contraire, il faut dire que la sensation n'est pas raisonnée, ni d'une manière consciente, ni encore moins d'une manière inconsciente, mais qu'elle est *sentie* par un sentiment immédiat. De même, les trois images ou sensations dont parle M. Binet, pour être liées par le mécanisme du raisonnement, doivent préalablement être données et senties.

Il faut donc chercher l'unité de composition des faits intérieurs dans quelque chose de bien plus profond que le raisonnement. Les intellectualistes ne sont souvent que des mécanistes qui s'ignorent, et réciproquement.

M. Wundt lui-même a fini par le comprendre, mais a-t-il enfin trouvé l'élément primordial? — Les dernières éditions de son savant ouvrage accordent le rôle prépondérant à ce qu'il appelle, avec Leibniz, l'*aperception*. Comparant le champ de la conscience au champ de la vision, M. Wundt nomme perception l'entrée d'une représentation quelconque, par exemple d'un son ou d'une odeur, dans le « champ visuel de la conscience, » et il nomme *aperception* l'entrée de cette même représentation au « point de vision distincte » de la conscience, c'est-à-dire l'attention saisissant un objet. Selon lui, l'activité fondamentale et primitive de notre pensée consisterait dans le pouvoir que nous avons d'amener une représentation à ce point de vision distincte et de l'y maintenir. La volonté elle-même ne serait autre que ce pouvoir; aussi M. Wundt emploie-t-il l'un pour l'autre les termes d'*aperception* et de *Wille*.

Cette théorie n'est pas sans analogie avec celle de M. Renouvier, qui place la liberté dans le pouvoir de maintenir une représentation sous le regard de la conscience ou, au contraire, de la laisser passer sans y faire attention. Un psychologue distingué de l'Amé-

rique, M. W. James, croit de même que l'esprit n'a aucun pouvoir sur la qualité des représentations, mais qu'il en a un sur leur intensité, si bien que l'esprit pourrait, par l'attention, augmenter l'intensité d'une représentation et lui assurer la prééminence. Une plaque sonore n'a point de note propre par elle-même; il est presque impossible, en la raclant avec l'archet, de reproduire deux fois une note identique ; le nombre des figures de sable qu'elle fournira est aussi inépuisable que les fantaisies qui peuvent naître dans un cerveau ; mais le doigt du physicien, pressant la plaque ici ou là, détermine des points nodaux qui impriment au sable des figures d'une fixité relative : ainsi l'attention, en appuyant et en accentuant, fixerait les flottans tourbillons de l'écorce cérébrale.

Il y a assurément dans ces théories, qui rappellent le progrès de Condillac à Laromiguière, une grande part de vérité; mais il faut s'entendre sur la vraie nature de la force déployée dans l'attention ou, si on préfère ce terme, dans l'aperception. Nous ne saurions la considérer, avec MM. Renouvier et James, comme une création du libre arbitre. M. Wundt lui-même nous paraît opposer à l'excès l'aperception libre et les lois mécaniques qui associent nécessairement les sensations entre elles. En effet, il attribue à « l'acte d'aperception » le pouvoir mystérieux de produire spontanément des liaisons d'idées irréductibles aux lois fatales de l'association par ressemblance et contiguïté. — Je suppose, dit-il, le tic-tac d'un métronome se produisant à intervalles réguliers et avec une intensité toujours égale ; en ce cas, tout le monde sait que nous pouvons grouper deux par deux, trois par trois, quatre par quatre, les sensations successives : « ce groupement volontaire est dû à l'aperception. » — Selon nous, ce groupement ne diffère pas des effets habituels et nécessaires de l'association : nous associons un souvenir de rythme, avec temps forts et temps faibles, aux battemens indifférens du métronome, d'autant plus que tous nos mouvemens et toutes nos réactions cérébrales tendent, en vertu même de la constitution des organes, à prendre une forme rythmée comme le balancement de notre jambe. Au reste, nous avons l'habitude de grouper toujours nos sensations, ce qui est pour nous une économie de force et d'attention.

Les mêmes remarques s'appliquent à un autre exemple de M. Wundt : — « En chemin de fer, dit-il, nous pouvons transformer en un air quelconque le bruit régulier des roues ; nous modifions donc les sensations par l'aperception. » — Non, mais nous enchevêtrons un souvenir d'air, une association de notes par contiguïté avec le dessin rythmique des bruits de roue : un enchevêtrement de plusieurs lignes ou de plusieurs associations n'exige pas un mode de liaison supérieur à l'association ordinaire, ni un acte vraiment libre.

M. Wundt attribue aussi à l'aperception le fait suivant : dessinez au tableau un dé dont les arêtes seules soient indiquées, « vous pourrez mettre en avant dans votre esprit celle des deux faces que vous voudrez, selon que vous vous représenterez intérieurement le dé vu de dessous ou vu de dessus. » — Mais qu'y-a-t-il de plus simple que ce changement de perspective, dû à la manière dont nos souvenirs intérieurs s'associent avec les lignes extérieures? Il est clair que le dé du tableau est une esquisse grossière qui éveille par association un souvenir plus précis, et ce souvenir, selon les hasards de l'imagination ou selon l'intérêt pris par nous à la chose, peut affecter lui-même deux formes diverses. Est-il besoin d'imaginer ici un mode de liaison spécifiquement distinct des lois nécessaires de ressemblance ou de contiguïté? Pareillement, on peut voir par l'imagination un grand nombre de formes dans les nuages, dans les roches, dans les simples accidens d'une table en bois. On prétend que Léonard de Vinci recommandait à ses élèves, lorsqu'ils cherchaient un sujet de tableau, d'étudier avec soin l'aspect des surfaces de bois; on finit par voir se dessiner, au milieu des lignes confuses, certaines formes d'animaux, des têtes humaines, des groupes pittoresques. Il n'y a dans tout cela qu'une soudure des images intérieures avec des points de repère extérieurs, comme quand on fait passer une courbe par des points donnés.

Cette soudure explique certains effets étranges d'hallucination. On persuade à une malade qu'il existe sur une table voisine un oiseau, puis, sans la prévenir, on interpose un prisme devant un de ses yeux : la malade s'étonne alors de voir deux oiseaux ; si on lui donne une lorgnette, l'oiseau imaginaire s'éloigne ou s'approche selon le bout par lequel elle regarde. Une jeune fille hystérique voyait la Vierge lui apparaître : en lui pressant l'œil, on dédoublait invariablement cette apparition miraculeuse, et on lui faisait voir deux Vierges. C'est que toutes ces hallucinations sont attachées à quelque point *réel* dont elles sont comme une auréole imaginaire, — tel point de la table où on croit voir l'oiseau, tel point de la fenêtre où on croit voir la Vierge : si vous dédoublez le point d'attache ou centre de localisation, si vous l'éloignez ou le rapprochez par des instrumens d'optique, vous transférez le même effet à l'image hallucinatoire. Ces faits prouvent que l'imagination n'est ni entièrement esclave ni entièrement indépendante des excitans extérieurs et qu'il se fait une combinaison de ce qu'on voit avec ce qu'on imagine ; mais cette combinaison a toujours lieu par des points de contact, qui sont ou des points de ressemblance, ou des points de contiguïté. Il n'y a pas là de lien particulier provenant d'un « acte d'aperception » libre et dégagé des lois de l'association ordinaire. La direction volon-

taire des idées par l'attention ne fait qu'ajouter un courant intérieur et constant aux autres courans d'idées, qui se trouvent alors subir une orientation comme dans les phénomènes d'induction électrique. Le révérend George Henslaw, doué d'une faculté qu'avait déjà Goethe, voit, quand il ferme les yeux et qu'il attend un moment, l'image claire de quelque objet : cet objet change de formes pendant aussi longtemps qu'il le regarde avec attention, mais, en étudiant la série de formes qui se succèdent, on reconnaît que le passage de l'une à l'autre est fourni tantôt par des relations de contiguïté, tantôt par des relations de ressemblance. Ainsi, dans une de ses expériences, les images suivantes se présentèrent : un arc, une flèche, une personne tirant de l'arc et n'ayant que les mains visibles, un vol de flèches occupant complètement l'œil de la vision (contiguïté), des étoiles tombantes, de gros flocons de neige (ressemblance), une terre couverte d'un linceul de neige (contiguïté), une matinée de printemps avec un brillant soleil (contiguïté et contraste), une corbeille de tulipes, disparition de toutes les tulipes à l'exception d'une seule ; cette tulipe unique, de simple, devient double ; ses pétales tombent rapidement, il ne reste que le pistil, le pistil grossit, etc. Nous voilà revenus à la fleur que Goethe, en penchant la tête, voyait s'épanouir, se ramifier et se métamorphoser. Eh bien ! quand Goethe composait *Faust*, il était également obligé d'attendre la résolution intérieure d'une équation qui avait pour termes des images et des idées : son « aperception » réagissait pour éliminer ce qui ne convenait pas au dessein choisi ; elle établissait un *intérêt* dans le développement du spectacle interne, un nœud dramatique. Fait d'importance capitale, sans doute, qui n'est cependant encore qu'une complication des lois nécessaires de l'association, ou, si l'on veut, du raisonnement ; c'est toujours l'introduction d'un courant supérieur qui, comme un tourbillon atmosphérique de force irrésistible, se subordonne le reste, emporte tout dans son cercle propre, impose sa direction aux feuilles des arbres qu'il détache, à la poussière qu'il soulève, aux vagues de la mer qu'il agite, aux voiles des barques qu'il gonfle et pousse devant lui. Ce n'est pas sans raison qu'on a comparé *l'inspiration* de l'artiste à un souffle qui entraîne toutes ses pensées : ce souffle est un sentiment, un désir déterminant et dominateur.

Nous ne voyons pas davantage que l'aperception joue un rôle mystérieux dans la formation des idées générales. — Celles-ci se forment, dit M. Wundt, par la mise en relief d'un caractère important, *aperçu* et trié parmi les autres ; ainsi, parmi tous les caractères du cheval, il y en a un qui a vivement frappé l'Arya primitif, la vitesse ; pour les Aryas, le cheval fut *le rapide* ; l'homme fut *le penseur* ou *le*

mortel, la terre *la labourée*, la lune *la brillante*. — Ici encore, nous demanderons à M. Wundt ce qu'il y a de mystérieux et de vraiment libre dans l'attention prêtée par les peuples primitifs aux caractères des choses qui les intéressaient le plus. Il est clair que l'esprit n'est pas un miroir passif : l'être vivant fait un triage dans ses sensations suivant les convenances et les nécessités de sa nature, comme les cordes tendues vibrent seulement sous l'influence des sons qui ont avec elles des rapports harmoniques. Helmholtz a montré, dans son *Optique physiologique*, combien il y a de sensations visuelles dont nous ne nous apercevons pas, — taches aveugles, mouches volantes, images consécutives, irradiation, franges chromatiques, changemens marginaux de couleur, doubles images, astigmatisme, mouvemens d'accommodation et de convergence, antagonisme des deux rétines, etc. Nous ne savons pas même sur lequel de nos yeux tombe une image, jusqu'à ce que nous ayons appris à discerner la sensation locale propre à chaque œil ; aussi peut-on, depuis des années, être aveugle d'un œil et ne pas le savoir. Y a-t-il dans tout cela l'action d'un pouvoir indépendant et supérieur à l'association ordinaire? Nullement ; dans le chaos des sensations, nous réagissons nécessairement à l'égard de celles qui ont pour nous de l'agrément ou de l'utilité, ou qui sont en elles-mêmes plus intenses et plus distinctes.

— « Mais, objecte M. Wundt, on ne peut établir de rapport constant et mesurable entre l'action déterminante des motifs extérieurs et la réaction de l'aperception intérieure : la loi de la matière est la conservation de l'énergie; la loi de l'esprit est une production illimitée d'énergie (1). » — Nous ne saurions entrer ici dans une discussion sur le déterminisme universel; mais, prises à la lettre, les propositions de M. Wundt nous semblent insoutenables; le déterminisme psychologique est sans doute beaucoup plus flexible, plus indéfini, plus incalculable que le déterminisme physiologique; ce n'en est pas moins, à nos yeux, un déterminisme. La « production d'énergie intellectuelle » n'est point illimitée (2); l'attention n'est libre que d'une liberté toute relative; « l'aperception » est une certaine quantité de force donnée à une image, à une idée, elle est une des conditions de ce que nous appelons l'idée-force, mais la réaction mentale qui la constitue est elle-même déterminée par l'état général de la sensibilité, par l'intérêt que nous pre-

(1) *Logique*, t. II, p. 507.

(2) M. Richet compare ingénieusement l'animal à « un mécanisme explosif, mécanisme d'autant plus parfait que l'intervention d'une force de plus en plus faible pourra déterminer une explosion de plus en plus forte; » cette explosion n'en est pas moins toujours déterminée par des lois inflexibles.

nons à l'objet et, en dernière analyse, par le désir. L'aperception intellectuelle, en un mot, n'est autre chose qu'une plus grande intensité de conscience produite par ce que Leibniz nommait « l'appétition » sensible. C'est le désir qui fixe la pensée. La théorie de M. Wundt est encore trop logique et trop intellectualiste : il cherche toujours l'unité de composition mentale dans un acte de pensée, au lieu de la chercher dans quelque chose de plus profond et de plus *vital* que la pensée même.

Pour nous, nous croyons qu'il faut admettre la fois, sous les phénomènes mentaux, un principe d'unité radicale et une radicale diversité. Ce qui fait la véritable unité de ces phénomènes, à nos yeux, ce n'est ni le choc, dont parlent MM. Spencer et Bain, ni le sentiment de choc et de différence, ni le raisonnement, ni « l'aperception intellectuelle » de M. Wundt ; c'est, on vient de le voir, le désir, d'où résulte la lutte pour la vie, et qui enveloppe toujours une conscience plus ou moins sourde. Dans tous les êtres que nous concevons nous ne pouvons nous empêcher de placer, sous les noms de force, d'activité, de tendance, d'impulsion, quelque chose d'analogue au désir et au vouloir ; en revanche, nous concevons fort bien que leurs sensations puissent être très différentes des nôtres, aussi impossibles même à représenter dans le langage de nos idées que les couleurs dans la langue des sons. Le désir, avec la conscience et la tendance motrice qui en sont inséparables, est donc le vrai principe d'unité qui rapproche tous les êtres ; la sensation, au contraire, avec ses espèces peut-être innombrables, est, comme Platon l'avait vu, le principe de la diversité radicale.

Dès lors, c'est une chimère, à notre avis, que de tout vouloir ramener à une unité absolue, qu'elle soit de l'ordre mécanique ou logique, — ce qui revient au même. Le « mouvement transformé, » le « raisonnement transformé » sont, comme la sensation transformée, des explications apparentes et non réelles. Il y a quelque idolâtrie dans le culte voué de nos jours à la « transformation des forces. » La théorie de l'évolution, mieux entendue, doit abandonner la prétention de réduire toutes choses à une « homogénéité » du même genre que celle des quantités pures, y compris les différences mêmes de nos sensations sous le rapport de la qualité. Ce que la science réduit à l'unité, ce sont simplement des lois, des rapports, ou, comme on dit aujourd'hui, des *processus* ; ainsi, on peut parfaitement réduire à l'unité les lois mécaniques et les lois logiques, les procédés des diverses opérations intellectuelles, toutes ces fonctions à la fois logiques et mécaniques de l'entendement où on a eu le tort de chercher des « actes » originaux et irréductibles. Les

sensations d'une part, et la réaction du désir, d'autre part, suffisent à expliquer tous les modes particuliers de fonctionnement intellectuel. Mais ces élémens essentiels de la conscience, sensations, émotions et désirs, demeurent toujours, comme la conscience même, inexplicables. Seul, un matérialisme abstrait et mathématique peut croire, non sans naïveté, qu'il a réellement réduit à l'unité la sensation de chaleur et la sensation de lumière parce qu'il a réduit au mouvement et au choc les conditions physiques de la chaleur et les conditions physiques de la lumière. Toutes les réductions possibles à l'unité dans le monde extérieur ne parviendront pas à identifier dans notre sensation même la lumière et la chaleur (1). Veut-on un exemple plus frappant? On ne réduira jamais à l'unité l'émotion de plaisir et celle de souffrance, quand même on montrerait qu'elles ont pour condition commune un même phénomène, le mouvement, le choc, avec une simple différence de direction. Les plus subtils raisonnemens sur l'unité fondamentale de la nature, sur l'identité universelle, sur l'universelle métamorphose des forces, ne supprimeront ni la différence des sensations et émotions, ni le sentiment de cette différence; quand on aurait fait voir qu'au dehors de nous tout est toujours le même, il resterait encore en nous, comme indéniable, le sentiment de la différence, qui aboutit à la reconnaissance de *qualités* diverses dans nos divers états de conscience. La variété est un fait d'expérience interne plus certain que toutes les spéculations idéalistes ou mécanistes sur l'unité fondamentale de l'univers et sur la transformation de la force. Qu'a-t-on donc le droit de maintenir comme incontestablement *réel* devant les écoles, soit matérialistes, soit intellectualistes, qui sont portées à tout regarder comme apparent et même comme illusoire dans les états de conscience et qui cherchent ailleurs la réalité dernière, le fond objectif des choses? — C'est que tous les états de conscience qu'on voudrait réduire à un même état transformé, à une même unité radicale, mécanique ou logique, n'en ont pas moins leurs qualités propres, spécifiques, irréductibles; si l'on veut qu'ils soient des apparences, encore sont-ils des apparences différentes, des manières différentes de sentir. Et alors, eût-on ramené tout à une unité *réelle*, il resterait à expliquer pourquoi il y a des *apparences* différentes, pourquoi il y a du blanc et du noir, du doux et de l'amer, de la jouissance et de la souffrance, du désir et de l'aversion, en un mot, des états de conscience opposés l'un à l'autre. « Qu'apercevons-nous? dit Diderot. Des formes. Et encore? Des formes. Nous ignorons la *chose;* » comme les prisonniers de la ca-

(1) On trouvera, sur ce point, de fortes considérations dans le livre de M. Rabier.

verne de Platon, « nous nous promenons entre des ombres, ombres nous-mêmes pour les autres et pour nous. Si je regarde l'arc-en-ciel dans la nue, je le vois ; pour un autre qui regarde sous un autre angle, il n'y a rien... » Soit, mais l'arc-en-ciel n'en a pas moins une réalité originale dans notre conscience : il y existe incontestablement avec la sensation de ses sept couleurs et avec toutes les nuances de ces couleurs. Ce n'est pas la lumière même qui déploie l'écharpe magique, ce n'est pas la lumière qui est Iris : c'est notre conscience. Et notre conscience n'est-elle pas plus réelle, en définitive, que cette « chose » ignorée, que « cette matière inconnue » dont parle Diderot, insaisissable fantôme qui ne prend un corps qu'au moment où nous projetons en lui quelque chose d'analogue à notre pouvoir conscient de sentir et de désirer?

Aussi n'est-ce pas dans les « formes » et les « rapports intelligibles, » comme le pensaient Platon et les intellectualistes, c'est dans le fond même de nos sensations et de nos actes volontaires qu'il faut chercher une révélation de la « réalité, » comme le croient ceux qui professent la « philosophie de la volonté. » Dans les places militaires de nos côtes, grâce à certains appareils scientifiques, l'image de chaque navire qui passe en mer vient se refléter sur une carte du port, où sont indiquées les places des torpilles, et quand l'image d'un navire ennemi est sur le point de la carte correspondant à une torpille, l'étincelle électrique part, le navire saute : la combinaison de deux images a servi à produire la combinaison de deux réalités. Ainsi fait le savant quand il prédit l'avenir ou le soumet à son expérimentation : il calcule le rapport des empreintes laissées par la nature dans son cerveau, pour agir ensuite sur la nature même et se la soumettre en partie. Mais il n'entame pas pour cela l'impénétrable Nature. L'élément véritable, l'unité radicale, le fond des choses échappe à la *science* proprement dite comme le fond de l'objet à l'empreinte : la science positive, qui se réduit à la logique et à la mécanique, et même la psychologie *positive* roulent sur des rapports et se jouent autour du cœur de la réalité. Seule la métaphysique s'efforce de se représenter ce que Platon appelait « les choses en soi, » mais comme c'est encore en nous qu'est l'idée de ces choses, la seule induction légitime consiste à se les représenter sur le type de ce qui est en nous le plus primitif et le plus irréductible : sensation, volonté et désir.

ALFRED FOUILLÉE.

L'EMPEREUR FRÉDÉRIC II

La grande histoire d'Allemagne que poursuit M. Zeller, depuis déjà longues années, est arrivée à son cinquième volume (1). Avec celui-ci, l'histoire de l'Allemagne, au moyen âge proprement dit, se termine sur la dernière lutte entre la papauté et l'empire, lutte désespérée, dont les convulsions ébranlent toute l'Europe chrétienne et réduisent les deux adversaires à un tel degré d'épuisement, que l'empire est mûr pour le grand interrègne et l'église pour la captivité d'Avignon. Les deux maîtresses colonnes de l'édifice social étant brisées, la double religion de l'empire et de l'église, qui avait été la vie morale du moyen âge, étant détruite, on peut bien dire que le vrai moyen âge est fini.

Deux grands noms dominent cette période de cinquante-trois ans (1197-1250) : au début, Innocent III, la plus haute et la plus imposante personnification de la théocratie; ensuite, Frédéric II, en qui les ambitions impériales atteignirent leur maximum et furent le plus près de se réaliser.

(1) Chacun de ces cinq volumes pourrait former un tout sous un titre spécial. Le premier comprend *les Origines de l'Allemagne et de l'Empire germanique;* le second, *la Fondation de l'Empire germanique* (Charlemagne et les Otton); le troisième, *l'Empire germanique et l'Eglise* (les Henri, la querelle des investitures); le quatrième, *l'Empire germanique sous les Hohenstaufen* (Frédéric Barberousse); le cinquième, *l'Empereur Frédéric II et la chute de l'Empire germanique.* — Paris; librairie académique Didier.

Ce projet, comme tous ceux qui l'ont précédé, institue une direction spéciale pour la santé et laisse au chef de l'état le soin de déterminer le ministère auquel elle sera attachée. Il crée, près de cette direction, des inspecteurs-généraux, un conseil national composé de trente-sept membres et présidé par le ministre. Il établit des inspecteurs, des conseils départementaux siégeant au chef-lieu, sous la présidence du préfet et des commissions de la santé publique présidées par le maire, dans les centres de population de quelque importance.

Les dépenses qui résultent de ces créations sont supportées, pour une moitié, par l'état, et, pour l'autre, par le département, à titre de dépenses obligatoires. La direction nouvelle a, dans ses attributions, tout ce qui concerne la santé publique, à quelque titre que ce soit. Le projet de loi entre, à cet égard, dans des détails minutieux que je ne saurais reproduire ici. Il traduit d'une manière fidèle les vœux et les aspirations des hygiénistes français. Il s'est du reste inspiré de leurs travaux. On pourrait lui faire sans doute quelques objections ; mais il n'en constitue pas moins une excellente base sur laquelle les délibérations des chambres pourront avantageusement s'appuyer. Si, comme je n'en doute pas, celles-ci lui donnent leur assentiment, nous pourrons voir enfin appliquer en France les mesures de protection sanitaire dont l'utilité n'est plus contestée par personne, qui fonctionnent depuis longtemps à l'étranger et dont la mise en pratique n'est retardée chez nous que par l'indifférence des populations, l'esprit de routine et l'anarchie administrative. Si cette direction nouvelle est confiée à des hommes compétens et bien pénétrés de l'importance de leur mission, le pays ne tardera pas à en ressentir les effets : ils se traduiront par une amélioration notable dans son état sanitaire et par un abaissement de la mortalité proportionnelle aux efforts qu'on aura faits pour la réduire. Il faut espérer qu'alors nous ne serons plus, comme aujourd'hui, inférieurs sous ce rapport à l'Angleterre, à la Suède, à la Norvège et au Danemark, qui ne sont pas plus favorisés que nous sous le rapport du climat, de la race et du degré de civilisation.

JULES ROCHARD.

LE

DÉISME ANGLAIS

AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE

ET LORD BOLINGBROKE

I. Ch. de Rémusat, *Histoire de la philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke; l'Angleterre au XVIIIe siècle; Études et Portraits.* — II. Leslie Stephen, *History of English thought in the eighteenth century.* — III. Robert Harrop, *Bolingbroke; a political study and criticism.*

Deux livres récens ont remis en lumière un des personnages les plus intéressans et les plus complexes du dernier siècle, Henry Saint-John, plus tard lord Bolingbroke. Déjà, il y a une trentaine d'années, M. de Rémusat lui avait fait l'honneur d'une magistrale étude : voici que M. Leslie Stephen lui consacre quelques-unes des pages les plus piquantes de sa remarquable *Histoire de la pensée anglaise au XVIIIe siècle*, et M. Robert Harrop un volume qui, nous devons le croire, ne laisse plus grand'chose à dire sur le politique et l'homme d'état. L'impression qui résulte de ces deux derniers ouvrages, c'est que, décidément, la postérité a bien jugé en reléguant Bolingbroke dans le demi-jour d'une réputation secondaire. La vanité ne paraît pas un titre suffisant à la gloire. L'orateur dont William Pitt disait qu'un seul de ses discours conservé compenserait la perte de tous les chefs-d'œuvre littéraires n'était déjà plus lu, au témoignage de Burke, et ne l'est guère davantage aujourd'hui. Le chef de parti apparaît à distance comme un brouillon ambitieux qui ne peut se consoler de la perte du pouvoir, con-

spire sans conviction en faveur de Jacques III, et ne parvient pas même à se rendre redoutable au gouvernement de George Ier. Le maître de Voltaire, en fait de libre pensée et de religion naturelle, a été grandement éclipsé par son disciple. La part importante qu'il prit à la paix d'Utrecht, les conditions avantageuses qu'il sut, en dépit des alliés, ménager à la France, lui méritent sans doute nos sympathies; mais je laisse aux historiens le soin d'apprécier ce côté de son rôle. M. Harrop est là-dessus particulièrement instructif. Ce que je voudrais faire ici brièvement ressortir, c'est le représentant le plus influent, au XVIIIe siècle, du déisme philosophique. Je dis le plus influent, parce que sa situation de grand seigneur, d'ancien ministre dirigeant, de *leader* du parti tory, jointe à un incontestable talent d'écrivain, fit plus pour la fortune du déisme que ne firent les dissertations souvent pesantes d'un Toland ou d'un Tindal. Les idées philosophiques font parfois un plus rapide chemin quand elles sont propagées par des gens qui ne font pas métier de philosophie. Il semble qu'affranchis des préjugés et des procédés d'école, non déformés par les habitudes de l'abstraction, entretenus par la vie et les occupations mondaines dans une sorte d'équilibre intellectuel, ils parlent plus naturellement que les autres le langage de la raison, et on les croit sur leur dire. De fait, ils ne s'embarrassent pas des hypothèses profondes, et, pour le vulgaire, paradoxales, auxquelles ont recours les Descartes, les Malebranche, les Leibniz. Tout en eux est ou paraît clair, parce que tout est surface. On appelle le XVIIIe siècle, en Angleterre et en France, un siècle philosophique; au fond, il l'est très peu. Ceux qui le mènent ne sont philosophes que par occasion; ils n'ont pas cet amour désintéressé des grands problèmes qui, dans une âme, ne laisse pas place à autre chose. Ils aiment la vérité, en ce sens qu'ils haïssent et combattent ce qu'ils croient être l'erreur; mais cela ne suffit pas pour être philosophe. Il y faut de plus je ne sais quel héroïque esprit d'aventure, toujours parti à la conquête du monde infini des idées, une sorte d'intrépidité dans la déduction des conséquences et de mépris des applications immédiates de la pratique, l'indifférence sincère à l'égard de ce que professe le sens commun. A ces traits, vous reconnaissez un peu Voltaire, faiblement Rousseau, pas du tout Bolingbroke, et pourtant c'est à Bolingbroke que Voltaire emprunte en partie les principes de cette religion naturelle, devenue l'évangile laïque du siècle qui se prétend le plus philosophe de l'histoire.

I.

Si l'on voulait rechercher à qui revient l'honneur d'avoir formulé le premier les principes et la méthode d'une religion exclusivement

naturelle, il faudrait l'attribuer à lord Herbert de Cherbury. Nous n'apprendrons rien à personne en rappelant ici que lord Herbert n'a pas eu, jusqu'à M. de Rémusat, la place qui lui revient dans l'histoire de la philosophie. Sans être un profond penseur, il fut original. Il entreprit, avant Descartes, de déterminer les conditions essentielles pour connaître la vérité. La vérité existe; philosophes, théologiens sont sur ce point d'accord avec le sens commun. Mais comment la trouver? Les uns prétendent subordonner la raison à la foi; les autres, tout asservir à une autorité traditionnelle. Ce n'est pas là philosopher librement. Il y a dans tous les esprits certaines notions communes, principes de tous nos jugemens : là seulement sont les véritables fondemens de la certitude. Il s'ensuit que le consentement universel est le signe de la vérité. C'est dans le consentement universel, non dans les livres des philosophes, que lord Herbert cherche à la fois le point de départ et le critérium de sa philosophie.

Le rapprochement entre lord Herbert et Descartes, le *De Veritate* et le *Discours de la méthode*, s'impose de lui-même. Descartes aussi pense que « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée, » et que le principal « n'est pas d'avoir l'esprit bon, mais de l'appliquer bien. » Descartes aussi tient, au fond, le consentement universel pour marque suprême du vrai; car le moyen que l'évidence ne soit pas aperçue de tous les esprits, et, une fois aperçue, ne s'impose pas à tous également? De là ses étonnemens irrités en face de ses contradicteurs. Enfin, d'après lord Herbert, les principes ou notions communes « émanent d'une Providence qui a mis une certaine harmonie entre les choses et notre intelligence (1). » Descartes de même y voit « la marque de l'ouvrier sur son ouvrage. » Je ne voudrais pas prolonger un parallèle trop flatteur pour Herbert, mais comment ne pas signaler entre ces deux hommes une certaine analogie d'existence militante et vagabonde, au moins dans la jeunesse? Comment ne pas rappeler que tous deux se crurent redevables de leur méthode à une sorte de révélation surnaturelle (2)?

Sur les notions communes, les mêmes chez tous les hommes, repose tout ce qu'il y a de certain dans la religion. Il y a donc une religion naturelle, et, pour en formuler les dogmes essentiels, il

(1) De Rémusat, *Histoire de la philosophie en Angleterre*, t. I, p. 210.

(2) « C'est à Paris, écrit M. de Rémusat, qu'après avoir médité longtemps son *Traité de la vérité*, comme la pensée de toute sa vie, il le termina *un beau jour d'été*, dit-il, dans la dernière année de son ambassade. En posant la plume, inquiet du parti qu'il allait prendre, il demanda à Dieu de lui révéler par quelque signe s'il devait publier ou supprimer son livre. Il entendit alors je ne sais quel bruit inconnu qu'il jugea surnaturel, et le *De Veritate* parut (1624). »

suffira de dégager les points sur lesquels l'universalité des esprits se trouve d'accord. Herbert l'a essayé, et voici le *Credo* qu'il nous propose :

1. Dieu existe;
2. Nous avons l'obligation de lui rendre un culte;
3. C'est principalement par la vertu et la piété que nous nous acquittons de cette obligation;
4. Le repentir est efficace pour nous faire rentrer en grâce auprès de Dieu;
5. Il y a une vie future, avec des récompenses et des châtimens.

Une vérification est nécessaire ; on ne peut la chercher que dans une étude historique des différentes religions. C'est ce que fit Herbert, au moins pour l'antiquité classique, dans un traité assez considérable, *De Religione gentilium*. M. de Rémusat suppose qu'il dut employer le secours de quelque collaborateur érudit. Au fond, il importe assez peu qu'Herbert ait plus ou moins exactement connu la religion des païens ; ce qui nous intéresse, c'est surtout sa méthode, qui va devenir celle de tout le déisme du XVIIIe siècle, et qu'on peut ramener à ces deux principes :

Il y a un minimum de croyances religieuses fondées sur la raison : le simple bon sens les aperçoit ; la réflexion les détermine avec une clarté et une précision suffisantes pour les besoins de la pratique.

En fait, dans tous les temps et chez tous les peuples, ces dogmes essentiels ont été reconnus. Ils sont le fonds immuable des religions changeantes. Ils constituent la religion naturelle, la seule qu'exigent la morale et l'ordre social, la seule que puisse accepter l'esprit humain.

Tout le reste n'est qu'impostures des prêtres ou subtilités des philosophes. La religion naturelle est tout aussi éloignée des théologies que des métaphysiques : les unes sont la perversion de la raison, les autres en sont l'abus. La nature, toujours la même et toujours infaillible, les ignore également.

On voit clairement par où ce point de vue diffère des tentatives plus ou moins heureuses qui ont pour but d'établir un prétendu accord entre la raison et la foi. Ces tentatives sont fréquentes en Angleterre, où l'orthodoxie protestante laisse plus de latitude à la libre interprétation que l'orthodoxie catholique. L'esprit anglais, on l'a remarqué souvent, n'aime pas à procéder par destructions soudaines et radicales ; jusque dans le progrès il prétend respecter la tradition. Avec beaucoup de bonne volonté, il semblait possible de concilier les données de la lumière naturelle et celles de la

révélation, — à la condition toutefois que la révélation ne fût pas formulée en dogmes d'une précision trop inflexible. Depuis Culverwel, un disciple original de lord Herbert, jusqu'à Butler, en passant par Clarke, Locke et Berkeley, ç'a été l'effort principal de la pensée religieuse en Angleterre de montrer que la foi dit, avec plus d'autorité et en d'autres termes, les mêmes choses que la raison. Pour en donner la preuve, on rationalise quelque peu la foi, ou l'on étend outre mesure l'évidence de la raison. Ajoutant à celle-ci, retranchant à celle-là, on arrive à les rendre à peu près équivalentes. Ce compromis, qui finit par triompher, permit à l'esprit philosophique de ne pas cesser d'être croyant, et au chrétien convaincu de ne pas jeter anathème à la libre pensée. Berkeley lui-même n'en veut tant aux esprits forts que parce qu'il les prend pour des athées; mais son indépendance de philosophe n'est nullement gênée par sa foi. Il n'est pas, comme Malebranche, obligé de se défendre sans cesse contre des tentations ou des reproches d'hérésie, ou, comme Voltaire, de sacrifier la religion révélée pour rester fidèle à ce qu'il croit être la raison.

Tout autre est le déisme anglais. Il *minimise*, si l'on peut dire, la foi religieuse en la ramenant à la mesure du raisonnable et du démontrable, en excluant la révélation, le mystère, le miracle : *Christianity not mysterious*, tel est le titre du célèbre ouvrage de Toland, qui va ouvrir le feu de la polémique et provoquer des réfutations passionnées. Toland, qui cite Spinoza, le grand ancêtre de la libre pensée en matière religieuse, avec un respect rare pour l'époque, part de ce principe que partout où il y a probabilité, non certitude, nous devons suspendre notre jugement. Mais, dans certains cas, le témoignage aussi donne une certitude, et comme la révélation ne repose que sur le témoignage, il faut que celui-ci soit digne de foi. A quelle condition le sera-t-il? A la condition que les vérités prétendues dont il est le garant porteront « le caractère irrécusable d'une sagesse divine et d'une saine raison. » Par là se trouve exclu d'une religion véritable, non-seulement tout ce qui est contraire à la raison, mais aussi tout ce qui la dépasse. Et que devient le mystère? Il n'est plus que l'inconnu. Mais l'inconnu d'aujourd'hui sera peut-être le connu de demain. L'existence de l'Amérique était un mystère avant Christophe Colomb. De même, la révélation chrétienne était un mystère avant l'Évangile et les apôtres; mais ce qu'elle apportait au monde ne pouvait être inconcevable sous peine de ne pas être la vérité. D'ailleurs, une chose n'est pas mystérieuse parce que nous n'avons pas une idée entièrement distincte de toutes ses propriétés ou de sa nature essentielle. Autrement, un caillou, un brin d'herbe, seraient pour nous de profonds mystères, et la science serait tout entière aussi mystérieuse que la

religion. Si l'on admet, au contraire, qu'il n'y a pas nécessairement mystère partout où il n'y a pas connaissance adéquate de l'objet, on reconnaîtra que ni l'âme, ni Dieu même ne sont des mystères. De l'une ni de l'autre, en effet, nous ne connaissons l'essence; mais les propriétés de l'âme ne nous sont pas plus cachées que celles de la matière, et, quant à Dieu, rien ne nous est plus compréhensible que ses attributs.

On voit la conclusion : les vérités révélées ne sont pas d'un autre ordre que celles de la science ou de la philosophie. De part et d'autre, il y a ou il n'y a pas mystère selon le sens qu'on attache à ce mot. Partant la révélation est inutile, car tout ce qu'elle enseigne de véritable, la raison avait qualité pour le découvrir, et le reste ne compte pas.

Toland, il est vrai, faisait encore la part assez belle à cette religion dépouillée de mystère, puisqu'il admet comme rationnellement évidentes ou démontrées l'existence de l'âme, celle de Dieu et de ses attributs. Mais la raison pourra devenir plus exigeante et resserrer le cercle de ses affirmations. Au fond, comme le remarque finement M. Leslie Stephen, Toland allait contre son but. Il voulait exterminer de la religion l'inconcevable et la ramener à la mesure de la raison. Mais si l'existence de Dieu n'est pas plus mystérieuse que celle d'un brin d'herbe, si rien ne nous est plus clair que ses attributs, où donc commencera l'obscurité? La théologie devient aussi certaine que les mathématiques; tout ce qui peut être pensé sans contradiction présentera un caractère, une forme d'évidence; l'esprit ne sera pas plus embarrassé de concilier la toute-puissance divine et la liberté humaine que d'affirmer un rapport d'identité entre deux fois deux et quatre. Dès lors, la religion révélée n'a plus rien à craindre d'une raison aussi complaisante. Quel est le dogme dont elle ne pourra dire qu'il n'est pas mystérieux, à la condition que l'énoncé n'en soit pas contradictoire? La Trinité, par exemple, n'est pas plus difficile à croire que l'existence d'un caillou.

Les intentions de Toland n'en devaient pas moins paraître diaboliques aux défenseurs intransigeans de l'orthodoxie. Sans parler de Norris, le malebranchiste anglais, qui écrivit contre Toland un livre intitulé : *Account of Reason and Truth*, Peter Browne signale, à grand renfort d'injures, les effroyables conséquences auxquelles devait conduire, selon lui, le rationalisme de *Christianity not mysterious*. Si la religion est fondée sur la raison, l'autorité politique ne saurait avoir d'autre base, et que devient alors le droit divin des rois? Suit un appel au bras séculier qui dispenserait Browne d'une plus longue réfutation, car « la tolérance, écrit-il, n'est pas faite pour le blasphème et le sacrilège; » il ne demanderait pas mieux que de remettre Toland aux mains des magistrats, « non qu'il y soit poussé par quelque emportement de passion, mais parce qu'il s'in-

spire du zèle qui anime tout chrétien pour sa foi. » Voilà une charité qui aurait pu coûter cher à Toland si elle eût été partagée par le roi et ses ministres. Heureusement, le bras séculier, depuis la révolution de 1688, restait généralement sourd aux objurgations de cette nature. Browne y gagna pourtant l'évêché de Kork, et il eut, dit-on, le bon goût de reconnaître que le pauvre Toland, en lui fournissant le sujet de ses pieuses invectives, avait été pour quelque chose dans son élévation.

Mais les injures, la haine théologique pour les libres penseurs, ne sont pas des raisons. Il en fallait à Browne, et il les trouva dans une doctrine qui refuse, en matière religieuse, toute compétence à la raison. S'il n'inventa pas l'*agnosticisme*, il lui fit une sorte de popularité parmi les orthodoxes. Il publia, en 1728, sous le titre de : *Procedure, Extent and Limits of Human Understanding*, un livre qui, s'il avait rempli son programme, aurait rendu inutile la *Critique de la raison pure*. Mais Browne n'a pas de telles ambitions : il ne voit que les besoins de sa polémique avec les ennemis de la révélation. Sa stratégie, dangereuse peut-être, ne manque pas d'habileté. En face de la raison, la situation du théologien est délicate. Tolérera-t-il son concours pour la démonstration des vérités de la foi? Il peut craindre qu'elle ne prétende bientôt à dominer, à décider toute seule : *intellectus quærens fidem*. Songera-t-il à se passer d'elle entièrement? Comment faire accepter aux hommes des vérités qu'on déclare inconcevables et de tout point étrangères à la raison? Voilà la porte ouverte à un scepticisme qui, de proche en proche, risque d'engloutir les croyances mêmes qu'on avait prétendu mettre sous sa garde. On aura beau faire, ce sera toujours une mauvaise recommandation pour la vérité que d'être présentée comme l'inintelligible pur. Le *Credo quia absurdum* n'est qu'une boutade ou un défi. Faisons donc la raison ouvrière de sa propre abdication en matière de choses divines. Qu'elle nous démontre que, dans cette sphère supérieure, elle ne peut rien démontrer. Que de l'analyse de nos facultés il ressorte avec évidence que nous ne pouvons rigoureusement rien connaître de Dieu, de sa nature, de ses attributs. Alors il sera prouvé que l'orthodoxe ne fait pas moins usage de la raison que le rationaliste ; mieux encore : seul, il en fait bon usage, puisqu'il sait y renoncer là où elle cesse, par sa constitution même, de voir clair.

Déjà avant Browne, l'archevêque de Dublin, King, dans un sermon sur la *Prédestination*, prêché en 1709, déclarait que si nous pouvons attribuer à Dieu la sagesse et la prescience, ce n'est que « par voie de ressemblance et d'analogie ; » analogie lointaine dont on ne peut tirer aucune connaissance positive, pas plus que « de la ressemblance entre une contrée et la carte de cette contrée on n'aurait le droit de conclure que cette contrée est en papier. » C'est,

sous une autre forme, le mot célèbre de Spinoza : « La pensée humaine ressemble à la pensée divine, comme le Chien signe céleste ressemble au chien animal aboyant. » Un autre prélat, Synge, archevêque de Tuam, dans une réponse à Toland, renchérissant sur King, comparait la connaissance que l'homme peut acquérir des choses divines à celle qu'un aveugle peut avoir de la lumière et des couleurs. Browne est plus explicite, sinon plus radical ; jamais positiviste n'a plus impérieusement proclamé l'impuissance de l'esprit humain en fait de théologie que ce théologien : « Nous ne pouvons, déclare-t-il, avoir de la nature divine aucune idée ou conception, ni complète, ni incomplète, ni distincte, ni confuse, ni claire, ni obscure, ni déterminée, ni indéterminée. » La véracité, la justice, la miséricorde de Dieu, diffèrent non-seulement en degré, mais en nature, des qualités qui reçoivent les mêmes noms parmi les hommes. La conséquence, selon Browne, c'est que la révélation peut seule faire luire la lumière en une telle obscurité.

L'agnosticisme mis au service de la foi ira plus loin encore. En matière religieuse, la raison n'est pas seulement impuissante : elle se contredit irrémédiablement. Telle sera la thèse de M. Mansel dans ses *Bampton Lectures*. Et ces antinomies nécessaires, Herbert Spencer les invoquera à son tour pour élever sur les débris de toute religion, positive ou philosophique, l'idole dernière de l'esprit humain, l'Inconnaissable.

Le nom de H. Spencer, devenu ainsi par une filiation directe l'héritier des théologiens qui combattaient la « superbe raison » à la manière de Pascal, donne à réfléchir. Sans doute il est agréable pour un orthodoxe de voir cette odieuse raison « invinciblement froissée par ses propres armes ; » mais, en fin de compte, c'est la pensée religieuse qui sort la plus meurtrie de la lutte. Jeu dangereux que de trop humilier la raison en lui interdisant toute compétence en fait de choses divines ; elle pourrait bien à la longue en prendre son parti et, sans accepter la foi toute faite qu'on lui présente, s'assurer que, puisqu'elle n'en peut rien savoir, il n'y a pas de choses divines. Un *fidéisme* intolérant conduit ainsi, soit au positivisme le plus plat, soit à l'athéisme le plus catégorique. Est-ce cela que l'on voulait? Le ferme génie de Berkeley, — un théologien pourtant, — ne s'y trompa pas, et, dans l'*Alciphron*, il attaque avec le bon sens le mieux trempé les King, les Synge, les Browne, en qui il voit, non sans motifs, les précieux auxiliaires des athées.

II.

Après Toland, le principal champion du déisme fut Matthew Tindal. Son principal ouvrage : *le Christianisme aussi ancien que*

la création (1730) marque le point culminant de cette grande controverse qui remplit les dix dernières années du XVIIe siècle et la première moitié du XVIIIe siècle en Angleterre. Voltaire quitte ce pays en 1728, rapprochement significatif. Il part tout imprégné des principes et des argumens du déisme anglais; l'ouvrage de Tindal va lui fournir de nouvelles armes. Nul doute qu'il ne l'ait mis largement à profit.

Par une coïncidence qui ne laisse pas que d'être piquante, si Voltaire fut élève des jésuites, Tindal se convertit un instant au papisme, et, on peut le supposer, de très bonne foi. Chez l'un comme chez l'autre, le rationalisme fut une protestation de la pensée comprimée. Ce n'est pas que Tindal ait eu à souffrir, comme Toland et même comme Voltaire, pour la cause de la libre pensée. Confortablement installé dans son bénéfice à Oxford, il attendit d'avoir dépassé soixante-dix ans pour publier l'ouvrage qui devait renouveler en l'aggravant le scandale de *Christianity not mysterious*. Le premier volume parut seul de son vivant : le manuscrit du second fut supprimé après sa mort par l'évêque Gibson, qui l'eut entre les mains. Procédé commode de réfutation. Mais le premier volume contenait déjà tout le venin. C'est au point de vue historique que se place Tindal. Dieu, dit-il en substance, est infiniment sage, bon, juste et il est immuable. De même, la nature humaine ne change pas. Donc, la loi que Dieu établit pour les hommes doit être parfaite et inaltérable. Comment comprendre alors que ce Dieu ait fait choix, dans la totalité du genre humain qui remplit tous les siècles de l'histoire, d'une obscure tribu, d'un peuple à moitié barbare, perdu dans un coin de l'Orient? Comment comprendre surtout que sa loi parfaite et éternelle puisse être confondue avec ce code de dogmes et de prescriptions frivoles ou ridicules qui constituent la foi et le culte des juifs et des chrétiens? Eh quoi! le Dieu de l'univers ne s'est révélé qu'à un si petit nombre de ses créatures raisonnables, et les autres pour avoir ignoré ou méconnu cette prétendue révélation sont destinées à des supplices qui ne finiront pas?

On sait tout ce que Voltaire a tiré d'un pareil thème. Sa verve est intarissable sur le soleil arrêté par Josué, sur les ordres donnés par Dieu au prophète Ézéchiel et l'étrange nourriture qu'il lui impose, sur Oolla et Ooliba, sur les démons envoyés dans des corps de pourceaux. Ces plaisanteries, dont quelques-unes n'ont d'autre fondement qu'une complète inintelligence du texte hébreu, nous laissent froids aujourd'hui. On souffre à voir un beau génie s'acharner à des procédés de polémique dont le moindre défaut est trop souvent d'offenser le goût. Mais, en somme, Tindal et Voltaire mettent le doigt sur une des plus graves difficultés qu'on puisse élever contre une religion qui s'est produite et développée dans le cours

de l'histoire. Si le Dieu des Juifs est le vrai Dieu, il faut accepter en bloc, comme l'expression de la sagesse et de la sainteté souveraines, tout ce que l'Ancien-Testament nous rapporte comme ayant été voulu, fait ou inspiré par lui. Quelles que soient les protestations de la raison humaine, c'est la raison qui a tort. Elle a tort de réclamer contre les massacres en masse des infidèles, les pieux assassinats, les prostitutions sacrées, les absurdités scientifiques. Elle est sacrilège en demandant pourquoi, les Juifs exceptés, tous les hommes, jusqu'à la venue du Christ, sont plongés dans d'invincibles ténèbres, et pourquoi, depuis le Christ, les chrétiens seuls ont chance de salut. La révélation, si elle est nécessaire pour échapper aux flammes éternelles, est difficilement conciliable avec l'idée d'un Dieu bon. Aussi les orthodoxes ont-ils plus d'une fois pris à leur compte la doctrine même exprimée par le titre de l'ouvrage de Tindal : que le Christianisme est aussi ancien que la création. La philosophie de l'histoire de saint Augustin, celle de Bossuet, n'en sont que le développement plein de grandeur. L'évolution entière de l'humanité, de toute la nature, a pour unique raison de préparer l'avènement du christianisme, puis d'en propager le développement et d'en consommer le triomphe. Seulement, la révélation était nécessaire pour annoncer au genre humain des mystères qu'auparavant il pressentait peut-être, mais qu'il eût été, par lui-même, éternellement impuissant à découvrir. — Le genre humain, réplique habilement Tindal, était incapable avec ses seules forces de découvrir vos mystères; mais Dieu doit avoir traité tous les hommes de même façon; donc les doctrines qui ne sont pas révélées à tous également ne peuvent être les doctrines que Dieu impose également à tous les hommes. La raison, seule faculté accordée à tous sans exception, doit, en conséquence, suffire pour guider tous les hommes vers la vérité. Ou la raison seule juge, ou le scepticisme universel : voilà l'alternative. Car, dit Tindal, « la tentative même de détruire la raison par la raison démontre que les hommes n'ont que la raison à qui ils puissent se confier. »

Il conviendra de se demander tout à l'heure si la raison a tant de vertu que cela. Pour le moment, suivons les conséquences que Tindal croit pouvoir tirer de sa critique. Si la raison est seule juge du vrai, de même la tendance à augmenter le bonheur du genre humain est le seul critérium de la vérité des croyances religieuses. « On ne saurait sans blasphème prétendre que Dieu exige quelque chose pour lui-même ou qu'il puisse infliger quelque châtiment qui n'aurait pas pour but l'amélioration du coupable. » Par là Tindal nie implicitement la possibilité des peines éternelles.

Les prêtres seuls, pour assurer leur crédit, ont pu imposer aux hommes des pratiques qui n'aient pas un rapport direct à leur bon-

heur. Dieu n'en est pas responsable. Obéir à la nature, voilà l'unique précepte de la religion, le résumé du culte universel. « Celui qui dirige ses appétits naturels de la manière la plus utile à la fois pour l'exercice de sa raison, la santé de son corps et les jouissances des sens (car ces trois conditions réunies constituent le bonheur), peut être certain qu'il ne pourra jamais offenser son créateur. En effet, puisque Dieu gouverne toutes choses conformément à leurs natures, il ne doit pas exiger de ses créatures raisonnables une autre conduite que celle qui est conforme à leur nature. » La religion consiste en quelques vérités que leur simplicité même nous porte à méconnaître. Elle se ramène à « une constante volonté de faire tout le bien possible, et de nous rendre ainsi agréables à Dieu en agissant selon la fin de la création. » Elle n'a pas besoin de miracles pour lui servir de témoignage; toutes les religions en ont d'ailleurs, et le seul moyen de distinguer entre les vrais et les faux, c'est de chercher si la doctrine qui les invoque en sa faveur est conforme ou non à notre raison. Le miracle est donc inutile, s'il n'est impossible, puisqu'une religion est jugée, non sur ces titres tout extérieurs, mais sur sa valeur intrinsèque. La loi naturelle, qui contient toute morale, contient aussi toute piété : il n'y a d'autre culte que de lui obéir. L'ascétisme, qui lui est contraire, est par cela même antireligieux. Le formalisme des sacerdoces ne l'est pas moins, et Tindal, à qui Voltaire emprunte peut-être sa haine du judaïsme, pourrait bien lui avoir inspiré aussi sa tendresse pour les Chinois. Voilà des gens qui ne s'embarrassent pas de pratiques absurdes, barbares ou sanguinaires! Confucius est le sage des sages; sa religion n'est que morale, et sa morale est tout humaine. Avec son positivisme utilitaire, la Chine apparaît aux déistes du XVIIIe siècle comme un pur foyer de lumière philosophique qu'aucune superstition n'a jamais terni. A vrai dire, on la connaissait peu; aujourd'hui, il en faudrait rabattre. Mais alors la Chine était un excellent argument de combat. En face de Confucius, le Jéhovah de la Bible, peu philosophe, du moins à la manière de Tindal et de Voltaire, fait pauvre figure. Et tous les Chinois, comme on sait, sont fidèles à la morale de Confucius, s'en tiennent là, ce qui les dispense entre eux des pieux massacres pour des dogmes inintelligibles, des Saint-Barthélemy, de l'inquisition. Plus un peuple est lointain, plus il est un auxiliaire commode à invoquer contre ce qu'on veut détruire chez soi.

C'est qu'en effet il s'agissait uniquement de détruire, non d'édifier. Le but n'était peut-être pas d'abolir tout entier le christianisme, mais d'en éliminer tout ce qui n'est pas la loi naturelle, c'est-à-dire, en définitive, tout ce qui fait de lui une religion. M. Leslie Stephen a sur ce point une pénétrante remarque. Le déisme, pris dans son

idée générale et chez ses principaux représentans, est la négation du progrès. Si la religion ne doit être que la morale, et si la morale est partout la même ; si la révélation naturelle de Dieu à l'homme a dû être complète et parfaitement claire dès l'origine, en sorte qu'elle se retrouve identique chez tous les peuples, malgré l'effort des sacerdoces pour la défigurer et la corrompre à leur profit, tous les cultes positifs, à mesure qu'ils se sont établis, marquent un obscurcissement de la raison et comme un recul du genre humain. L'échelle de la civilisation est précisément l'inverse de ce qu'on pouvait croire. Le sauvage est tout en haut : la nature chez lui rayonne encore dans toute sa pureté première. Le Chinois vient après, s'il est vrai qu'il s'en tienne à la morale. Juifs et chrétiens, avec leurs pratiques, leurs dogmes, leurs mystères, leur intolérance, leurs théologiens, sont aux derniers échelons. Seuls, de cette tourbe misérable que ronge et déshonore la superstition, quelques déistes, Tindal et Voltaire, par exemple, se dégagent, et montent avec effort vers les régions lumineuses où vivent, en plein ciel de la raison, les indigènes des îles Marquises et les disciples de Confucius.

C'est que la notion d'évolution est étrangère aux philosophes rationalistes du XVIIIe siècle. L'état de nature, dont pourtant Voltaire s'est moqué, leur apparaît comme un idéal dont la civilisation s'éloigne de plus en plus. Le paradoxe de Rousseau s'impose, qu'ils le veuillent ou non, à ces penseurs superficiels à qui le sens de l'histoire a si complètement fait défaut. Les orthodoxes avaient au moins le dogme de la chute, qui rendait possible et même nécessaire un relèvement, c'est-à-dire un progrès. L'humanité, pour eux, avait devant elle un but auquel la conduisait lentement et sûrement le doigt divin : le règne du christianisme sur tous les cœurs et sur toutes les volontés. Ainsi la position respective des adversaires était précisément le contraire de celle qu'ils semblent occuper aujourd'hui : les rationalistes avaient le regard tourné vers un passé chimérique ; les orthodoxes croyaient marcher vers un avenir divin. En tout cas, si quelques-uns de ceux-ci étaient tentés d'appeler aussi de leurs vœux la restauration d'un passé, c'était un passé du moins qui avait le mérite d'avoir sa place dans l'histoire ; c'était l'époque de simplicité, de foi, de vertus surnaturelles qui avait vu le christianisme s'établir et se répandre dans le monde païen.

Tindal fut combattu, mais avec moins d'âpreté que Toland. Les théologiens semblent, dès le début de la querelle, avoir épuisé toute la provision de leurs argumens. Ils ne font plus guère que se répéter. D'ailleurs, la théologie anglicane était, nous l'avons dit,

moins éloignée du déisme purement philosophique que la théologie catholique. Toland, à vrai dire, n'avait fait que tirer en toute rigueur des conséquences implicitement contenues dans des ouvrages qui n'étaient nullement suspects, ceux de Clarke, par exemple. Nous ne suivrons donc pas M. Leslie Stephen dans son intéressante revue des adversaires de Tindal : Foster, Conybeare, Leland. Ils dorment aujourd'hui dans un oubli mérité. Pourtant, toutes leurs objections ne sont pas méprisables. — La justice, disait Tindal, obligeait Dieu à donner à tous la vérité qu'il n'a révélée qu'à quelques-uns. — C'est là, lui réplique-t-on, une question non de droit, mais de fait. On pourrait supposer de même qu'il devait faire de tous les hommes de bons logiciens ; niera-t-on qu'il y ait des esprits absurdes et insensés ? Les hommes peuvent avoir, *en principe*, des droits égaux en face de Dieu (voilà déjà les droits de l'homme !); en réalité, ils sont inégaux. Qui vous assure que Dieu n'avait pas de bonnes raisons pour établir cette inégalité ? — Pourquoi, objecte-t-on encore à Tindal, Dieu n'aurait-il pas établi quelques prescriptions qui, sans avoir un caractère précisément moral, auraient pour ceux qui les observeraient une utilité que nous ne pouvons apercevoir ? Et en admettant qu'elles soient indifférentes, est-il indifférent que l'homme soit mis en demeure de témoigner son obéissance à la volonté souveraine ? Des ordres arbitraires mettront d'autant mieux à l'épreuve la soumission de la créature au Créateur, et cette soumission c'est la piété même. Enfin, il n'est pas sûr que la loi naturelle soit par elle-même si manifeste à la raison. Les principes de la morale peuvent être évidens et certains pour tous les hommes : les règles particulières et pratiques ne sont pas toujours faciles à déduire. Le code des devoirs, même en ce siècle de lumières philosophiques, est loin d'être fixé. La révélation peut être nécessaire pour affirmer, avec une autorité surnaturelle, là où l'esprit humain, livré à lui-même, ignore ou hésite. Rien ne prouve, par exemple, que le suicide fût aujourd'hui regardé universellement comme un crime si la loi positive de Dieu ne nous l'eût interdit.

Parmi les adversaires de Tindal, une place d'honneur est due à William Law. Sa *Réponse* a un ton de sincérité et comme un accent religieux qu'on cherche vainement chez les autres, plus préoccupés, semble-t-il, de mériter un évêché ou un bénéfice que de défendre la cause de Dieu. Law reproduit l'agnosticisme de Browne, mais avec une originalité qui touche à la profondeur. Le déiste parle des devoirs de Dieu envers tous les hommes, comme s'il y avait une communauté de nature entre Dieu et nous ! Les orthodoxes répliquent en invoquant les droits de Dieu, mais Dieu n'est pas un roi constitutionnel exerçant certaines prérogatives dans les limites d'un ordre de choses qu'il n'a pas fait. En vérité, des deux parts, c'est

anthropomorphisme. Dieu est le créateur de l'univers, partant de l'ordre universel et de ces convenances, prétendues nécessaires, que découvre et proclame la raison. Sa volonté est antérieure à tout, elle produit cette loi morale et cette justice au nom desquelles on prétend déterminer la conduite qu'il a dû tenir envers les hommes. Elle n'a pas à se conformer à des rapports dont elle est le principe souverain. Volonté et sagesse sont en Dieu identiques et coëternelles. « Sa bonté est arbitraire et son arbitraire est bonté. »

C'était élever singulièrement le débat et le porter sur les sommets de la métaphysique. Law ressuscitait, sans le savoir peut-être, la doctrine de Duns Scott, de Descartes, celle que soutient de nos jours, on sait avec quelle distinction, M. Secretan. Soumettre la toute-puissance de Dieu à un ordre éternel et nécessaire des vérités morales ou logiques, n'est-ce pas, disait Descartes, l'assujettir, comme celle d'un Jupiter ou d'un Saturne, à une sorte de destin? Aussi Descartes va-t-il jusqu'à dire que les plus évidens axiomes des mathématiques et de la géométrie ne sont tels que parce que Dieu l'a voulu. Saint Thomas, Leibniz, Clarke, toute l'école appelée intellectualiste, soutiennent de leur côté que Dieu n'a jamais pu vouloir l'absurde, ni faire que cela ne fût vrai dont le contraire implique contradiction. Nous n'avons pas à prendre parti dans la querelle; observons seulement qu'une doctrine qui s'abrite sous le nom de Descartes ne saurait être traitée à la légère, et nous en conclurons que le déisme du XVIIIe siècle faisait preuve d'une certaine inintelligence en simplifiant à l'excès sa philosophie religieuse. On a beau vouloir tout ramener à la mesure de la raison, ou plutôt de sa raison, prétendre enfermer la science des choses divines, tel qu'il est donné à l'homme de la connaître, en un petit nombre de formules très claires et toutes populaires; la raison même soulève de nouveaux problèmes, brise le cadre artificiel des formules, obscurcit une évidence de surface, répond sans cesse aux affirmations par des doutes ou des négations qui sollicitent des recherches toujours plus âpres, en sorte que la pensée vraiment religieuse ne peut jamais se satisfaire de ses conquêtes, et que, plus elle s'enfonce en des profondeurs, plus elle aperçoit devant elle un champ d'investigation infini comme son objet.

III.

En même temps qu'elle était attaquée dans son principe même, au point de vue de sa possibilité ou de son utilité, la révélation chrétienne l'était aussi dans ses preuves externes, les prophéties et les miracles. Ici encore les déistes anglais précèdent Voltaire et lui forgent des armes dont il saura se servir merveilleusement.

Nous ne rappellerons que les noms principaux : Collins s'en prend surtout aux prophéties, Woolston et Hume aux miracles.

Collins est l'auteur célèbre du *Discours sur la libre pensée* (1713) qui lui valut les anathèmes de Berkeley, une âpre réfutation de Swift et une demi-persécution. Si on ne lui interdit pas la terre et l'eau, comme le demandait charitablement l'auteur d'un article du *Guardian*, qui n'est peut-être que Berkeley lui-même, il crut prudent de se priver quelque temps du sol de la patrie et se réfugia en Hollande. Cette chaude alerte ne le corrigea pas, et, en 1724, il publiait un *Discours sur les fondemens et les raisons de la religion chrétienne*. Il y soutient que les prophéties doivent être prises dans un sens non littéral, mais allégorique. Par exemple, la prophétie par laquelle le Christ annonce qu'il reviendra sur la terre ne s'est pas réalisée, si on la prend à la lettre, mais seulement si on l'entend au sens mystique d'une diffusion par toute la terre de la doctrine chrétienne. Collins invoque en faveur de sa thèse l'autorité d'un certain Surenhusius, érudit hollandais, qui aurait trouvé dans les auteurs du Talmud jusqu'à dix procédés pour l'interprétation des prophéties de l'Ancien-Testament.

Quelques années plus tard, Woolston appliquait le même système d'explication aux miracles. Nourri, jusqu'à y compromettre sa raison, de l'étude d'Origène, Woolston voit de l'allégorie partout. Ainsi les noces de Cana symbolisent l'union du Christ et de son église; le manque de vin signifie l'absence du Saint-Esprit ; le bon vin substitué au mauvais, c'est l'interprétation spirituelle de l'Écriture prenant la place de l'interprétation littérale, Woolston celle des docteurs orthodoxes. Et puis, il essaie de plaisanter ; par malheur, il n'a pas tout à fait la légèreté de Voltaire. Qu'on en juge : au lieu de myrrhe et d'encens, les mages et les rois auraient mieux fait d'apporter à la crèche du sucre, du savon et de la chandelle. Le Christ et sa mère pourraient bien avoir trop bu aux noces de Cana, et la résurrection de Lazare est une grossière supercherie montée par le Sauveur et ses disciples. De ce fait, la condamnation prononcée par les chefs des prêtres et les pharisiens fut pleinement justifiée. Voilà où en était la glorieuse exégèse des Ewald, des Strauss, des Baur et des Renan !

Le plus étrange, c'est qu'il se trouva des théologiens pour discuter lourdement ces insanités. Un certain Smalbroke, évêque de Saint-David, alla même loin dans le ridicule. Woolston s'était moqué, avant Voltaire, des six mille diables logés par le Christ dans un troupeau de deux mille porcs. Smalbroke prouve, par Arnobe et Origène, que la gent démoniaque fut particulièrement turbulente à l'époque du Sauveur : que, sans doute, les habitans de Gadara ont dû avoir une désagréable surprise en voyant se noyer leur richesse

porcine, mais qu'après tout c'était une juste punition ; qu'enfin trois démons dans chaque pourceau sont un moindre mal que six mille dans un seul homme ; car... etc. Deux évêques prièrent Smalbroke de supprimer, dans l'intérêt de la cause, ce triomphal argument : il refusa.

Le débat sur les miracles se relève avec Hume. Ce vrai penseur, le plus grand du siècle en Angleterre, le premier du siècle après Kant, a soumis la méthode, les preuves et les dogmes de la religion naturelle à une critique qui, pour la profondeur, ne le cède guère à celle du philosophe de Kœnigsberg ; mais je ne veux parler ici que de son célèbre argument contre les miracles, si souvent discuté et récemment encore, par Stuart-Mill. L'argument, à vrai dire, n'a pas toujours été bien compris, et M. Leslie Stephen en détermine avec beaucoup de justesse le sens et la portée. Hume ne nie pas la possibilité *a priori* du miracle. Il n'est pas contradictoire qu'un être tout-puissant, extérieur au monde et auteur de l'ordre qui s'y manifeste, puisse arbitrairement changer ou suspendre les lois qu'il a lui-même établies. Hume conteste seulement qu'en fait nous puissions jamais avoir la preuve expérimentale d'un miracle. Car cette preuve est toujours fondée sur le témoignage des hommes et, dit Hume, nous pouvons toujours nous demander lequel est le plus croyable : ou que les témoins nous trompent (volontairement ou non), ou qu'un événement se soit produit en opposition formelle avec le cours de la nature tel que l'expérience l'a toujours constaté. En d'autres termes, un fait miraculeux est un fait singulier, unique, contraire à toute induction légitime. Il est donc toujours plus légitime d'induire des témoignages mêmes sur lesquels se fonde la croyance au miracle, qu'ils sont trompeurs, car ce n'est pas un fait unique et miraculeux que les hommes se trompent ou nous trompent. L'induction légitime est donc toujours en faveur de l'illusion ou de l'imposture des témoins.

On peut, il est vrai, soutenir qu'il n'y a pas, à proprement parler, de miracles, et que les faits qualifiés tels manifestent seulement des lois de la nature encore inconnues. Mais, en ce cas, ils n'ont plus aucune valeur comme preuves d'une religion révélée. Il y faut des événemens que la toute-puissance produise directement, non-seulement sans l'intermédiaire d'aucune loi naturelle, mais en contradiction irrécusable avec toutes les lois connues, et le dilemme subsiste : ou le fait n'est pas proprement miraculeux, et alors il ne prouve rien ; ou il est prétendu miraculeux, et alors il est impossible de prouver qu'il le soit.

On cherche vainement ce qu'on pourrait répondre. Tout effort pour établir historiquement l'authenticité des miracles, et, par elle, la vérité de la révélation, toute tentative analogue à celle de Pascal

dans la seconde partie des *Pensées*, vient échouer contre l'argument de Hume. Mais le déisme philosophique n'avait pas à crier victoire. Hume n'avait pas travaillé pour lui. Les *Dialogues concerning natural Religion* portaient de terribles coups à cette religion naturelle que Toland, Tindal, Bolingbroke, Voltaire, tous les libres penseurs prétendaient édifier sur les ruines du christianisme convaincu de déraison. Il est vrai que, quand Adam Smith consentit, non sans résistance, à publier (1779) les *Dialogues* que l'amitié de Hume lui avait légués, Toland, Tindal, Bolingbroke, étaient depuis longtemps morts et Voltaire venait de mourir.

IV.

La vraie philosophie, dit Pascal, se moque de la philosophie. Le vrai philosophe, semble avoir pensé Bolingbroke, méprise et injurie beaucoup les philosophes; et le plus vraiment philosophe pour Bolingbroke, c'est Bolingbroke. Quiconque est en désaccord avec lui n'est qu'un sot, un fourbe, un insensé. Croire qu'on puisse connaître quelque chose de l'esprit, en tant que distinct de la matière, c'est le fait d'un fou. Les philosophes païens et les platoniciens chrétiens sont autant d'extravagans et d'aliénés. L'étude de la métaphysique est un simple délire et ceux qui admettent la légitimité de l'ontologie sont « de savans lunatiques. » Descartes est fou toutes les fois qu'il s'abandonne au raisonnement *a priori*; Leibniz est « un des esprits les plus creux et les plus chimériques qui se soient jamais fait un nom dans la philosophie. » Clarke, la bête noire de Bolingbroke, n'a qu'un bavardage étourdissant et dénué de sens. Wollaston a sa place marquée à Bedlam. Écoutez ce précieux jugement sur Platon : « Quand il abandonne son faux sublime, il tombe à plat et s'enfonce plus bas qu'aucun autre écrivain n'en est capable dans une fastidieuse ironie socratique, dans des raisonnemens nébuleux et hypothétiques qui ne prouvent rien, dans des allusions qui sont de pures vulgarités et qui n'expliquent ni ne confirment rien de ce qui devait être expliqué ou confirmé. » Les écrivains sacrés, cela va sans dire, ne sont pas mieux traités. « Là où l'enseignement de saint Paul est intelligible, il est souvent absurde ou puéril. » — « Il est impossible de lire le récit de Moïse sur la création sans éprouver du mépris pour le philosophe, de l'horreur pour le théologien. » Seuls Bacon et Locke trouvent grâce devant Bolingbroke, parce qu'il les croit favorables à ses vues; et il épargne Berkeley en faveur des relations personnelles du pieux évêque avec Pope, Swift et lui-même.

Des aménités de ce goût nous font déjà pressentir ce que pourra être le déisme de Bolingbroke. Puisque nous n'avons pas affaire à un métaphysicien, il faut bien que l'expérience soit pour Boling-

broke le seul guide sûr, la seule méthode légitime. Et Bolingbroke, qui n'a ni l'impartialité ni le sérieux d'un vrai penseur, poursuit les *aprioristes* de la même haine et des mêmes invectives dont il poursuivait son adversaire politique Walpole; comme Tindal et Toland, comme son élève Voltaire, il ne connaît guère qu'une philosophie de combat: c'est dire qu'il ne faut pas lui demander beaucoup de cohérence dans la doctrine ni une parfaite rigueur de raisonnement. Il affirme plus qu'il ne prouve et se contredit fréquemment. Ce sont manières de grand seigneur; bon pour les cuistres de ne pas se prononcer là où l'évidence fait défaut et d'être respectueux de la logique. Voltaire aussi a ce ton cavalier en des matières qui ne le comportent pas; mais il le fait accepter à force d'esprit et de grâce française.

Il y a pourtant dans Bolingbroke les membres peu cohérens d'une philosophie religieuse qui n'est pas absolument méprisable. D'abord il est déiste, et déiste convaincu. S'il repousse les preuves *a priori* de l'existence de Dieu (bien qu'à l'occasion il en emprunte une à Clarke), il se croit en mesure d'établir par expérience la réalité d'un Ouvrier suprême. Il en appelle d'abord au témoignage du genre humain : n'est-il pas vrai que les traditions de tous les peuples s'accordent sur ce fait que l'univers a eu un commencement? Son érudition, certes, pas plus d'ailleurs que celle de Voltaire, n'est ni bien sûre ni très étendue ; mais c'est, après tout, une application légitime de la méthode expérimentale que de chercher, dans les manifestations les plus anciennes et les plus spontanées de la pensée religieuse, les titres de la croyance en la divinité. Cette méthode est celle-là même que met en œuvre avec tant d'éclat M. Herbert Spencer. Par malheur, il s'y mêle nécessairement une forte dose d'interprétation et de conjecture. Ainsi Bolingbroke va jusqu'à supposer que les premiers hommes ont bien pu voir directement le Créateur formant en différentes contrées de nouvelles races d'animaux. — Évidemment, si les auteurs primitifs des légendes cosmogoniques ont été des témoins oculaires, on ne peut leur refuser une grande valeur.

L'autre argument empirique invoqué par Bolingbroke est celui des causes finales. La puissance et la sagesse divines s'établissent expérimentalement par la considération de l'ordre universel. Mais voici où Bolingbroke devient presque original. Le spectacle de la nature nous permet, dit-il, d'induire l'existence d'un être doué d'attributs en rapport avec l'existence et l'organisation de cette nature; et ces attributs, puissance et sagesse, on peut les appeler naturels; mais il ne nous apprend rien sur la justice et la bonté du Créateur. Ce sont là des attributs moraux, et nous n'en prenons quelque notion que par l'étude de nous-mêmes et de nos semblables. L'expérience, pour Bolingbroke, n'est au fond que l'expérience sensible,

celle qui a pour objet le monde physique. Bien que nous ne puissions rien savoir de l'essence divine et du mode d'opération de la toute-puissance, les attributs naturels peuvent être raisonnablement conjecturés : à l'égard des attributs moraux, notre ignorance est beaucoup plus profonde. C'est pur anthropomorphisme que de transporter en Dieu, ainsi que le font les théologiens, les qualités et les vertus humaines : « c'est faire de Dieu un homme infini. »

Si l'on ne peut affirmer que Dieu soit bon et juste, il ne s'ensuit pas, selon Bolingbroke, que l'optimisme ait tort. « Tout ce que Dieu fait est grand et bon en soi, mais ne paraît pas toujours tel si nous le rapportons à nos idées de justice et de bonté. » En d'autres termes, l'univers a une valeur plutôt esthétique que morale ; Dieu est un créateur tout-puissant, un admirable architecte : il n'est pas prouvé qu'il soit pour les hommes un juge et un père. Ou, s'il est permis de supposer en lui l'existence d'attributs moraux, ce n'est que dans la mesure où ils sont impliqués par sa sagesse. Son intelligence seule nous répond de sa moralité.

Cette curieuse doctrine, pense M. Leslie Stephen, pourrait bien avoir été suggérée à Bolingbroke par le désir d'être désagréable aux théologiens, qu'il affecte de confondre avec les athées. Que font, en effet, les théologiens? Pour rendre nécessaires la rédemption, la vie future, les peines et les récompenses éternelles, ils nous peignent l'humanité déchue, impuissante par elle-même pour le bien, plongée dans un abîme de misères. Mais qu'est-ce autre chose que nier l'ordre et l'harmonie du monde, la beauté de l'œuvre divine, la puissance, la sagesse, la bonté, la justice de son auteur? Qu'est-ce autre chose que l'athéisme? Bolingbroke ne serait optimiste que pour contredire Butler et tous les orthodoxes.

Cela est possible, mais peu intéressant pour l'histoire générale des idées. Ce qui l'est davantage, c'est de rechercher si la doctrine de Bolingbroke est une conséquence légitime de la méthode expérimentale réduite à l'observation du monde extérieur et aux inductions qu'il est permis d'en tirer. Et il semble bien qu'elle soit même la seule conséquence légitime de cette méthode quand on voit le plus grand des empiriques contemporains, Stuart Mill, aboutir à des conclusions analogues. Pour Mill, comme pour Bolingbroke, le spectacle de l'univers laisse entrevoir une puissance et une sagesse ordonnatrices, mais ne nous dit rien de la justice et de la bonté du démiurge. Bien plus : l'indifférence suprême de la nature à l'égard du bonheur humain, une sorte de raffinement dans les souffrances imméritées qu'elle inflige aux êtres sensibles, une *amoralité* absolue dans la répartition des biens et des maux entre les hommes, conduisent à penser que l'auteur, quel qu'il soit, du *cosmos*, est, ou dénué d'attributs moraux, ou impuissant à les ma-

nifester à travers les résistances d'une matière éternelle dont il n'a pu entièrement vaincre l'inconsciente perversité.

Cette dernière alternative, qui n'est pas celle de Bolingbroke, semble acceptée déjà par son disciple Voltaire. C'est ainsi que, l'une après l'autre, sortent nécessairement toutes les conséquences logiques d'une méthode. En philosophie, Voltaire, sous son apparente légèreté, a parfois des vues pénétrantes et dignes d'un vrai penseur. Il paraît avoir compris que, l'expérience ne nous donnant rien d'infini, il est contraire à toute induction expérimentale d'attribuer à Dieu l'infinité. Il tient pour le vide, avec Newton contre Descartes, et le vide, dit-il, prouve que la nature et Dieu sont finis. Donc, ni l'intelligence ni la puissance de Dieu ne sont infinies ; Dieu est borné par la résistance de la matière, et le mal est nécessaire. Dans cette application, très logique, selon nous, des données de l'expérience externe à la théodicée, Voltaire va jusqu'à soutenir que Dieu ne peut être simple, et qu'il est étendu. Certains disent bien aujourd'hui qu'il doit être un grand cerveau !

Nous ne pouvons d'ailleurs savoir que fort peu de chose de son essence. Il est aussi impossible de le nier, en face de l'ordre universel, qu'il est impossible de le connaître. Dans les prétendus attributs métaphysiques, tout est contradiction. Ce qu'il est permis de conjecturer, c'est que Dieu n'est pas une substance à part, il est dans toute la nature ; il l'anime, il en est la vie, comme la sensation anime tout le corps, sans en être séparable. Il ne saurait donc être question de sa personnalité. S'il est libre, c'est à la condition d'agir nécessairement. Il n'a pas d'affections humaines ; il n'est pas un père tendre, ayant soin de ses enfans. « Le sage reconnaît une puissance nécessaire, éternelle, qui anime toute la nature, et il se résigne. » Il se résigne, mais il ne glorifie pas l'auteur des choses, parce qu'il est loin de penser que tout est pour le mieux. Voltaire repousse avec une sorte d'éloquence indignée l'optimisme de Bolingbroke, de Pope, de Shaftesbury. Pour lui, le mal est partout, et il déborde, dans l'histoire comme dans la nature, au moins dans cette partie de la nature qui est douée de sensibilité. Les animaux sont encore moins malheureux que l'homme, en dépit du carnage immense et réciproque qui est la loi même de leur conservation. « Ceux qui ont crié que tout est bien sont des charlatans. Shaftesbury, qui mit ce conte à la mode, était un homme très malheureux. J'ai vu Bolingbroke, rongé de chagrins et de rage, et Pope, qu'il engagea à mettre en vers cette mauvaise plaisanterie, était un des hommes les plus à plaindre que j'aie jamais connus, contrefait dans son corps, inégal dans son humeur, toujours malade, toujours à charge à lui-même, harcelé par cent ennemis jusqu'à son dernier moment. Qu'on me donne du moins des heureux qui me

disent : Tout est bien. » — Et séparant judicieusement l'univers physique, où la finalité lui paraît incontestable, de l'humanité où il ne voit que désordre et souffrance, Voltaire ajoute : « Si on entend par ce *Tout est bien*, que la tête de l'homme est bien placée au-dessus de ses deux épaules ; que ses yeux sont mieux à côté de la racine de son nez que derrière ses oreilles ; que son intestin rectum est mieux placé vers son derrière qu'auprès de sa bouche ; à la bonne heure ! Tout est bien dans ce sens-là. Les lois physiques et mathématiques sont très bien observées dans sa structure. Qui aurait vu la belle Anne de Boulen, et Marie Stuart, plus belle encore, dans leur jeunesse, aurait dit : Voilà qui est bien ; mais l'aurait-il dit en les voyant mourir par la main d'un bourreau ? l'aurait-il dit en voyant périr le petit-fils de la belle Marie Stuart, par le même supplice, au milieu de sa capitale ? l'aurait-il dit en voyant l'arrière-petit-fils plus malheureux encore, puisqu'il vécut plus longtemps ? etc. »

Tel est le déisme dont Voltaire emprunte à Bolingbroke les traits essentiels, et dont il fait en France l'évangile de la libre pensée. Mais avec une circonspection qui, au milieu de ses témérités, ne l'abandonne jamais, il s'efforce d'établir (est-il bien sincère?) que ce déisme n'a rien de menaçant pour l'ordre religieux, civil et politique tel qu'il existait alors. Les déistes ne veulent supprimer aucun culte, ils ne font nul appel à la violence. Ils sont les plus soumis des sujets. La religion qu'ils professent est la religion primitive ; elle est seule universelle, seule immuable, parce qu'elle est seule conforme à la raison et à la morale ; elle n'attend son triomphe que du progrès des lumières et de la vertu. Voltaire se défendant de faire œuvre de démolisseur ! La chose est piquante et je ne sais si elle avait été remarquée.

V.

A la mort de Bolingbroke (décembre 1751), le grand débat qui avait passionné la pensée religieuse en Angleterre depuis le commencement du siècle semble épuisé. Déistes et théologiens orthodoxes sont à bout d'argumens, et l'intérêt public se lasse de polémiques où le bon goût, la courtoisie, la sincérité, font trop souvent défaut. On avait trop oublié que la religion est surtout affaire de cœur, de foi, de pratique : les âmes ne se nourrissent pas, ne se consolent pas avec des syllogismes. De là le succès presque miraculeux de la prédication de Wesley.

Je n'ai pas à retracer, même sommairement, l'histoire de ce mouvement méthodiste que M. Leslie Stephen considère comme ayant été à certains égards le fait le plus important du siècle en son

pays. J'en voudrais seulement tirer un enseignement et une conclusion.

Le déisme se donne comme une théologie uniquement fondée sur la raison. Malheureusement il ne nous dit pas ce qu'il entend par la raison. Je ne connais pas de mot sur le sens duquel on soit moins d'accord et qui ait plus besoin d'être rigoureusement défini. Pour le psychologue, la raison est cette faculté de l'intelligence qui nous fait connaître des vérités ou des principes nécessaires, c'est-à-dire dont le contraire implique contradiction. A ce compte, il n'y aurait proprement qu'une vérité rationnelle, savoir le principe d'identité, dont le principe de contradiction n'est qu'une autre expression, sous forme négative : ce qui est est ; la même chose ne peut pas à la fois être et n'être pas dans le même temps et sous le même rapport. Voit-on quelle théologie on peut édifier sur des vérités aussi élémentaires? La raison, prise en ce sens, est la plus pauvre des facultés humaines; elle n'est que l'absence de la déraison ; elle nous empêche d'être absurdes, elle ne nous apprend rien.

On ajoute, il est vrai, que la raison est aussi la faculté de former des jugemens *synthétiques a priori*, tels que celui-ci : tout ce qui commence d'exister a une cause ; qu'elle s'élève nécessairement de là à la conception d'une cause première, et que la cause première c'est Dieu même. Par le plus simple mouvement dialectique, la raison atteindrait Dieu. — Mais alors les difficultés commencent. Des hommes qui ne sont pas déraisonnables, Hume, par exemple, et Stuart-Mill, ont fait la critique de l'idée de cause et du principe de causalité; ils ont nié qu'ils eussent les caractères de nécessité, d'universalité qu'on leur attribue ; ils ont nié surtout qu'ils aient quelque valeur et quelque légitimité en dehors des limites de l'expérience. Et voilà le déiste rationaliste, qui prétend ne s'en fier qu'aux lumières infaillibles de la raison, arrêté dès son premier pas aux épines d'une discussion qui n'est pas près de finir.

On dit encore que la raison nous oblige à conclure de l'ordre universel à l'existence d'une intelligence ordonnatrice. — Ce n'est là qu'une application particulière du principe de causalité, et la conclusion n'est valable que dans la mesure où le principe lui-même est légitime. Et, d'ailleurs, cet ordre universel ne serait-il pas l'effet d'une aveugle nécessité? Qui sait si la matière éternelle n'a pas pu produire le *cosmos* par la seule vertu de ses propriétés et de son mouvement essentiels, dans le cours infini de son évolution? Depuis Lucrèce jusqu'à Spencer, l'argument des causes finales n'en est plus à compter ses adversaires qu'il serait puéril de taxer d'insanité.

On dit enfin que la raison connaît et affirme directement l'exis-

tence d'un être parfait dont il est facile de déduire les principaux attributs. S'il en est ainsi, nous sommes en possession d'une théologie vraiment et exclusivement rationnelle. Par malheur, tous les déistes dont nous avons parlé dans cette étude répudient l'argument ontologique de saint Anselme et de Descartes. Par malheur encore, cet argument a eu à subir la critique de Kant, et il n'est pas bien sûr qu'il en soit sorti sans dommage.

Sur la raison seule, en prenant le mot dans son sens le plus rigoureux, quelle théologie certaine, indiscutée, commune, ainsi que la géométrie, à tout le genre humain, pourrait-on construire? On le cherche vainement. Pour se tirer d'embarras, les déistes du XVIIIe siècle font appel au témoignage universel. Cela, disent-ils, est raisonnable, que tous les hommes sans préjugé ont cru à toutes les époques de l'histoire. Mais cette enquête historique, ils n'en soupçonnent ni les difficultés ni l'étendue. On la commence à peine aujourd'hui, et ce qui paraît en devoir sortir, ce n'est assurément pas le déisme philosophique de Bolingbroke et de Voltaire. J'en conclus que la religion, j'entends la religion naturelle, n'est pas seulement affaire de raison. Je n'ai pas à insister sur cette vérité banale, si profondément méconnue cependant par les déistes libres penseurs du XVIIIe siècle. Il est dans l'âme humaine des besoins qu'on pourrait appeler religieux, et qui donnent naissance à tout un monde de sentimens, d'intuitions, de croyances, qui n'ont rien à voir avec les propositions identiques et nécessaires de la raison. L'âme, et c'est là sa grandeur et sa puissance, affirme bien au-delà de ce qui est évident ou démontrable. Le génie et la foi sont, à des titres et dans des ordres divers, les parties vraiment hautes de notre nature intellectuelle. Tous les hommes sont également aptes à comprendre les plus simples démonstrations de la géométrie : il n'y faut que la raison ; mais très peu ont le génie, et tous ne sont pas également croyans, ni ne croient les mêmes choses. Et ces différences ne tiennent pas seulement à l'inégalité de culture intellectuelle et scientifique ; pourvu qu'elle ne soit pas en contradiction trop directe avec les données de la science positive, la foi, même chez les plus éclairés, ne relève que d'elle-même. M. Renan, et après lui M. Janet, estiment que la religion est surtout chose individuelle et de for intérieur : rien de plus vrai. Voilà pourquoi la prétention de constituer une religion purement rationnelle nous paraît chimérique. Voilà pourquoi le déisme du XVIIIe siècle n'a pas satisfait les âmes religieuses et est aujourd'hui désavoué avec mépris par ceux pour qui la science est la seule religion.

L. CARRAU.

l'esprit de Mme Dawitt. Tout d'abord il lui fut impossible de s'en rendre compte. Elle était absorbée par les travaux de l'hôpital dédié à la mémoire de son mari : on achevait de le construire. Mais, lorsqu'elle se retrouva seule à l'habitation, elle se rappela les conseils de l'évêque. Mgr Hyacinthe ne se trompait pas : restant seule, rien ne la retenait plus en Louisiane. Ses deux amis éloignés, la plantation vendue, que ferait-elle, qui verrait-elle ? De même que Nathaniel, elle éprouvait un déchirement de cœur en songeant qu'elle se séparerait de ce pays qui l'avait purifiée, rajeunie, recréée ! Elle s'accoutuma lentement à cette idée, mais sans fixer de date à l'événement qui changerait encore une fois son existence.

Rentrer en France !

Elle revoyait, à travers son souvenir, une enfant de seize ans, frileusement cachée sous un manteau de voyage. Cette enfant ne possédait rien au monde : un prénom de chanteuse, une existence de courtisane, résumaient tout son passé. Debout à l'avant d'un paquebot, elle regardait fuir et s'effacer à l'horizon les côtes du Havre ; et, de même, peu à peu, la silhouette de cette enfant fuyait et s'effaçait, telle qu'une ombre noyée dans les vapeurs grises du lointain. A la place se dressait une jeune femme qui ne ressemblait guère à la pauvrette d'autrefois... Rentrer en France ! Avec un nom honorable, riche d'une grande fortune, lavée des souillures d'un temps qui n'existait plus. C'est-à-dire pénétrer dans un monde nouveau que Mgr Hyacinthe allait lui ouvrir, paraître sur un théâtre inconnu, elle, Thérésine ; elle, l'ancienne petite chanteuse ! Elle se berçait de ces idées étranges, réfléchissant aux caprices du destin, qui renverse en un jour les puissans de la veille, et va chercher une enfant perdue dans la boue pour la hisser au sommet. Sa raison claire et lucide entrevoyait à peu près nettement son avenir : sept années auparavant, une créature avilie et méprisée avait quitté la France, et une femme riche et respectée allait y revenir...

Est-ce que vraiment de tels changemens se produisent en une vie ? Elle n'était donc pas impossible, la réhabilitation complète, absolue, qu'elle avait tant de fois rêvée ?

ALBERT DELPIT.

(La troisième partie au prochain n°.)

LUTTE

ENTRE

LA RELIGION ET LA PHILOSOPHIE

AU TEMPS DE SOCRATE

I.

L'histoire de la Grèce est double : elle montre des faits qui excitent notre curiosité ou nous aident à former notre expérience politique, et des idées qui inspirent encore nos poètes, nos philosophes et nos artistes. C'est par les idées que les sociétés se transforment et que la civilisation se développe. La véritable histoire est donc celle de la pensée humaine ; or, vers la fin du ve siècle avant notre ère, beaucoup de pensées fermentaient dans Athènes, et un grand homme y commençait une révolution morale qui allait donner une vigoureuse secousse à l'esprit grec ; il faut aller à lui.

Par la guerre du Péloponèse, Athènes avait perdu son empire, et bien autre chose ; ses anciennes mœurs et ses vieilles croyances étaient ébranlées. Maîtres d'une moitié du monde hellénique, les Athéniens avaient vu affluer dans leur cité les hommes et les richesses ; l'industrie, le commerce avaient pris un immense essor, et, au milieu de ce mouvement général, l'esprit n'avait pu rester le prisonnier de

l'ancienne orthodoxie religieuse. Des horizons nouveaux s'étaient ouverts devant l'imagination du penseur, comme des mers nouvelles devant le navire du marchand. Eschyle, Sophocle, Hérodote, Thucydide, Aristophane, avaient rencontré, dans les voies où ils s'étaient élancés, les plus belles conceptions du génie; Phidias avait vu Jupiter; Anaxagore avait presque trouvé Dieu. Ainsi, le vieil Homère et tous les poètes qui l'avaient précédé ou qu'il inspira avaient paru, après que la race grecque se fut, comme une alluvion féconde, répandue sur les côtes de l'Asie et mêlée, par le commerce et par les armes, au monde oriental.

Le sentiment religieux s'était épuré, au moins pour quelques-uns. La conception de la divinité était plus élevée, et la grande question de l'autre vie, tout en restant fort obscure, tendait vers une solution moins grossière que celle qui en avait été donnée par Homère et Hésiode. La récompense des bons (χρηστοί) se rapprochait de celle qui leur est aujourd'hui promise. « Les âmes des hommes pieux, disent Épicharme, Pindare et Eschyle, habitent au ciel et célèbrent par des hymnes la grande divinité. » L'âme des bienheureux (μάκαρες), placée au milieu des astres, participait à la béatitude divine, et jouissait de la vue perpétuelle de la lumière pure, comme celle des élus de Dante.

Mais au-dessous des nobles préoccupations de ces grands esprits, que d'agitations stériles! Combien qui, ne pouvant créer, détruisaient; qui niaient le passé sans rien affirmer pour l'avenir; qui tournaient en dérision les lois, les mœurs, les croyances du vieux temps, sans rien mettre à leur place. Les dévots entendaient avec effroi des hommes se rire de tout ce qui faisait encore leur vie morale et religieuse, douter de leurs dieux, parodier les mystères. Beaucoup même, voyant que les prières, les sacrifices n'avaient point sauvé Athènes des plus affreuses calamités, en vinrent à penser que les croyances transmises par les aïeux pourraient bien n'être que des mensonges; déjà on volait les dieux, non pas l'argent déposé dans leurs sanctuaires, comme les Phocidiens le prendront à Delphes, mais, ce qui était un double sacrilège, les ornemens d'or qui recouvraient leurs statues (1). L'hellénisme était arrivé à ce carrefour

(1) Ainsi, au témoignage d'Isocrate (*Contre Callimaque*) furent volés au Parthénon le *Gorgoneion* et plusieurs bas-reliefs du casque, du bouclier et de la chaussure de Minerve. Démosthène, *Contre Timocratès*, 121, rappelle le vol des ailes d'or de la Victoire, et Pausanias, I, xxv, 7, et xxix, 16, parle du grand vol de Lacharès, qui, au temps de Démétrius, fils d'Antigone, prit les boucliers d'or de l'architrave et tout l'or qui pouvait encore être enlevé de la statue de Minerve. On sait ce qui est raconté, à tort ou à raison, de Denys l'ancien, pillant le temple de Proserpine et volant à Esculape sa barbe d'or, à Jupiter son manteau d'or, « trop chaud pour l'été, trop froid pour l'hiver. »

ténébreux où les religions aboutissent, lorsque le doute commence à s'attacher à elles, et où la foule s'attarde, parce que, si la croyance ne conduit plus la vie, elle commande encore aux habitudes. De là partent des routes dans lesquelles s'engagent les esprits élevés et résolus qui laissent derrière eux le passé mourir lentement et cherchent à aller au-devant de l'avenir qui s'approche.

Longtemps épars à la circonférence du monde grec, en Asie, dans la Thrace et la Sicile, les philosophes étaient tous accourus au centre, ioniens, éléates, pythagoriciens, atomistes. Depuis le siècle de Périclès, Athènes était leur champ clos : c'est là qu'avait lieu la mêlée des systèmes; là que commençait la révolution qui fit entrer le paganisme dans la période de décadence pour le peuple, de transformation morale pour les hommes supérieurs. L'ancienne religion voyait l'esprit se retirer d'elle par deux voies. Les mystères, surtout ceux d'Éleusis, avaient peu à peu dégagé, réuni et développé les élémens spiritualistes que les vieux cultes renfermaient, et, sans briser le polythéisme, tendaient à faire prévaloir l'idée d'un dieu unique. Plus hardis, plus libres, les philosophes remontaient par la raison seule à la cause première. Mais en agitant, pour l'éternel honneur de l'intelligence humaine, les grands problèmes que la religion populaire prétendait avoir résolus, ces hommes faisaient naturellement contre celle-ci acte d'insubordination et de révolte. Ils la réduisaient à n'être qu'une forme vide, un linceul de mort qui enveloppait l'état, et que, par prudence seule, par respect forcé pour les faiblesses populaires, ils se gardaient de déchirer.

Le panthéisme des Ioniens permettait bien encore à Thalès de dire : « Le monde est plein de dieux, » mais Hippocrate subordonnait leur action à des lois constantes et aux conditions de la matière. « Il n'existe pas, disait-il, de maladies divines ; toutes ont des causes naturelles. » C'était briser l'arc d'Apollon et ses flèches, qui portaient la peste et la mort dans les cités. Anaxagore, tout en proclamant une cause unique, dont Platon fera le λόγος et saint Paul le *Verbum Dei*, supprimait les auxiliaires que la foi lui avait donnés. Il osait enseigner que les aérolithes venaient du ciel, — ce que les *popolani* de Naples ne croient pas encore, — et en donnant aux pierres météoriques cette origine, il ôtait aux astres leur divinité : Mars, Vénus, Hélios n'étaient plus que des masses rocheuses incandescentes. Lorsqu'il disait : « Rien ne naît, rien ne meurt ; il n'y a partout que composition et décomposition ; chaque chose retourne d'où elle est venue, et le fond de la nature ne change pas, » il ruinait le surnaturel et, avec lui, la religion qui vit de merveilles. Xénophane, plus explicite, avait rejeté toute la théologie vulgaire et reproché aux poètes d'avoir divinisé les forces nuisibles ou favorables qui agissent

sur l'homme ; Hésiode, même Homère, n'avaient pu trouver grâce devant lui ; il leur reprochait d'avoir dégradé l'idée de la divinité, en prêtant à leurs dieux des actions et des sentimens indignes de l'Etre absolu. Toutefois, Xénophane n'était point parvenu à concilier, tout en les distinguant, Dieu et le monde, la cause et l'effet. Pour sortir de ce mélange indécis de théisme et de panthéisme, son disciple, le redoutable Parménide, comme Platon l'appelle, ne trouva d'autre moyen que de nier le monde. Il le déclara une apparence vaine, et nos sens qui nous le montrent des instrumens d'erreurs. Démocrite, au contraire, réduisait le problème de l'univers à une question de mécanique ; il n'existe, selon lui, d'autre substance que celle des corps, d'autre force motrice que la pesanteur, et il se riait de ceux qui des phénomènes de la nature avaient fait des dieux. Un de ses disciples, Diagoras de Mélos, niait résolument leur existence. Pour se moquer des douze travaux d'Hercule, il jetait au feu une statue en bois du fils de Jupiter et lui demandait d'accomplir un treizième exploit en triomphant de ce nouvel ennemi. A Samothrace, les prêtres lui montraient, en preuve de la puissance de leurs dieux, les offrandes des navigateurs échappés au naufrage. « Mais combien en auriez-vous, leur dit-il, si tous ceux qui ont péri vous en avaient envoyé ? »

Tandis que les philosophes minaient la religion nationale par la raison, les poètes comiques la tuaient par le ridicule, et leur influence s'étendait rapidement chez un peuple où tout le monde lisait, même en voyage. Quel devait être l'effet produit sur la foule réunie au théâtre, quand, à Athènes, on jouait le *Plutus*, les *Oiseaux* et les *Grenouilles* d'Aristophane, qui traitent les dieux si irrévérencieusement? A la cour des tyrans de Sicile, la satire politique n'étant point de mise, l'Olympe paya pour l'Agora : les puissans du jour furent épargnés, mais les poètes vilipendèrent les anciennes puissances de la terre et du ciel. Dans ses comédies syracusaines, Épicharme faisait de Jupiter un gourmand obèse ; de Minerve une musicienne de carrefour ; de Castor et Pollux, des danseurs obscènes ; d'Hercule, une brute vorace. On sait que Plaute copia souvent ce poète audacieux, dans son *Amphitryon* par exemple ; et pourtant Épicharme était un personnage grave, dont on a fait un philosophe ! Syracuse lui éleva une statue avec cette inscription : « Autant le soleil l'emporte par son éclat sur les autres astres et la mer sur les fleuves, autant Épicharme l'emporte par sa sagesse sur les autres hommes. »

Ainsi, l'ancienne poésie qui avait vécu d'images, et la nouvelle philosophie, qui vivait d'abstractions, ne pouvaient pas s'entendre. L'une avait fait les Olympiens à la ressemblance de l'homme, l'autre

leur enlevait la forme brillante dont ils avaient été revêtus pour les réduire à n'être que des entités métaphysiques. Le dieu philosophique, nouveau Saturne, allait dévorer les dieux des poètes.

L'art eut sa part dans cette œuvre de destruction. Les parodies des dieux étaient reproduites sur des vases peints, qui, circulant partout, remplissaient le rôle de nos journaux de caricature, et popularisaient les scènes irrévérencieuses de l'Olympe que les poètes comiques avaient mises au théâtre. Nos collections en conservent un certain nombre; un d'eux, à la Vaticane, montre Jupiter à la porte d'Amphitryon. Le dieu, caché sous un masque barbu, tient l'échelle qui lui fera atteindre, comme un vulgaire coureur d'aventures galantes, la fenêtre où Alcmène l'attend. Près de lui Mercure, déguisé en esclave ventru, va faciliter l'amoureuse escalade en l'éclairant de son falot. Un autre vase, au *British-Museum*, représente Bacchus qui a enivré Vulcain, afin de pouvoir le ramener, malgré lui, dans l'Olympe où il a éprouvé des ennuis. Ailleurs, c'est Neptune, Hercule et Mercure qui pêchent à la ligne pour fournir aux bombances des dieux.

L'introduction des idées nouvelles est souvent accompagnée d'un ébranlement moral qui précède leur venue et dure jusqu'à leur triomphe. Les Erinnyes, personnification du remords qui poursuit incessamment le coupable, avaient joué un grand rôle chez les anciens Grecs; avec elles disparut la sanction pénale que la religion avait établie pour cette vie et pour l'autre. Alors les vieilles lois étant méprisées et les nouvelles n'étant pas encore établies, les hommes se trouvent suspendus dans le vide, sans autre règle que leur conscience qui chancelle et que leurs passions qui les entraînent. Du même coup, la morale humaine s'affaiblit; le sentiment du devoir diminue et les liens de la famille se relâchent. Ainsi en fut-il alors pour Athènes. « Nous avons, disait-on en face d'un tribunal, nous avons des courtisanes pour nos plaisirs, des concubines pour partager notre couche, des épouses pour nous donner des enfans légitimes et veiller au soin de la maison. » Est-ce Alcibiade qui parle ainsi? Non, c'est peut-être le plus grand des orateurs d'Athènes.

II.

Cette lutte entre la religion et la philosophie fût restée sans influence fâcheuse sur la cité si, dans le même temps, il ne s'était ouvert des écoles de doute universel et de morale facile, où l'art de parvenir remplaça le vieil et viril enseignement des vertus civiques.

Le système d'éducation ne changea pas pour l'enfant ; les anciennes études de grammaire et de musique, les exercices militaires et gymnastiques continuèrent ; mais le jeune homme se trouva enveloppé d'un autre esprit. On a souvent montré le goût d'Athènes pour les arts ; il faut parler de l'art démocratique par excellence, la rhétorique. De celle-ci naquirent deux classes d'hommes, les rhéteurs et les sophistes, qui regardèrent le talent de discourir comme étant à lui-même son moyen et sa fin. Aussi leur unique souci était-il de rendre leurs élèves des parleurs redoutables, tandis que les anciens maîtres ne cherchaient qu'à faire des citoyens et des soldats. Autrefois, on apprenait à agir ; maintenant, on apprend à parler.

C'était une conséquence inévitable du développement des mœurs et des institutions démocratiques. Périclès lui-même n'avait pas dédaigné les entretiens de Protagoras. En de petites cités où tout se fait par la parole, l'éloquence est à la fois une épée et un bouclier ; avec elle on se défend et on attaque ; avec elle on gagne une charge ou un procès, la faveur du public ou l'indulgence des juges. A Athènes, chaque jour un citoyen risquait d'être accusé ou accusateur, et il fallait plaider soi-même. Une accusation bien soutenue mettait en lumière ; un échec avait le double inconvénient d'une défaite et d'une perte sérieuse, car l'accusateur qui ne prouvait pas son dire ou n'obtenait pas, au moins, le cinquième des suffrages, payait une amende de mille drachmes. Savoir parler était donc une nécessité. Pour arriver à la notoriété publique et à la puissance, l'Agora était la route la plus sûre ; comme moyen de parvenir, les exploits militaires ne venaient qu'après les discours. Cet art de bien dire, même sans bien penser, celui de revêtir une opinion fausse des apparences de la vérité et d'éblouir le vulgaire par l'éclat des mots, ce talent de l'avocat qui, au besoin, plaide, avec une conviction momentanée, une cause qu'il sait mauvaise, était fort recherché des jeunes Athéniens, moins curieux à présent de comprendre et de chanter les hymnes des vieux poètes que d'acquérir ce que le Gorgias de Platon appelle le plus grand des biens, à savoir le talent de persuader par sa parole les juges dans les tribunaux, les sénateurs dans le conseil, le peuple dans les assemblées. Aussi accouraient-ils en foule auprès des marchands d'argumens et de subtilités, et payaient-ils à prix d'or leurs leçons. Hippias d'Élis se vantait d'avoir, en Sicile, gagné par ses leçons, dans le court espace de quinze jours, plus de 150 mines, malgré la concurrence de Protagoras, alors au comble de la célébrité. Les sages avaient jadis semé les paroles de sagesse, mais ils ne les vendaient pas ; et Socrate, Platon, s'indignaient de ces marchés que nos sociétés mo-

dernes, assises, il est vrai, sur d'autres bases, voient pourtant sans colère.

Rhéteurs qui analysaient les procédés du langage, sophistes qui analysaient les idées morales et politiques, c'était tout un. Les derniers ne formaient pas une école enfermée dans un système particulier. Ils représentaient un certain état des esprits et un des côtés de la philosophie grecque, le scepticisme. Ils ne croyaient à rien, si ce n'est à l'art de bien dire ; préparaient, chacun à sa manière, des orateurs pour les assemblées ou des discours pour les plaideurs, comme nos avocats louent leur parole ou vendent leur science, comme nos maîtres de tout genre la donnent en échange d'un salaire légitime. On croit qu'ils vinrent de Sicile à un certain jour qu'on nomme et qu'on date. On peut le dire pour Gorgias ; mais les sophistes et les rhéteurs ne sont pas un produit artificiel ; ils sortent des entrailles mêmes de la société grecque de ce temps. « Le plus grand des sophistes, a dit Platon, c'est le peuple ; » il voulait dire : c'est la démocratie, qui aime trop les beaux parleurs et a bien rarement la prudence d'Ulysse, lorsqu'il passa près des Sirènes.

Les quatre écoles qui, depuis Thalès, avaient cherché la vérité hors de l'enseignement religieux, par les seuls efforts de l'esprit, n'avaient produit que des hypothèses fondées sur des raisonnemens *a priori*. La sophistique fut la réaction qui devait inévitablement se produire contre un dogmatisme impérieux, comme le scepticisme philosophique succédera aux affirmations doctrinales de Platon et d'Aristote. Ces oscillations de l'esprit sont d'ordre naturel. Les Ioniens avaient essayé d'expliquer la création par la matière, les Éléates par la pensée, les Pythagoriciens par les nombres, Leucippe et Démocrite par les atomes. Malgré des conceptions puissantes, aucun problème n'avait été résolu, et les systèmes s'étaient brisés les uns contre les autres, sans faire jaillir la lumière. Sur la voie suivie par les philosophes, on ne voyait donc que des ruines, et il y en aura toujours, attendu que, parmi les questions qu'ils agitent, il en est qui dépassent notre intelligence, comme il est des efforts qui sont au-dessus de notre puissance musculaire. C'est l'honneur de l'esprit humain de vouloir pénétrer jusqu'aux principes des choses ; c'est le malheur de sa condition de n'y arriver jamais ; et, quand il se sent vaincu dans cette lutte pour la conquête de la vérité, il s'abandonne parfois à des négations aussi téméraires que l'avaient été les audaces métaphysiques. Ainsi en arriva-t-il en Grèce au temps où nous sommes.

La sophistique, qu'Aristote définit « une sagesse apparente, mais non réelle, » est l'avènement de l'esprit critique. Comme toute puissance nouvelle, elle ne sut ni mesurer, ni ménager ses forces.

Avec une méthode à la fois féconde et dangereuse, selon celui qui l'emploie, et qu'elle emprunta aux Éléates, la dialectique, elle prétendait tout analyser; et elle mit tout en pièces, sans rien reconstituer. Elle ne le pouvait pas, car elle fut et elle resta la négation, arme de guerre bonne pour détruire, qui ne sert pas toujours à édifier. Lorsque Protagoras, de qui nous avons cependant de belles paroles sur la justice et la vertu, disait que « l'homme est la mesure des choses, » Ἄνθρωπος πάντων χρημάτων μέτρον, cela signifiait que toute pensée est vraie pour celui qui la pense, mais seulement à l'instant où elle se produit dans son esprit ; de sorte que, sur le même sujet, à des momens différens, l'affirmation et la négation ont une valeur égale, d'où il résulte que nul n'a le droit d'établir une loi générale. Il admettait pourtant qu'il y avait des opinions, sinon plus vraies, au moins meilleures que d'autres, et que c'était l'office du sage de les substituer aux plus mauvaises. Thrasymaque de Chalcédoine allait plus loin : il estimait que le juste se détermine par l'utile ; que le droit est toujours au plus fort ; qu'enfin les lois n'ont été établies par les peuples et par les rois que pour leur avantage particulier. Dans le *Gorgias* de Platon, Polos d'Agrigente soutenait la thèse que l'intérêt personnel est la mesure de tout bien ; et il vantait le bonheur des rois de Perse et de Macédoine, qui s'étaient élevés au trône par le meurtre et la trahison. Les proscripteurs des habitans de Mélos n'avaient donc pas eu de grands efforts d'imagination à faire pour démontrer à ces pauvres gens qu'ils avaient tort de se plaindre qu'Athènes les obligeât à tendre la gorge.

Le peuple, il est vrai, ne philosophait pas. Mais il avait un autre maître, la guerre, qui lui enseignait la morale des bêtes fauves. Aux mesures abominables, plusieurs fois prises en ce temps-là, Thucydide donne pour cause la lutte acharnée que soutenaient l'une contre l'autre Sparte et Athènes, ou l'aristocratie et la démocratie. Entre elles deux, il n'y avait d'autre principe que la force, et un demi-siècle plus tard, Démosthène répétera en gémissant la sinistre formule : « Aujourd'hui, la force est la mesure du droit. »

De quelque côté que vinssent ces doctrines, on pense bien que, désastreuses pour l'état, elles l'étaient aussi pour le ciel et qu'elles mettaient les dieux en très grand péril. Protagoras disait d'eux, dans un de ses ouvrages : « Quant aux dieux, je ne puis savoir s'il y en a ou s'il n'y en a pas, car beaucoup de choses s'y opposent : en particulier, l'obscurité de la question et la brièveté de la vie. » Gorgias soutenait d'abord que rien n'existe ; ensuite, que, si quelque chose existait, il serait impossible de le connaître et d'en communiquer à d'autres la connaissance. C'était arriver, par un chemin

opposé, au même point que Protagoras, c'est-à-dire à la négation de toute certitude.

Ainsi, rien n'est vrai, mais tout est vraisemblable ; du moins à force d'art on peut donner à tout les apparences de la vérité. Donc, il n'y avait pas de thèse qui ne se pût défendre. Si de telles doctrines, bouleversement de la raison humaine, ruinaient la vertu, le patriotisme, la religion, elles n'en étaient pas moins, dans les bouches habiles qui les présentaient, fort séduisantes. Elles plaisaient à des esprits amoureux des subtilités ingénieuses et elles étaient utiles au défenseur de toute cause mauvaise. Aussi, chez ce peuple disputeur, eurent-elles de nombreux adeptes qui trouvèrent dans ce métier le moyen de briller et de s'enrichir. C'était à qui de ces prestidigitateurs surpasserait l'autre par l'étrangeté de ses thèses, par la subtilité de ses argumens, par la souplesse et l'éclat de sa parole, par son habileté à traiter sur-le-champ et successivement le oui et le non, le pour et le contre. Dans les écoles, dans les fêtes, dans les jeux publics d'Olympie, partout où beaucoup d'hommes se trouvaient réunis, on voyait aussitôt paraître un sophiste qui, se faisant donner un sujet quelconque, le traitait, quelque frivole ou paradoxal qu'il fût, aux applaudissemens des auditeurs, et ne s'avouait jamais vaincu. « Ces gens-là, dira Platon, on a beau les terrasser, ils se relèvent toujours : l'Hydre de Lerne était un sophiste. »

Mais il ne faut pas faire de la sophistique un attribut particulier de la démocratie. Critias, qui fut un des trente tyrans et un des plus abominables, ne voyait dans les institutions religieuses et dans la croyance aux dieux que l'effet d'une ruse habile. « Il fut un temps, disait-il, où la vie humaine était sans loi, semblable à celle des bêtes et esclave de la violence. Il n'y avait pas alors d'honneur pour les bons, et les supplices n'effrayaient pas encore les méchans. Puis les hommes fondèrent les lois, pour que la justice fût reine et l'injure asservie ; et le châtiment suivit alors le crime. Mais comme les hommes commettaient en secret les violences que la loi réprimait, lorsqu'elles osaient s'exercer à découvert, il se rencontra, je pense, un homme adroit et sage qui, pour imprimer la terreur aux mortels pervers, lorsqu'ils se porteraient à faire, à dire, ou même à penser quelque chose de mauvais, imagina la divinité. Il y a un dieu, dit-il, florissant d'une vie immortelle, qui sait, qui entend, qui voit par la pensée toutes choses, et dont l'attention est toujours éveillée sur la nature mortelle. Il entend tout ce qui se dit parmi les hommes ; il voit tout ce qui s'y fait. Si vous machinez quelque forfait en silence, il n'échappera point aux regards des dieux. A force de répéter de pareils discours, ce sage introdui-

sit le plus heureux des enseignemens, cachant la vérité sous le mensonge. Et pour frapper davantage, pour mieux conduire les esprits, il leur conta que les dieux habitent aux lieux d'où viennent aux hommes les plus grandes terreurs et les plus grands secours de leur vie malheureuse ; aux lieux d'où s'échappent les feux de l'éclair et les terribles retentissemens de la foudre ; où, d'un autre côté, brille la voûte étoilée du ciel, œuvre admirable du temps, ce sage ouvrier, et d'où part la lumière brillante des astres, d'où la pluie pénétrante descend au sein de la terre. C'est ainsi, je pense, que quelque sage parvint à persuader les hommes de l'existence des dieux. »

Athènes eut l'honneur et le triste privilège de devenir le foyer de l'esprit sophistique, dont on retrouve les traces dans les mœurs publiques de quelques-uns de ses citoyens et jusque dans sa littérature. Les tragédies d'Euripide nous en ont déjà fourni la preuve (1) ; la vie d'Alcibiade en est une autre. Ce personnage fut en effet un sophiste politique, brillant rhéteur en actions, comme les autres l'étaient en paroles ; toujours prêt au oui et au non ; aujourd'hui avec Athènes, demain avec Sparte, Argos ou Tissapherne, indifférent, en un mot, sur ces questions de patrie et de vertu qui passionnaient si fortement les contemporains de Miltiade.

Contre ces doctrines qui détachaient les citoyens de la patrie et jetaient un reflet fâcheux sur les œuvres d'un aussi beau génie qu'Euripide, des protestations s'élevèrent. Il y en eut deux fameuses, l'une au nom du passé, l'autre au nom de l'avenir. Je parle d'Aristophane et de Socrate.

Aristophane combattit Euripide, Cléon, les sophistes et Socrate, en un mot l'esprit nouveau, bon ou mauvais, sans distinction. On a vu déjà que l'Athènes de Périclès et sa démocratie belliqueuse n'avaient pas les sympathies du poète satirique. Dans les *Grenouilles*, dont l'objet est de montrer combien Euripide est inférieur à Eschyle pour la noblesse des personnages et pour la convenance du style, qui est le même dans la bouche de tous, rois ou esclaves, Aristophane fait dire à Euripide lui-même : « Par Apollon ! en les faisant parler ainsi, je leur prêtais un air plus démocratique ! »

Mais ce furent les sophistes qu'il attaqua le plus violemment dans la personne de Socrate, ne distinguant point en lui l'homme sensé, caché peut-être sous trop d'habiletés de parole. La pièce des *Nuées* est un pamphlet étincelant d'esprit, mordant, qui porte juste en pleine sophistique, seulement il faudrait substituer le nom d'un de ces saltimbanques en paroles dont nous avons parlé à

(1) Voyez, dans la *Revue* du 1er octobre 1886, l'étude sur *Euripide*.

celui de Socrate, que le poète représente suspendu au-dessus de la terre, et invoquant les déesses tutélaires des sophistes, les Nuées, dont il croit entendre la voix au milieu des brouillards. Le vieux Strepsiade, ruiné par les désordres de son fils, voudrait bien trouver le moyen de ne pas payer les dettes que le prodigue a contractées : pour cela il l'envoie à l'école des sophistes. « Qu'irai-je y apprendre? demande le fils.

STREPSIADE : — Ils enseignent, dit-on, deux raisonnemens : le juste et l'injuste. Par le moyen du second, on peut gagner les plus mauvaises causes. Si donc tu apprends ce raisonnement injuste, je ne paierai pas une obole de toutes les dettes que j'ai contractées pour toi. » Sur le refus de son fils, le vieillard se rend lui-même chez Socrate, et bientôt il y apprend à ne plus croire aux dieux. Il rencontre son fils et l'entend jurer par Jupiter Olympien. « Voyez, voyez, *Jupiter Olympien!* quelle folie! A ton âge, tu crois à Jupiter! »

PHIDIPPIDE : — Y a-t-il en cela de quoi rire?

— Tu n'es qu'un enfant pour admettre de telles vieilleries. Approche pourtant, que je t'instruise ; je vais te dire la chose, et alors tu seras homme ; mais ne va pas le répéter à personne!

— Eh bien! qu'est-ce?

— Tu viens de jurer par Jupiter?

— Oui.

— Vois comme il est bon d'étudier : il n'y a pas de Jupiter, mon cher Phidippide.

— Qui est-ce donc?

— C'est Tourbillon qui règne ; il a chassé Jupiter (1).

C'est le *nous avons changé tout cela* de Molière, et cette bonne dupe de Strepsiade rappelle notre bourgeois-gentilhomme. Il ne faut pas oublier qu'il a perdu son manteau et ses souliers : insinuation de vol calomnieuse, assurément, contre Socrate, et qui l'était aussi contre les sophistes.

Après cette parodie des nouvelles doctrines qui substituaient à la royauté divine de Jupiter la domination des lois physiques, le poète met en scène le Juste et l'Injuste : tous deux se livrent bataille à coups d'argumens ; le Juste trace le tableau de la vie ancienne, qui se passait au milieu des exercices de la palestre et dans la pratique de la vertu, avec la pudeur, la modération et le respect des vieillards. L'Injuste étale toutes ses séductions, et c'est à lui qu'Aristophane fait demeurer le champ de bataille, comme s'il désespérait désormais de ramener les Athéniens à la justice :

(1) Voir dans les *Oiseaux*, vers 467 et suiv., la parodie de la théogonie orphique.

« L'Injuste : — Or çà! dis-moi, quelle espèce de gens sont les orateurs?

Le Juste : — Des infâmes.

— Je le crois ; et nos poètes tragiques?

— Des infâmes.

— Bien; et les démagogues?

— Des infâmes.

— Et les spectateurs, que sont-ils? Vois quelle est la majorité.

— Attends, je regarde.

— Eh bien! que vois-tu?

— Les infâmes sont en majorité. En voilà un que je connais pour tel, celui-là encore, et cet autre avec ses longs cheveux. Qu'as-tu à dire maintenant?

— Je suis vaincu. O infâmes, je vous en prie, recevez mon manteau ; je passe dans votre camp!

Phidippide se décide enfin à aller à l'école de Socrate. Mais le bonhomme Strepsiade ne tarde pas à s'en repentir ; on le voit accourir sur la scène, battu par son fils : « Ho! là, là! voisins, parens, citoyens, secourez-moi! On me tue! Ah! la tête! ah! la mâchoire! Scélérat, tu bats ton père! »

Phidippide : — Il est vrai, mon père.

— Vous l'entendez, il avoue qu'il me frappe.

— Sans doute.

— Scélérat! Voleur! Parricide!

— Répète les injures ; dis-en mille autres; sais-tu que j'y prends plaisir?

— Infâme!

— Tu me couvres de roses.

— Tu bats ton père!

— Et je te prouverai que j'ai eu raison de te battre.

— L'impie! Peut-on jamais avoir raison de battre son père?

— Je le démontrerai, et tu seras convaincu.

— Je serai convaincu?

— Rien de plus simple. Dis seulement lequel des deux raisonnemens tu veux que j'emploie.

Plus loin, Phidippide dit, en parlant de la loi qui permet aux pères de battre leurs fils et défend la réciprocité : « N'était-il pas homme comme nous, celui qui porta le premier cette loi, et la fit adopter à ceux de son temps? Pourquoi ne pourrais-je pas également faire une loi nouvelle qui permette aux fils de battre les pères à leur tour? Nous vous faisons grâce de tous les coups que nous avons reçus depuis l'établissement de cette loi ; nous voulons bien avoir été battus gratis. Mais vois les coqs et les autres animaux : ils se dé-

fendent contre leurs pères, et cependant quelle différence y a-t-il entre eux et nous, si ce n'est qu'ils ne rédigent pas de décrets? » C'étaient là les raisonnemens favoris des sophistes, il est vrai en d'autres sujets. Enfin le vieillard revient à résipiscence, et, reconnaissant que les sophistes sont des fripons, il court avec un esclave, une torche dans une main, une hache dans l'autre, à l'assaut de l'école de Socrate, qu'il veut démolir et brûler avec tous ses habitans.

On sait par l'affaire de Mélos quel chemin avaient fait ces doctrines, qui donnèrent là un de leurs fruits naturels : la théorie du droit du plus fort; et l'historien se demande quel pouvait être le patriotisme de ces nouveau-venus qui, ne voyant dans le passé que d'inutiles vieilleries, mettaient leur raison individuelle, tout armée d'argumens spécieux, à la place de la raison collective de la cité, faite du souvenir des joies et des tristésses éprouvées en commun. Un d'entre eux n'a-t-il pas dit que la loi était un tyran, parce qu'elle est une gêne : opposition contre la loi civile qui mettait en péril la loi morale. Ni Lycurgue ni Solon ne parlaient ainsi, et l'on se souvient que Pindare appelait la loi « la reine et impératrice du monde. »

La Grèce avait vécu dix siècles sous un régime municipal qui avait fini par lui donner puissance, gloire et liberté, avec un patriotisme étroit, mais énergique, devant lequel le Mède avait reculé. Et voici des hommes qui minaient le respect dû à la loi, aux divinités poliades, aux croyances des aïeux. Ces nomades, errant de ville en ville, en quête d'un salaire, n'avaient plus de patrie, et ils en détruisaient l'amour dans le cœur de ceux qui en avaient une encore. Les tristes effets de cette révolution morale qui agrandit les idées, mais qui laisse les caractères fléchir à tout vent de passion, ne tarderont pas à se faire sentir : avant deux tiers de siècle, les habitans de ces villes naguère si vivantes ne seront plus que les mornes sujets de l'empire macédonien. Quand la religion part, qu'au moins la patrie reste!

Nous mettons à la charge de la sophistique assez de méfaits pour être obligé de faire aussi la part des services qu'elle a rendus en donnant une direction nouvelle aux méditations philosophiques. Les physiciens des écoles précédentes n'étaient occupés que du cosmos; les sophistes firent une part à l'étude de l'homme, de ses facultés, de son langage. En aiguisant l'esprit, à force de subtilités, ils le préparèrent pour des travaux plus utiles, et ils commencèrent l'opposition féconde entre le droit traditionnel, qui consacrait souvent des iniquités, et le droit naturel, qui ne pouvait se trouver qu'au fond de la conscience. Ces services sont dus surtout aux premiers

sophistes, qu'il faut séparer des vendeurs de paroles, leurs disciples dégénérés, parce qu'ils furent des philosophes et d'habiles dialecticiens que Socrate et Platon respectaient. Chez quelques-uns, on rencontrerait des pensées que n'auraient pas réprouvées les anciens sages. « Tous les animaux, disait Protagoras, ont leurs moyens de défense; à l'homme, la nature a donné le sens du juste et l'horreur de l'injustice. Ce sont les armes qui le protègent, parce que ces dispositions naturelles l'aident à établir de bonnes institutions. » Elle est de Prodicus, la belle allégorie d'Hercule, sollicité, au moment d'entrer dans la vie active, par la Vertu et la Volupté, et se décidant à suivre la première. Lycophron déclare que la noblesse est un avantage imaginaire; Alcidamas, que la nature ne fait pas des hommes libres et des hommes esclaves, thèse que les derniers stoïciens reprendront. A travers cette sophistique purifiée par Socrate, on entrevoit un monde nouveau qui s'élève. Ce que le citoyen va perdre, l'homme le gagnera, et la lutte entre le *jus civitatis* et le *jus gentium* que les écoles socratiques vont entreprendre sera l'histoire même des progrès de l'humanité.

Aristophane avait attaqué la sophistique avec une vigueur singulière, sans proposer d'autre remède que de fermer les écoles des philosophes et de reculer de trois générations en arrière. Mais lui-même n'a-t-il pas tous les vices de son temps, l'immoralité et l'irréligion? Le remède véritable n'était pas l'ignorance des anciens jours; on le pouvait trouver dans la science virile que venait d'inaugurer un homme, et cet homme était celui que le poète avait le plus cruellement attaqué.

III.

Socrate naquit, en 469, d'une sage-femme et d'un sculpteur appelé Sophronisque. Il était fort laid, ce qui l'aida à comprendre de bonne heure que la laideur morale seule est repoussante. On dit qu'il exerça d'abord la profession de son père, et Pausanias vit dans la citadelle d'Athènes un groupe représentant les Grâces voilées, qu'on lui attribuait. Quoiqu'il fût pauvre, il abandonna bientôt son art, que peut-être il ne pratiqua jamais, et il se mit à étudier les ouvrages et les systèmes des philosophes, ses contemporains ou ses prédécesseurs. Ces études spéculatives ne l'empêchèrent pas de remplir ceux des devoirs de citoyens dont la loi faisait une obligation : il combattit courageusement à Potidée, à Amphipolis et à Délion; à Potidée, il sauva Alcibiade blessé; à Délion, il résista un des derniers et manqua d'être pris. Les généraux disaient que, si tous avaient fait comme lui leur devoir, la bataille n'eût pas été perdue.

Indifférent à ce que les hommes considèrent comme des biens nécessaires, il s'appliquait à n'avoir pas de besoins, afin d'être plus libre, vivait de peu, marchait, l'hiver et l'été, pieds nus, couvert d'un misérable manteau; et la colère des puissans, la haine ou les applaudissemens de la multitude n'avaient pas plus d'effet sur son âme que le chaud ou le froid sur son corps. Siégeant parmi les juges des généraux vainqueurs aux Arginuses, il refusa de conformer son jugement aux passions de la foule. Quand tout pliait sous les trente tyrans, il osa leur désobéir plutôt que de faire une action injuste. Il vécut pauvre et refusa d'être riche; Alcibiade lui offrait des terres, Charmide des esclaves, le roi de Macédoine, Archélaos, sa faveur; il n'en voulut point.

Que fit donc cet homme de bien et ce citoyen courageux pour attirer sur lui tant de malveillance de la part de ses contemporains, tant d'admiration de la part de la postérité?

Le voici. Socrate s'était imposé la tâche de dégager le sens moral autour duquel les sophistes avaient assemblé d'épais nuages. Au souffle énervant et destructeur de leurs doctrines, tout chancelait. L'esprit s'adorait lui-même dans ses plus dangereuses subtilités et étouffait sous un flot de paroles la voix du juge intérieur que la nature a mis en nous. Dans l'homme, les sophistes ne voyaient que ce qui est de l'individu; Socrate y chercha ce qui est de la nature humaine. Il avait lu au fronton du temple de Delphes : « Connais-toi toi-même; » ce fut pour lui la science par excellence. Démosthène aussi dira : « Les autels les plus saints sont dans l'âme; » et le politique comme le philosophe avait raison. Car cette science de nous-même nous révèle les dons que l'humanité a reçus, avec l'obligation de s'en servir : l'intelligence, pour comprendre le bien et le vrai; la liberté, pour choisir et prendre la route qui y conduit.

Séduit par la grandeur de cette tâche, Socrate se détourna des doctrines purement spéculatives, de la recherche des causes premières, de l'origine et des lois du monde, de la nature des élémens, etc., pour méditer sur nos devoirs. Il soutint que la nature avait mis à notre portée les connaissances de première nécessité, et qu'il n'y avait qu'à ouvrir notre âme pour y lire, en traits ineffaçables, les lois immuables du bon, du vrai, même du beau; ces lois, qu'il appelait si bien, après Sophocle, lois non écrites, νόμοι ἄγραπτοι, auxquelles est attachée une sanction inévitable par les maux que leur violation entraîne. En faisant ainsi de l'homme, au contraire de ses prédécesseurs, le centre de toutes les méditations, il créait la vraie philosophie, celle qui devait faire sortir au grand jour les trésors que la conscience humaine renferme; il trouvait enfin et élevait au-dessus des erreurs, des préjugés et des injustices de temps et de lieu,

la loi naturelle, le seul flambeau humain qui puisse éclairer la route où les sociétés marchent. Montaigne dit très bien, après Cicéron : « Socrate avait ramené du ciel, où elle perdait son temps, la sagesse humaine pour la rendre à l'homme, où est sa plus juste et plus laborieuse besogne. »

En révélant une justice supérieure aux lois spéciales à chaque état, Socrate montrait qu'il est, pour les sociétés, un idéal dont elles doivent se rapprocher ; mais il demeurait respectueux de l'ordre établi ; il proclamait la sainteté de la famille, et il trouvait pour la mère, pour l'épouse, des mots qui rappellent la femme forte de l'Écriture. Ses plus illustres élèves condamneront le travail manuel ; lui, il aura le courage de dire aux possesseurs d'esclaves : « Parce qu'on est libre, n'y a-t-il donc autre chose à faire que manger et dormir? »

On a fait de Socrate un profond métaphysicien ; mais le créateur de la philosophie du bon sens ne pouvait l'emprisonner dans un système. On l'a aussi appelé un grand patriote, et l'on veut qu'il se soit proposé de changer les mœurs d'Athènes ; c'est un peu le rôle que Platon est prêt à lui donner. Nous croyons qu'il n'eut point de visées politiques si particulières et que son ambition était plus haute. Indifférent à toutes les choses du dehors, comme aucun Grec ne l'avait encore été, au point de n'être sorti volontairement d'Athènes qu'une fois ou deux, il s'occupa du dedans de l'homme et passa ses jours à regarder en lui-même et dans les autres. L'emploi de sa vie fut de gagner quelques âmes à la vertu et à la vérité. Muni de deux armes puissantes : une claire et nette intelligence qui lui faisait découvrir l'erreur, une dialectique à la fois subtile et forte qui enlaçait l'adversaire de liens indissolubles, il se donna la mission de poursuivre partout le faux. Et cette mission, il la remplit, durant quarante années, avec la foi d'un apôtre et le plaisir d'un artiste, se complaisant dans les victoires qu'il remportait sur la présomption ou l'ignorance. Ne lui arriva-t-il pas un jour (1) d'amener Théodote, la belle hétaïre, à comprendre qu'il y avait pour elle des moyens de rendre sa profession plus lucrative?

Cet enseignement de tous les instans et avec toutes gens n'était ni théorique ni apprêté ; il avait lieu au jour le jour, en tous lieux, et selon l'erreur qui se montrait. Assidu sur la place publique, non pour prendre part aux affaires de l'état, il ne s'y mêlait qu'autant

(1) Xénophon, *Mémoires*, III, 11. Socrate parle souvent de l'amitié et d'Éros, mais « le véritable amour, déclare-t-il, est celui où l'on cherche d'une manière désintéressée le plus grand bien de la personne aimée, et non celui où un égoïsme sans scrupules poursuit des fins et emploie des moyens qui inspirent aux deux amis du mépris l'un pour l'autre. » E. Zeller, *la Philosophie des Grecs*, II, p. 153.

qu'il y était obligé par la loi, il épiait au passage toute fausse doctrine pour l'arrêter, la saisir et montrer ce qu'elle cachait, le néant. On voyait se promener par la ville cet homme disgracié de la nature, au nez camus, aux lèvres épaisses, le cou gros et court, le ventre proéminent comme celui d'un Silène, les yeux bombés et à fleur de tête, mais illuminés par le génie. Il allait çà et là, quelquefois distrait et absorbé dans des réflexions profondes, jusqu'à demeurer, dit-on, vingt-quatre heures à la même place (1); le plus souvent abordant l'un ou l'autre de ceux qui passaient, ou entrant dans les boutiques des artisans, et causant avec chacun du sujet qui lui était propre. Il dialoguait toujours. De quelque vérité simple, accordée tout de suite par ses interlocuteurs, il leur faisait tirer des conséquences imprévues et les conduisait invinciblement, sans paraître intervenir lui-même, à des notions dont ils ne s'étaient pas doutés. Sa méthode devint célèbre dans l'antiquité sous le nom d'*ironie socratique*; elle apprenait à penser et à s'assurer que l'on pensait juste. Aussi s'appelait-il lui-même, en souvenir du métier de sa mère, l'accoucheur des esprits. Il amenait en effet l'artisan à concevoir, comme de lui-même, des idées plus élevées et plus rationnelles sur son art; le politique, sur les affaires de l'état; le sophiste, sur les questions qu'il agitait. Un grain de raillerie assaisonnait toujours ses conversations. Socrate ne se donnait que pour un homme en quête de la vérité, un chercheur, comme il disait; il feignait d'abord d'avoir grande confiance dans le savoir de son adversaire et de vouloir s'instruire auprès de lui; peu à peu, les rôles changeaient, et le plus souvent il le réduisait à l'absurde ou au silence. Chose singulière! ses accusateurs, le peuple, et d'illustres Athéniens le confondirent avec les sophistes. Il se rapprochait d'eux, en effet, par certains procédés de discussion, mais ils n'eurent point de plus grand ennemi. Il se plaisait à les couvrir de confusion en présence de nombreux auditeurs; car il n'allait jamais seul. A peine paraissait-il qu'un groupe se formait pour le voir pousser dans la controverse les malheureux dont il ruinait les prétentions et les systèmes. Une troupe le suivait toujours : pour la plupart, des jeunes gens que séduisaient son grand sens, sa parole facile et mordante; ils formaient son école. Autre différence avec les sophistes : il demandait à ses disciples leur amitié, mais il refusait leur argent.

Socrate a eu pour historiens deux de ses élèves, Platon et Xénophon, l'un, philosophe de génie, qui a beaucoup ajouté, précisé, interprété; l'autre, esprit d'une élévation ordinaire, nous fait en-

(1) Exagération légendaire qui sert à marquer que souvent il restait plongé dans ses réflexions jusqu'à en oublier le monde extérieur.

trer dans l'intimité du maître, mais ne se rend pas compte de l'importance de son rôle, et, par le désir de défendre sa mémoire contre l'accusation d'athéisme, il a été conduit à nous représenter un Socrate plus religieux qu'il ne l'était. Ses *Mémoires* sont une espèce d'évangile socratique : nous y voyons le sage dans son existence de chaque jour, dans cette vie de missionnaire du bon sens, éclairant chacun sur le beau, le bien, le juste, l'utile; détournant des affaires publiques les jeunes ignorans qui s'y portaient avec une folle ambition, y poussant, au contraire, les hommes capables, qu'une trop grande défiance de leur mérite en détournait, tout en fuyant pour lui-même les charges et les dignités. Il travaillait partout à rétablir la concorde, réconciliait des amis, rapprochait des frères brouillés, et inspirait à son fils les sentimens du devoir à l'égard de cette Xanthippe, qui ne fut pour lui qu'une occasion continuelle de s'exercer à la patience (1). Cette partie active et militante de la vie de Socrate ne semble pas moins admirable que la partie spéculative.

Pour celle-ci, c'est à Platon qu'il faut recourir, car Xénophon ne montre que les côtés pratiques de la doctrine du maître. Il y avait eu, avant Socrate, bien des éclairs de bon sens, et l'esprit de justice, qui est au fond de notre nature, avait plus d'une fois percé au travers de la couche épaisse d'égoïsme dont il est enveloppé. Socrate fut le premier à faire de la morale une science pour donner à l'homme des règles de conduite qui ne dépendissent ni de la tradition ni de la coutume, choses variables et changeantes selon le temps et selon les lieux. Il chercha le roc où il fallait l'asseoir, et l'ayant trouvé dans la conscience, dans le sentiment de la dignité humaine, il y construisit, avec une méthode sévère, nos obligations morales. Pour lui le juste fut celui qui comprenait ce que nous impose la société de nos semblables ; le sage, celui qui savait éviter le mal et faire le bien, de sorte que toutes les vertus tenaient

(1) Il est possible que Xanthippe ait été calomniée. — Socrate s'était marié non par amour, mais pour accomplir le devoir social imposé à tout citoyen d'Athènes, celui d'avoir des enfans légitimes. Sa femme, chargée des soins du ménage, désirait, comme toutes les mères de famille, voir l'aisance entrer dans la maison, au moins pour ses enfans, et Socrate voulut toujours rester pauvre. Cette misère volontaire, cette vie en apparence inoccupée, n'étaient pas pour adoucir un caractère naturellement difficile. Socrate a été un des hommes qui ont le plus honoré l'humanité, mais il n'a certainement pas été un bon mari, au sens que nous donnons à ce mot, ni même à certains égards comme on le comprenait à Athènes, où la loi et la coutume imposaient à tout citoyen l'obligation de travailler. Lui-même reconnaissait la justice de cette loi, puisqu'il recommande le travail manuel, mais il n'y obéit pas. Il est d'autres reproches qu'on pourrait lui adresser, et qui montreraient combien il était un étranger dans Athènes, un nouveau-venu dans le monde grec ; j'aime mieux laisser ce soin à Zeller, t. III, p. 75-76.

à une parfaite connaissance des choses et que la sagesse était de la science appliquée, par conséquent une vertu qui ne pouvait devenir que le partage de l'aristocratie intellectuelle (1). Vingt siècles avant Descartes, il émettait le principe cartésien qu'il n'y a pas d'ignorance plus honteuse que d'admettre pour vrai ce que l'on ignore, et qu'il n'est pas de bien comparable au plaisir d'être délivré d'une erreur. Ces paroles sont toujours vraies, et c'est ce que la démocratie véritable a compris quand elle a fait de l'instruction publique une des conditions essentielles de son existence.

Fût-ce une concession aux faiblesses du temps et un moyen de gagner plus d'adeptes, ou impuissance à s'élever vers un idéal supérieur, Socrate donna souvent pour but à la science l'utile. Bien qu'il ait dit : « On ne doit jamais commettre d'injustices, même à l'égard de ceux qui nous en font, ni rendre le mal pour le mal, » et tant d'autres généreuses paroles, sa morale se rapproche de l'intérêt bien entendu, lequel, d'ailleurs, n'est pas exclusif des idées de dévoûment et de sacrifice. En portant très haut le sentiment de la dignité de l'âme, en n'admettant pas que l'honnête homme puisse souffrir une tache sur sa conscience, Socrate jetait les bases du temple où les stoïciens établiront leur religion laïque, qui a eu tant d'illustres adeptes.

IV.

Comment ce juste put-il être condamné au supplice des traîtres et des assassins? Il y eut pour cette sentence trois chefs d'accusation : Socrate ne reconnaissait pas les dieux de la république : il introduisait des divinités nouvelles; et il corrompait la jeunesse.

Les religions, qui ont la prétention d'être immuables, changent comme toutes les créations des hommes et ne vivent qu'à cette condition. Ces changemens se font, d'un côté, par une lente infiltration d'idées étrangères; de l'autre, par la révolte de certains esprits qui n'ont plus assez de confiance dans le surnaturel et cherchent à remplacer la croyance aux anciens dieux par une croyance nouvelle. Alors les mouvemens les plus contraires se produisent à

(1) La doctrine socratique aboutissait à cette proposition : la vertu c'est la science : doctrine au fond très aristocratique, puisque la science n'est le partage que du petit nombre, et, par conséquent, en formelle opposition avec les principes de la constitution athénienne. Si jamais Socrate ne viola ni ne conseilla de violer la loi, il en attaqua sans cesse l'esprit. Même on a cru pouvoir dire qu'il s'irritait de l'égalité entre les citoyens, de la douceur des rapports entre le père et le fils, le mari et la femme, les Athéniens et les étrangers, les maîtres et les esclaves, toutes choses qui ont valu notre sympathie à la législation de Solon, et à Athènes le caractère particulier de son histoire.

la fois dans la même société : l'incrédulité règne en haut (1); en bas, une foi d'autant plus aveugle, et, chez les politiques, une adhésion tout extérieure au culte officiel conservé comme *instrumentum regni*. On va en même temps aux dernières limites du scepticisme ou de la superstition, et surtout l'on va à l'indifférence religieuse. Ainsi, à Rome, en face de Lucrèce écrivant pour la jeune noblesse son poème audacieux, les cultes corrupteurs de l'Asie et de l'Égypte gagnent de proche en proche tous les bas-fonds de la cité. En France, les convulsionnaires sont contemporains de La Mettrie; à Athènes, tandis qu'Alcibiade ou ses amis bafouent les mystères et qu'Aristophane enlève aux dieux le gouvernement du monde, bien des gens fatigués de leurs anciens protecteurs, qui ne les protègent plus, acceptent les divinités sensuelles que leur apportent les innombrables étrangers accourus des côtes d'Asie au Pirée : une déesse de la Thrace, Cotytto, un dieu phrygien, Sabazios, le Syrien Adonis, et Cybèle, « la Grande Mère, » dont les prêtres éhontés mendiaient par les rues ou pénétraient dans les maisons en y portant leur déesse sur une planchette; ils expliquaient les songes, vendaient des amulettes et disputaient aux devins la curiosité de ceux qui, ne sachant plus où se prendre pour croire, s'attachaient aux charlatans religieux qui leur versaient l'ivresse du surnaturel. On délaissait les anciens rites : les uns, pour quelques idées élevées qu'ils pouvaient découvrir dans les cultes nouveaux, le plus grand nombre pour la licence des religions orgiastiques de l'Orient, les sortilèges de pieux jongleurs et les prétendues révélations des oracles orphiques.

De tout temps, le droit de s'associer avait existé à Athènes. A chaque divinité correspondait une confrérie qui accomplissait toutes les dévotions requises par son culte : les citoyens seuls pouvaient en faire partie, mais l'usage existait; les étrangers s'en autorisèrent pour former des associations religieuses, thiases, éranes, orgéons, dans lesquelles furent admis des femmes, des affranchis, même des esclaves.

Au milieu de cette promiscuité fermentaient beaucoup d'industries malsaines et de débauches du corps et de l'esprit; c'était un dissolvant actif pour la cité. Il existait bien une loi punissant de

(1) Ce mouvement avait commencé depuis deux ou trois générations. Hécatée de Milet trouvait (vers 500) beaucoup de fables ridicules dans la légende et en interprétait d'autres à un point de vue rationaliste. Cerbère devenait un serpent qui habitait une caverne du cap Ténare; Géryon, un roi d'Épire, riche en troupeaux. Thucydide ne croit pas à la race des héros distincte de celle des hommes qu'Hérodote admettait encore, et s'efforce de ramener les faits de l'âge mythique à la réalité historique, en les dépouillant de tout merveilleux.

mort ceux qui introduisaient des divinités étrangères; mais celles-ci se faisaient si modestes en arrivant et elles vivaient si longtemps dans l'ombre, que le monde officiel, ou les dédaignait, ou ne les connaissait pas. Et puis, pour l'exécution de la loi, il fallait qu'un citoyen se chargeât du rôle parfois dangereux d'accusateur. Mais sous le coup des malheurs publics, l'intolérance se réveilla. Les familles sacerdotales, par piété héréditaire et pour ne point perdre le crédit qu'elles devaient à leurs fonctions religieuses, s'entendirent, pour venger leurs dieux, avec le parti conservateur, que ces nouveautés effrayaient, et, malheureusement, la législation d'Athènes autorisait l'action publique d'*impiété*, ἀσέβεια, et elle édictait pour le condamné la peine de mort, avec la confiscation des biens, même la privation de sépulture, ce qui était une seconde mort.

Avant la guerre, Anaxagore et Diogène d'Apollonie avaient été seuls frappés; depuis la peste, les condamnations se multiplièrent. A Samothrace, Diagoras de Mélos avait échappé à la colère des Cabires; à Athènes, il fut proscrit pour avoir divulgué les mystères des grandes déesses, et l'état promit un talent à qui le tuerait, deux à qui le livrerait à la justice. Un ami de Périclès, Protagoras, condamné pour athéisme, put s'enfuir, mais périt dans un naufrage, et ses livres furent brûlés sur la place publique. Son disciple, Prodicus de Céos, par sa belle allégorie d'*Hercule au carrefour*, mettait le bonheur dans la vertu et non dans les plaisirs; mais les dieux étaient pour lui une création de l'homme qui avait divinisé les objets de sa terreur ou de sa reconnaissance; Athènes le condamna à boire la ciguë. On se souvient de l'affaire des hermès, de l'anxiété profonde qu'elle jeta dans la ville, et du grand procès qu'elle amena. Or, Socrate heurtait de front cette intolérance.

Pour lui, il était deux sortes de connaissances : les unes que les hommes peuvent acquérir, les autres que les dieux se sont réservées, et cette séparation existe toujours, car aucun esprit libre n'a encore pénétré dans la région de l'inconnaissable. Mais toujours aussi on a fait sortir de ce domaine, réservé aux dieux, des révélations qu'ils envoient par leurs oracles, leurs prophètes ou leurs représentans sur la terre. Socrate, tout en méprisant, comme l'Hector d'Homère, les signes qu'on tirait du vol des oiseaux, croyait que l'on pouvait recourir aux oracles, à condition de ne les consulter que sur des choses inaccessibles à l'intelligence, telles que l'avenir qui est le secret des dieux, et cette réserve sauvait les droits de la raison, en laissant la sagesse humaine maîtresse d'interpréter les réponses obscures des prêtres à des questions qui étaient de son ressort. Il croyait aussi aux secrets avertissemens que la divinité suscite dans l'âme de ceux qu'elle favorise. Il pensait

recevoir beaucoup de ces communications surnaturelles, et ces secrètes impulsions de son esprit lui paraissaient l'œuvre d'un démon qui l'arrêtait lorsqu'il était sur le point d'agir comme il ne le devait point faire. Dans ce démon que Socrate écoutait avec tant de docilité, nous ne verrons que les révélations inconscientes d'un sens moral développé par la plus constante application, et qui s'opéraient en lui sans qu'il sentît le travail instantané par lequel elles étaient produites.

Toutes les grandes religions ont promis des protecteurs surnaturels. Férouers de la Perse, bons génies de la Grèce, anges gardiens des nations chrétiennes, tous sont nés d'un même sentiment de piété et de poésie. Nous avons déjà entendu la voix démoniaque dans l'*Iliade* d'Homère et dans la *Théogonie* d'Hésiode; nous l'avons retrouvée dans la vieille croyance qui donnait pour protecteurs aux vivans les morts purifiés par les rites funèbres. Les philosophes l'ont acceptée lorsque, pour masquer ou justifier des doctrines qu'on aurait pu accuser d'attentat à la religion nationale, ils investissaient les démons des fonctions qu'ils retiraient aux dieux. Les *vers dorés*, qui couraient partout, peuplaient l'air de ces hôtes du ciel et de la terre; Pythagore avait enseigné que l'homme vertueux leur devait sa sagesse, et Platon, dans le *Banquet*, dans le *Phédon*, affirme ce que Ménandre répétera, que chacun a son démon familier. « Ces génies remplissent, dit-il, l'intervalle qui sépare le ciel de la terre et sont le lien du grand tout. La divinité n'entrant jamais en communication directe avec l'homme, c'est par l'intermédiaire des démons que les dieux s'entretiennent avec lui, pendant la veille ou durant le sommeil. » D'autres passages, épars dans ses livres, expliquent ce que, avec un peu de mysticisme et beaucoup de prudence, il enveloppait de voiles théologiques. « Il faut, disait-il, écouter la droite raison qui est la voix de Dieu nous parlant intérieurement. »

La foule matérialisait davantage la croyance aux démons, qui a toujours fait partie, avec plus ou moins d'intensité, de la vie morale des Hellènes. Aussi n'y avait-il rien dont on pût s'étonner à Athènes dans la prétention que Socrate avouait tout haut qu'il était en communication avec un démon. L'accusation qu'il s'attribuait un génie familier sera le prétexte jeté aux dévots et à la foule populaire ; mais en se combinant avec une autre, celle de ne pas reconnaître les dieux de la cité, elle deviendra très dangereuse. Athènes, ainsi que toute ville grecque, avait une *religion d'état*, de sorte que le crime d'impiété était un crime politique, et l'on a vu quelles peines il entraînait.

Dans sa conduite de tous les jours, Socrate se gardait d'offenser le culte national. Il sacrifiait aux autels publics et dans sa maison ; il faisait aux oracles une part considérable pour les règles de la vie ; il croyait même quelque peu aux présages, sans penser que l'instinct de bêtes privées de raison fût une plus sûre garantie de la vérité que les discours inspirés par la muse philosophique. A ceux qui l'interrogeaient sur la manière d'honorer les dieux, il répondait : « Suivez les coutumes de votre pays (1) ; » et lui qui provoquait la discussion sur toute chose, il la fuyait sur ces questions. Un jour qu'on lui demanda ce qu'il pensait de la légende de Borée et d'Orithye, il répondit qu'il n'avait pas le temps de mettre d'accord et d'interpréter toutes ces histoires, sa principale affaire étant de s'étudier lui-même. « Je ne serais pas, dit-il, embarrassé de soutenir, en subtilisant, que le vent du nord a jeté Orithye sur les rochers voisins, pendant qu'elle jouait avec Pharmacée, ou qu'elle tomba du haut de l'Aréopage. Ces explications sont fort ingénieuses, mais elles demandent un habile homme, qui se donne beaucoup de peine, sans être après cela très avancé. Ne faudra-t-il pas ensuite expliquer les Hippocentaures, la Chimère, et je vois arriver à la suite les Pégases, les Gorgones et une foule de monstres bizarres ou effrayans. Je n'ai pas tant de loisir. J'en suis encore à me connaître moi-même, comme Apollon le conseille, et je trouve ridicule, dans cette ignorance de soi, de chercher à connaître ce qui est étranger. Je renonce donc à l'étude de toutes ces histoires, et je m'observe moi-même pour démêler si je suis un monstre plus compliqué que Typhon, ou un être plus doux et plus simple dont la nature a quelque chose de divin. » C'était la rupture avec l'ancienne Hellade qui, durant des siècles, avait bercé son imagination de poétiques légendes ; c'était, en même temps, l'avènement d'un esprit nouveau. Le Grec avait jusque-là regardé dans l'univers ; il va désormais regarder dans l'homme, et commencer une des grandes évolutions de l'humanité.

Cette abstention de polémique religieuse n'empêchait pourtant pas Socrate de suivre Anaxagore et de le dépasser. L'Orient et la Grèce n'avaient, sous mille formes, adoré que la nature. Le philosophe de

(1) Xénophon. *Banquet*, IV, 3. Platon aussi répète fréquemment, dans la *République* et dans les *Lois*, qu'il faut laisser aux dieux le soin de régler par leurs oracles tout ce qui concerne le culte. Dans l'*Epinomis*, ce grand révolutionnaire écrit encore que le législateur ne doit pas changer les sacrifices établis par la tradition, attendu qu'il ne sait rien de ces choses, aucun mortel n'étant capable de les connaître. « C'est Apollon, dit-il ailleurs, qui a établi le culte rendu aux dieux, aux démons et aux héros. Assis sur l'*Omphalos*, au centre de la terre, il est, pour les hommes, l'interprète de toutes ces questions. » Ce qui ne l'empêchait pas d'écrire au IVe livre des *Lois* : « Les cérémonies religieuses n'ont de vertu qu'autant que le participant a la conscience pure. »

Clazomène avait bien eu la gloire de distinguer l'intelligence du monde physique, mais son cosmos n'était encore que de la matière subtilisée; Socrate mit la philosophie sur la voie où elle devait trouver le dieu moral qui a été celui de l'Occident et de la civilisation, l'Être suprême, ordonnateur et conservateur de l'univers, n'agissant plus dans les affaires humaines, comme le fils de Saturne, selon le caprice de passions toutes terrestres. « Tant que votre esprit, disait-il un jour, est uni à votre corps, il le gouverne à son gré; il faut donc aussi croire que la sagesse, qui vit dans tout ce qui existe, gouverne ce grand tout comme il lui plaît. Quoi! votre vue peut s'étendre jusqu'à plusieurs stades, et l'œil de Dieu ne pourra tout embrasser! Votre esprit peut en même temps s'occuper des événemens d'Athènes, de l'Égypte et de la Sicile, et l'esprit de Dieu ne pourra songer à tout en même temps!.. Reconnaissez que telle est la grandeur de la divinité qu'elle voit tout d'un seul regard, qu'elle entend tout, est partout, qu'elle porte en même temps ses soins sur toutes les parties de l'univers. »

Malgré l'élévation de pensée que montre ce passage, il ne faudrait pas croire que Socrate ait eu une idée nette du dieu unique et personnel, ni même de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme. Le grand dialecticien n'arrivait pas à un dogmatisme aussi précis; et l'*Apologie*, le *Phédon*, qui révèlent ses espérances, montrent aussi ses incertitudes. Ce grand sage n'en sait pas plus que nous sur la mort. Dans le *Phédon*, par exemple, à côté d'affirmations qui semblent très décisives, on lit des phrases comme celles-ci, que Socrate prononça le jour de sa mort: « J'ai l'espoir de me réunir bientôt à des hommes vertueux, sans toutefois pouvoir l'affirmer entièrement; mais pour y trouver des dieux amis de l'homme, c'est ce que je puis affirmer, *s'il y a quelque chose en ce genre dont on puisse être sûr*. — Affranchis de la folie du corps, nous converserons, *je l'espère*, avec des hommes libres comme nous, et nous connaîtrons par nous-mêmes l'essence des choses; la vérité n'est que cela *peut-être*.— Est-il certain que l'âme soit immortelle? *Il me paraît* qu'on peut l'assurer convenablement, et que la chose vaut la peine qu'on *hasarde d'y croire*. C'est un hasard qu'il est beau de courir. *C'est une espérance dont il faut s'enchanter soi-même*. » Ces incertitudes de Socrate touchant la vie future étaient en contradiction formelle avec la croyance populaire, et ces paroles prudentes s'accordaient avec sa philosophie de l'intérêt. Il espérait sans donner la démonstration de ses espérances: sage distinction entre la foi et la raison. Mais, en voyant tous ces doutes, on comprend que le grand adversaire des sophistes ait comme eux préparé les voies au scepticisme.

Il avait beau, en effet, lorsqu'il parlait de la souveraine puissance, dire tantôt Dieu, les dieux, la divinité, même admettre sincèrement des dieux inférieurs, des génies, l'instinct populaire ne s'y trompait pas : dans un pareil système, il n'y avait point de place pour la théologie vulgaire, pour ces faiblesses, ces combats et ces vices des maîtres de l'Olympe, qui légitimaient les faiblesses et les vices de leurs adorateurs.

Que pensait-on aussi de ces paroles : « Ce qu'on entend habituellement par la sainteté n'est qu'un trafic entre l'homme et Dieu, et Dieu seul n'y gagne rien. Dis-moi, Eutyphron, de quelle utilité sont aux dieux nos offrandes et nos prières? Les bienfaits que nous recevons d'eux sont manifestes; tous nos biens viennent de leur libéralité. Mais à quoi peut leur servir ce que nous leur offrons. » Et encore : « Comment les dieux auraient-ils plus d'égard à nos offrandes qu'à notre âme? S'il en était ainsi, les plus coupables pourraient se les rendre propices. Mais non, il n'y a de vraiment justes que ceux qui, en paroles et en actions, s'acquittent de ce qu'ils doivent aux dieux et aux hommes. » C'était la négation du culte national. On avait donc raison de l'accuser d'attaques contre le polythéisme; mais était-ce là un crime? Pour nous, assurément non; pour ses contemporains, oui; car ne pas avoir la foi de tout le monde équivaut toujours, pour les croyans, à n'en avoir aucune.

Il y avait un autre chef d'accusation, qui fut le plus puissant sur l'esprit des juges : Socrate, comme tous les philosophes de ce temps, n'aimait point la démocratie. On imputait à ses leçons l'immoralité et les crimes de quelques-uns de ses disciples, de ce Critias, le plus cruel des trente tyrans, qui soutenait que la religion était une invention des législateurs pour la police des cités; de Charmide, un de ses collègues dans le sinistre comité; de Théramène, un autre des Trente; d'Alcibiade, qui fut deux fois traître à sa patrie. On lui reprochait d'avoir dit souvent « que c'était folie qu'une fève décidât du choix des chefs de la république, tandis qu'on ne tirait au sort ni un pilote ni un architecte. » — « Les rois et les chefs, disait-il encore, ne sont pas ceux qui portent le sceptre, que le sort ou l'élection de la multitude, que la violence ou la fraude ont favorisés, mais ceux qui sont habiles aux choses du gouvernement. » Il répétait ou on lui prête une autre parole, belle aussi au sens philosophique, mais qui blessait dans une ville où le patriotisme était surexcité par une lutte atroce : « Je ne suis pas d'Athènes, je suis du monde; » et il enseignait à ses disciples que la grande affaire, pour chacun, était le perfectionnement moral de l'individu, non la préoccupation des intérêts publics. Les ports, les arsenaux, les fortifications, les tributs,

lui fait dire Platon dans le *Gorgias*, tout cela n'est que frivolités. » Ce délaissement de l'activité sociale était l'abandon des idées qui, durant des siècles, avaient fait la vie de la cité, et qu'on retrouve dans les viriles paroles de celui qui fut le dernier Athénien. Pour Démosthène, « déserter le poste marqué par les aïeux est un crime qui mérite la note d'infamie. »

Quoique Socrate eût, en deux circonstances, désobéi aux Trente, il avait probablement été mis au nombre des Trois mille : autre grief aux yeux de ceux qui avaient renversé la tyrannie. On se souvenait de l'affaire des Hermès, où les sacrilèges envers les dieux avaient paru des conspirateurs contre la démocratie, et, parmi les modernes, ses plus zélés défenseurs reconnaissent qu'il y avait dans ses paroles trop peu de ménagement et de respect pour les lois de l'état.

Le tanneur Anytos, homme influent par sa fortune, zélé partisan de la démocratie, et persécuté naguère par les Trente, fut l'accusateur principal. Socrate l'avait blessé en détournant son fils de continuer l'industrie paternelle. Un mauvais poète, Mélétos, et le rhéteur Lycon aidèrent Anytos à soutenir l'affaire. Le tribunal fut celui des héliastes; cinq cent cinquante-neuf membres étaient présens. Lysias, le plus grand orateur du temps, offrit à Socrate un plaidoyer; il n'en voulut pas, et se défendit lui-même, avec la hauteur d'un homme qui n'avait nulle envie de marchander sa vie, ni de disputer aux accusateurs et aux infirmités ses soixante-dix ans. A l'accusation de ne pas croire aux dieux que révère la république, et d'introduire des divinités nouvelles, le sage répondit qu'il n'avait jamais cessé de révérer les dieux de la patrie, et de leur offrir des sacrifices dans sa maison et sur les autels publics; qu'on l'avait entendu maintes fois conseiller à ses amis d'aller consulter les oracles ou d'interroger les augures. Mais quand il parla de son *génie*, il s'éleva dans l'assemblée des murmures tumultueux. On admettait bien la vague intervention des génies dans les affaires de ce monde : c'était la tradition. Mais on se révoltait à la pensée qu'un homme eût à son service un démon familier qui le guidât dans les actes de sa vie. Cette prétention d'être en communication permanente avec les dieux parut une impiété sacrilège, et, pour une démocratie échappée d'hier à l'oligarchie, la réclamation d'un privilège si contraire à l'égalité semblait ne pouvoir venir que d'un ami de ces grands qu'on venait de précipiter. Cinquante-quatre ans après la mort de Socrate, Eschine attribuait sa condamnation à ses opinions politiques.

Après avoir confessé avec complaisance la divinité qu'il se donnait pour guide, Socrate ajouta : « Je vais vous déplaire bien davan-

tage, en vous rappelant que la Pythie m'a proclamé le plus juste et le plus sage des hommes. » Et, comme pour augmenter à plaisir l'irritation, en faisant l'éloge d'un Spartiate, il ajouta qu'Apollon avait placé Lycurgue bien plus haut encore. Quant au second chef, ses mœurs répondaient d'avance, et il somma les pères de ceux qu'il avait, disait-on, corrompus, de venir déposer contre lui. Il passa légèrement sur tout ce qui regardait la politique, et termina par le serment de désobéir, si on le renvoyait absous, à la condition de répudier la mission qu'il avait reçue au grand profit d'Athènes : celle de chercher pour lui-même et pour les autres la sagesse. « Il faut, dit-il, obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes; » parole bien grave, qui autorise toutes les révoltes et rompt le lien social, lequel est fait de l'obéissance aux lois de la communauté. Qui, en effet, après ce grand exemple, ne serait pas tenté de se mettre au-dessus de tout droit, en vertu de révélations intérieures ? Évidemment, Socrate trouvait, comme le dit Xénophon, qu'en finissant ainsi, il mourait à propos. Deux cent quatre-vingt-une voix contre deux cent soixante-dix-huit le déclarèrent coupable : que deux voix se fussent déplacées, et il était acquitté. Mais il n'avait pas convenu à celui qui avait élevé si haut la dignité morale de l'homme de s'abaisser aux moyens employés par les accusés ordinaires pour gagner leurs juges. Il voulait que sa mort fût la sanction de sa vie; et, dans sa défense, c'était moins à ses juges qu'à la postérité qu'il avait parlé.

Il restait à statuer sur la peine; Mélétos proposa la mort. Socrate dit : « Athéniens, pour m'être consacré tout entier au service de ma patrie, en travaillant sans relâche à rendre mes concitoyens vertueux, pour avoir négligé, dans cette vue, affaires domestiques, emplois, dignités, je me condamne à être nourri le reste de mes jours dans le Prytanée, aux dépens de la république. » Quatre-vingts juges, que tant de fierté blessa, se réunirent aux deux cent quatre-vingt-un et votèrent la mort.

Ses dernières paroles aux juges, d'après l'*Apologie* de Platon, montrent une sérénité que Caton d'Utique, avant de se tuer, cherchera pour lui-même dans le *Phédon* : « De deux choses l'une, dit-il, ou la mort est l'entier anéantissement, ou c'est le passage de l'âme dans un autre lieu. Si tout se détruit, la mort sera une nuit sans rêve et sans conscience de nous-mêmes; nuit éternelle et heureuse. Si elle est un changement de séjour, quel bonheur d'y rencontrer ceux qu'on a connus et de s'entretenir avec les sages! Mais il est temps de nous quitter, moi pour mourir, vous pour vivre. A qui de nous est réservé le meilleur sort? C'est un secret pour tous, excepté pour le dieu. »

Il demeura trente jours en prison, sous la garde des Onze, en at-

tendant le retour de la *théorie* envoyée à Délos; car, pendant la durée de ce pèlerinage, les lois défendaient de faire mourir personne. Il passa ce temps à mettre en vers des fables d'Ésope, et surtout à s'entretenir avec ses amis des plus hautes pensées philosophiques, de l'immortalité de l'âme, de la vie future, meilleure que celle-ci. La veille du jour où le vaisseau sacré revint à Athènes, Criton, l'un de ses disciples, lui offrit les moyens de s'enfuir en Thessalie. Il les refusa, évoquant devant lui les lois de la patrie, et l'obligation morale, imposée à tout citoyen légalement condamné, de se soumettre au châtiment prononcé par les juges. Enfin, le dernier jour arriva. Socrate le consacra tout entier à l'entretien que Platon nous a conservé dans le *Phédon*. Au coucher du soleil, on lui apporta la ciguë; il la but, ferme et serein, au milieu de ses amis éplorés; le geôlier lui-même versait des larmes. Quand le froid de la mort eut envahi les jambes et commença à gagner les parties supérieures du corps, Socrate dit, avec ce demi-sourire qui trahit le scepticisme sans montrer le dédain : « Criton, nous devons un coq à Asclépios; n'oublie pas d'acquitter cette dette. » Il voulait dire que cette mort le délivrait des maux de la vie et qu'il en fallait remercier le dieu guérisseur. Quelques instans après, un léger mouvement du corps annonça que l'âme venait de le quitter (mai ou juin 399).

Les disciples de Socrate, effrayés du coup dont l'intolérance religieuse venait de frapper leur maître, s'enfuirent à Mégare et en d'autres villes. Ils y portaient ses doctrines, qui rayonnèrent sur toutes les contrées où la race grecque habitait, et qui remuèrent, au témoignage d'un d'entre eux, jusqu'à la lourde intelligence des Béotiens. Variées, comme l'homme lui-même, dont l'étude est leur commun point de départ, ces doctrines donnèrent naissance à de nombreux systèmes. Toutes les écoles, tout le mouvement philosophique du monde, viennent de Socrate; c'est le condamné du tanneur Anytos qui a fondé le second empire d'Athènes : celui de la pensée.

VICTOR DURUY.

SOUVENIRS DIPLOMATIQUES

LA

PRUSSE ET SON ROI

PENDANT LA GUERRE DE CRIMÉE

I.

L'ALLEMAGNE ET LES COMPLICATIONS ORIENTALES. — OLMUTZ. — LES DÉBUTS DE M. DE BISMARCK. — LE ROI FRÉDÉRIC-GUILLAUME IV.

La guerre d'Orient est une page glorieuse dans les annales de la France : elle lui assura le premier rang en Europe. Notre suprématie fut éphémère, il est vrai ; elle subit une irréparable atteinte après Villafranca, elle sombra après Sadowa. Mais, un lustre durant, notre politique, par sa sagesse, sa modération et par le prestige de ses armes, s'imposa à tous les gouvernemens.

M. Camille Rousset a raconté d'une façon émouvante l'histoire militaire de la campagne ; un de nos diplomates les plus éminens,

ter, et ce qu'il existe de plus confidentiel aujourd'hui : le chiffre diplomatique, est exclusivement manié par des employés maigrement salariés et dénués de tout avenir. De même les courriers-facteurs, qui portent les dépêches ministérielles à l'étranger, touchent 1,800, 1,700 et 1,400 francs. Ne voit-on pas les magistrats, qui n'ont point de bureaux, se faire suppléer pour l'examen d'affaires très délicates par des secrétaires qui ne dépendent que d'eux-mêmes? Dans les ministères, ce ne sont pas, comme on sait, les bureaux, mais bien le cabinet, c'est-à-dire des attachés à la personne même du ministre, qui traitent les matières où la discrétion est supposée de rigueur. Je pense que la mise en vigueur de ce système permettrait de réduire immédiatement le budget des administrations centrales d'un bon tiers, — de 30 à 20 millions, — et leur personnel de moitié, de 5,000 à 2,500 individus. Uniquement occupés d'expédier les affaires, et non de se donner de l'importance, en cherchant dans le dossier la *pièce qui manque* (or il en manque toujours), et en présentant à la signature du chef hiérarchique le plus grand nombre de lettres possible, le personnel conservé serait mieux payé et besognerait davantage. La richesse sociale gagnerait à cette concentration, non-seulement l'économie réalisée dans le budget de l'état, mais aussi le surcroît de travail disponible jeté sur le marché en la personne des fonctionnaires inutiles. La France y gagnerait une certaine dose de décentralisation. On ne ferait plus venir à Paris que les grosses affaires et les affaires contentieuses; les petites se résoudraient en province, au chef-lieu du département, de l'académie, de la cour d'appel, du corps d'armée. Les pouvoirs locaux ne se trouveraient par là nullement surchargés, attendu qu'il n'est pas plus malaisé de trancher une question par un arrêté de quelques lignes, à Lille ou à Toulouse, que de faire une lettre de quatre pages, pour mettre au courant de la question les bureaux de Paris qui doivent la trancher.

La réforme des administrateurs, qui est bien nécessaire, aurait ainsi pour conséquence la réforme des administrations, qui l'est peut-être encore davantage.

Vte G. D'AVENEL.

LA

CRISE ACTUELLE

DE LA MÉTAPHYSIQUE

I.

LA MÉTAPHYSIQUE ET LA POÉSIE DE L'IDÉAL.

I. Lange, *Histoire du matérialisme.* — II. Lotze, *Métaphysique.* — III. Ravaisson, *Essai sur la philosophie en France au XIXe siècle*, 2e édition. — IV. Hodgson, *Philosophy of reflection.* — VI. Guyau, *l'Irréligion de l'avenir.*

Nous avons montré ici même, à plusieurs reprises, la crise que traverse la morale ; la métaphysique en subit une semblable. Il existe à notre époque, chez beaucoup d'esprits, une tendance à dépouiller la métaphysique de toute valeur comme *savoir*, pour en faire, soit une poésie supérieure, soit une simple conséquence de la morale, soit une religion individuelle où les mythes sont remplacés par des symboles abstraits. Un des philosophes de l'Allemagne qui attirèrent le plus l'attention dans ces dernières années, Lange, le pénétrant critique du matérialisme, peut être considéré comme le principal représentant de la doctrine, soutenue aussi chez nous par M. Renan, qui réduit la métaphysique à la « poésie de l'idéal. » — « Kant, dit Lange, ne voulait pas comprendre, et déjà Platon

n'avait pas voulu comprendre que le monde intelligible est un monde de poésie, que c'est précisément en cela que consistent sa valeur et sa dignité. » La métaphysique n'est sans doute pas obligée, ajoute Lange, de prendre la *forme* de la poésie, mais elle y trouve son expression la plus sincère : les poèmes de Schiller en sont un exemple, surtout celui où il nous montre la fuite de Prométhée vers le monde idéal. Le salut de la métaphysique, c'est de se donner pour ce qu'elle est, c'est-à-dire pour le « domaine de la fiction. » Le monde idéal, précisément parce qu'il est idéal, n'est pas réel, et cependant nous nous envolons dans ce « royaume des ombres, » ainsi que l'appelait Schiller, comme dans « la vraie patrie de nos esprits. » C'est un empyrée dont la claire atmosphère nous enveloppe et nous satisfait intérieurement plus que ne pourrait le faire tout le monde des choses sensibles : c'est le « rêve céleste de la vie actuelle. » Il y a une poésie nécessaire de l'idéal comme il y a une science nécessaire du réel.

Cette théorie de Lange est l'expression systématique d'une opinion aujourd'hui en faveur parmi les savans, à savoir que la métaphysique est une série de mythes abstraits et de belles espérances dont l'homme, selon le mot de Platon, « s'enchante lui-même. » —« Les métaphysiciens, a-t-on dit, sont des poètes qui ont manqué leur vocation. » M. Ribot adopte cette définition et ajoute : « Quand la métaphysique sera devenue ce qu'elle doit être, qu'il n'y aura plus en elle que du *général*, des *abstractions*, des *idées*, qu'elle sera complètement *en dehors des faits*, alors il apparaîtra clairement aux yeux de tous qu'elle est une œuvre d'art plutôt que de science : poésie ennuyeuse et mal écrite pour les uns, élevée, puissante, vraiment divine pour les autres. » Ce qui est chez les savans un motif de dédain a beau devenir pour Lange et M. Renan le principal titre de la métaphysique, on ne peut s'empêcher de concevoir quelques doutes sur ce titre d'un nouveau genre ; on se demande si la métaphysique s'accommodera, comme la poésie dans la république de Platon, d'être « reléguée hors de toute réalité, » avec le front couronné non plus seulement de fleurs, mais d'une auréole sidérale. On se demande enfin si c'est « donner à l'idéal une force irrésistible » que de l'exiler purement et simplement « dans le domaine de l'imagination. »

En fait, sous nos yeux mêmes, un mouvement s'annonce dans les recherches métaphysiques qui, loin d'être cette « fuite vers l'idéal » préconisée par Lange et par M. Renan, est au contraire une poursuite de la réalité. Même en Allemagne, ce pays des grandes aventures spéculatives, Schopenhauer a essayé de fonder la métaphysique sur l'expérience, « mais sur l'expérience interne, dit-il, aussi bien que sur l'externe. » Si Schopenhauer a abusé de l'imagina-

tion, et s'il a souvent substitué la fantaisie à l'expérience, c'est peut-être qu'il est difficile de rompre d'un coup avec le passé. Son disciple, l'auteur de *la Philosophie de l'inconscient*, pour parer d'une étiquette séduisante ses spéculations les plus arbitraires, a inscrit ces mots sous le titre même de son livre : « Résultats spéculatifs obtenus par la méthode inductive des sciences de la nature. » M. de Hartmann n'ayant suivi nulle part la méthode annoncée, il n'est pas étonnant qu'il ait écrit une pure apocalypse. Lotze fait une large part à l'expérience dans sa *Métaphysique*. M. Wundt, esprit éminemment scientifique, est arrivé à une vue d'ensemble sur le monde où la volonté occupe le rang d'élément primitif. En Angleterre, la production métaphysique est considérable; la revue du *Mind*, consacrée en principe à la psychologie, est envahie par la métaphysique. Seulement les nouveaux métaphysiciens anglais, laissant à l'Allemagne ce que Heine appelait « le clair de lune transcendental, » déclarent travailler au grand jour de l'expérience. M. Spencer a essayé de systématiser l'expérience entière; Clifford donne pour fond positif à toutes choses ce qu'il appelle l'*étoffe mentale (mind-stuff)*; M. Hodgson, dans sa *Philosophie de la réflexion*, représente le monde entier de l'expérience comme l'objet de la vraie métaphysique. Que M. Spencer, en s'attachant à la vague notion de force et en abusant du mécanisme, ait réussi à faire convenablement, soit l'analyse préalable, soit la synthèse finale de l'expérience, c'est une tout autre question; de même pour les théories de Clifford et de M. Hodgson; mais c'est la méthode qui importe. En France, M. Ravaisson, M. Taine, M. Renouvier, M. Vacherot, — et plusieurs autres, — ont aussi, à des points de vue très divers et avec des succès très divers, invoqué l'expérience, tenté de faire reposer une synthèse universelle sur l'analyse des premières données de la conscience, sensation, représentation, pensée, action, etc. On peut donc dire que, dans tous les pays, la crise philosophique aboutit à une direction nouvelle des recherches. Si les résultats obtenus nous offrent encore un mélange d'ontologie abstraite et d'expérience véritable, c'est probablement parce que nous sommes à une période de transition. Il n'en est pas moins vrai que la métaphysique, loin de consentir à se perdre dans la poésie et dans la rêverie, prétend aujourd'hui se constituer comme savoir en partie expérimental, en partie inductif et déductif.

Le sort de la métaphysique est si étroitement lié à celui de la morale et de la religion que Schopenhauer a pu dire : « La morale est suspendue tout entière à cette affirmation : il y a une métaphysique. » Aussi est-il superflu d'insister sur la gravité de la crise actuelle. Tout homme qui pense et agit a le devoir d'aborder les

problèmes fondamentaux de l'existence, de se faire une réponse quelconque à cette question : que vaut la vie? Raisonnées ou aveugles, ce sont les solutions qu'on adopte sur ce point qui donnent à la vie sa direction suprême. S'abstenir, ici, c'est encore prendre parti pour un système plus ou moins négatif. Il importe donc de déterminer la véritable relation de la métaphysique avec la science et avec la poésie, par cela même son exacte valeur, son originalité propre, les droits qu'elle peut avoir à une éternelle durée.

Deux questions principales s'imposeront successivement à notre attention. En premier lieu, la métaphysique n'est-elle vraiment qu'une « poésie de l'idéal, » un rêve qui n'a pas besoin d'être vrai, pourvu qu'il soit beau, agréable, consolateur; n'est-elle tout au plus qu'une « science idéale, » selon l'expression de M. Berthelot, c'est-à-dire construite avec de pures idées? La métaphysique n'est-elle point, au contraire, l'étude méthodique des diverses représentations que nous pouvons nous faire de la réalité universelle, et la critique rigoureuse des certitudes, des incertitudes, des probabilités que ces représentations peuvent offrir? En second lieu, jusqu'à quel point la métaphysique peut-elle espérer réussir dans son interprétation de la réalité universelle, soit par l'expérience, soit par la spéculation, désormais conçue comme le prolongement logique de l'expérience? M. Renan a dit à cette même place, dans un sens analogue à la pensée de Lange: — « Ne nions pas qu'il n'y ait des sciences de l'éternel, mais mettons-les bien nettement hors de toute réalité. » Sans contester la part inévitable de l'idéal et de l'art dans les dernières spéculations de la métaphysique, sans interdire au philosophe de mêler à ses considérations un peu de cette poésie que le sujet comporte, nous essaierons, malgré la difficulté de la tâche, de faire voir que la métaphysique future aura pour caractère de chercher sa base dans la totalité de l'expérience intérieure et extérieure, afin de s'appuyer ainsi sur la vraie et complète réalité. S'efforcer, par induction, de reconstruire l'univers dans ses traits essentiels, en prenant pour règle que cette reconstruction soit d'accord tout ensemble avec les résultats les plus généraux des sciences objectives et avec les données les plus primordiales de la conscience, ce n'est pas construire des « palais d'idées » dans la région mouvante des nuages.

I.

Comment naît le problème métaphysique? Est-il artificiel ou essentiel à la pensée, et conséquemment éternel? Les positivistes s'en font une idée fausse; c'est pour cela qu'ils condamnent la mé-

taphysique à disparaître devant les sciences positives, la « philosophie de l'ignorance » devant la « philosophie du savoir (1). » Répondons-leur d'abord en quelques mots.

Dans leur théorie des trois âges, ils nous répètent à satiété, comme leur grande découverte, que la théologie consistait à expliquer les choses de la nature par des *volontés* surnaturelles, la métaphysique par des *entités* abstraites, forces, substances, idées, etc., tandis que la science, enfin souveraine, les explique par des *lois*.— Or, la vraie métaphysique n'a nullement à chercher l'explication de phénomènes particuliers et naturels. Ce fut sans doute l'erreur de la scolastique; mais, de nos jours, la philosophie a pour première règle de ne jamais usurper sur le domaine des sciences particulières et de se maintenir au point de vue du tout. Le problème métaphysique, en effet, surgit par la mise en rapport de ces deux termes : notre organisme mental d'une part, et de l'autre l'univers. Si on convient d'appeler science, au sens large du mot, ou au moins connaissance, un système raisonné de faits et d'idées capable d'entraîner la certitude ou la probabilité, la métaphysique pourra se définir la science qui étudie et apprécie la manière dont tout notre organisme mental réagit par rapport à la totalité des impressions qu'il reçoit de l'univers. La métaphysique cherche quelles sont les diverses réactions possibles, la part qui revient à la constitution propre de la pensée, la part qui revient à l'action du milieu extérieur : elle détermine, classe, critique nos différentes conceptions de l'ensemble des choses. La réaction peut-elle même aller jusqu'à dépasser le monde visible, et, si elle va au-delà, est-elle légitime? Voilà ce qu'elle se demande. En un mot, elle est la recherche des représentations subjectives de l'univers les mieux en harmonie avec l'état actuel des sciences objectives, en même temps qu'avec les formes essentielles de la pensée.

De plus, ce n'est pas seulement notre intelligence qui agit et réagit, c'est aussi notre sensibilité, c'est aussi notre volonté. Il y a des sentimens esthétiques et moraux qui sont comme une réponse du cœur de l'homme à l'univers; il y a des volitions, des actions en vue de l'universel, qui semblent constituer précisément la plus haute moralité. L'imagination même réagit par la conception des symboles religieux. La métaphysique doit étudier et apprécier toutes ces réactions de la conscience humaine devant la réalité totale, non pour en faire la description psychologique, mais pour chercher ce qu'elles peuvent avoir d'illusoire, ce qu'elles peuvent renfermer d'intelligible et de vrai. Aussi, à la question directe et ambitieuse de l'ancienne métaphysique : « Qu'est-ce que l'univers? » nous sub-

(1) Roberty, l'*Ancienne et la nouvelle philosophie*, 1887.

stituons cette question indirecte et plus modeste : « Comment l'univers est-il senti, pensé, voulu par la conscience humaine ; » quelle est, parmi toutes les conceptions de l'ensemble des choses, celle qui s'accorde le mieux avec elle-même, avec les lois constitutives de la pensée et avec la totalité de notre expérience actuelle?

Il nous semble que les positivistes ne peuvent méconnaître là un problème original. La science de la nature, la science objective se propose d'éliminer, autant qu'elle le peut, la réaction de notre organisme et de notre conscience, pour ne considérer que les choses extérieures et leur action ; son point de vue est donc partiel. La pure psychologie, de son côté, se renferme dans le moi indépendamment de l'univers ; son point de vue est encore partiel. La métaphysique, elle, met en rapport les deux termes et cherche quelle est, parmi les diverses façons de réagir, celle qui aboutit à la plus complète harmonie de la conscience avec la réalité universelle. Le point de vue de la métaphysique n'est donc plus partiel, mais total : la « spécialité » du métaphysicien, c'est la recherche de l'universel.

Par cela même, le point de vue métaphysique est le moins « abstrait » de tous, le plus voisin de la réalité concrète. En effet, quand la science de la nature étudie les choses indépendamment de notre réaction propre, il est clair qu'elle coupe le monde en deux et qu'elle en retranche une partie intégrante, à savoir nous-mêmes, notre cerveau, notre conscience : nous aussi, pourtant, nous faisons partie de l'univers. D'autre part, quand la psychologie, comme science positive, se borne à l'étude des faits et des lois de la conscience, il n'est pas moins clair qu'elle s'en tient aussi à une vision unilatérale et abstraite. Quelle est donc la seule perspective sur la réalité concrète? Il faut considérer les deux termes, nature et conscience, dans leur mutuelle action, chercher le système le plus simple et le plus complet dans lequel cette action et cette réaction puissent être comprises. En astronomie, n'étudier que l'influence du soleil sur la terre ou celle de la terre sur le soleil, ce serait s'en tenir à de simples extraits de l'universelle gravitation : de fait, les deux astres s'influencent l'un l'autre et sont influencés par la totalité des corps célestes. La métaphysique est, de toutes les études, la seule qui soit orientée vers la réalité même.

Aussi la métaphysique, selon nous, doit-elle être une synthèse de la psychologie et de la cosmologie, synthèse originale qui ne peut rentrer dans le domaine d'aucune de ces deux sciences. Étant donnés les élémens les plus irréductibles de l'expérience psychologique, d'une part, et les lois les plus générales du monde, d'autre part, quelle lumière les premiers peuvent-ils répandre sur les seconds, et réciproquement? Jusqu'à quel point peut-on inter-

prêter l'univers par ce qu'il y a de plus radical dans la conscience, et la conscience par ce qu'il y a de plus général dans l'univers? Une telle application des deux grandes sciences l'une à l'autre est le seul moyen d'atteindre à une vue d'ensemble sur la réalité.

Nous pouvons donc répondre aux positivistes qui accusent les philosophes de travailler sur des « abstractions » ou sur des « idées : » — Votre monde des sciences objectives, lui aussi, lui surtout, est un monde abstrait, essentiellement et nécessairement abstrait; — et cela parce qu'il exclut, en le traitant de « subjectif, » tout élément de conscience, toute sensation comme telle, tout sentiment d'existence, toute action, tout ce que nous appelons vivre, sentir, désirer, agir, en un mot tout ce qui constitue la réalité pour elle-même, la présence immédiate de la réalité à soi. Que nous montrent vos sciences objectives? Elles nous apprennent dans quel ordre constant s'accompagnent ou se suivent tels et tels phénomènes donnés, quelles que soient en nous les sensations qui nous les révèlent, quelles que soient en dehors de nous les actions qui les produisent. La science positive a donc pour objet les *lois*, non les *choses*, la vérité, non la réalité, les formes constantes et les cadres de notre expérience, non le contenu vivant et intuitif de l'expérience même, non le sentiment intime de l'être et de l'action. La science, même psychologique, ne se soucie point de la sensation comme telle, mais seulement des rapports de nos sensations; si un homme voit rouge ce qu'un autre voit bleu, qu'importe au savant, pourvu que tous les rapports des sensations restent les mêmes? La science ne se soucie pas davantage des phénomènes comme tels, puisque ce qu'il y a de spécifique en leur contenu se réduit à nos sensations. Elle range les phénomènes dans l'espace et dans le temps; elle les compte, elle les pèse, elle les nomme : elle ne les regarde jamais en eux-mêmes. Sa méthode est tout extérieure; ses objets sont comme des miroirs à facettes brillantes qui se renvoient la lumière de l'un à l'autre, à l'infini; cette lumière, toujours réfléchie par des surfaces impénétrables, ne transperce rien d'un rayon direct : tout brille au dehors, tout reste obscur au dedans.

Dès lors, c'est à la science positive que convient proprement la qualification attribuée à la métaphysique par M. Berthelot; la qualification de « science idéale, » puisqu'elle ne roule que sur des rapports indépendamment des termes, — rapports certains et vrais, assurément, mais par cela même logiques et idéaux.

Ce n'est pas tout. La vérité de la science est, plus encore peut-être que celle de la métaphysique, d'une nature toute relative et symbolique, puisqu'elle est simplement représentative d'objets qui demeurent inconnus. La science, comme l'a montré M. Spencer, est une série de symboles ordonnés d'une manière symétrique avec la

mystérieuse série des choses : c'est une algèbre. La science, dit aussi Lewes, n'est nullement une transcription des faits tels qu'ils se *produisent*, ni des réalités telles qu'elles *sont;* elle est une « construction idéale. » Lewes a raison : les lois que la science découvre ne sont pas et ne peuvent pas être des *actes* réels ni de réels procédés de la nature; ces lois n'ont pas une existence vraiment objective et active : ce sont seulement des « notations de la marche observée dans les phénomènes » ou, comme on dit, de leurs *processus;* nous détachons par notre pensée des rapports de simultanéité ou de succession, nous généralisons ces rapports en les étendant à tous les phénomènes semblables; mais nos *lois* sont, en définitive, des types abstraits que nous construisons en substituant au procédé réel un procédé tout idéal. La loi ressemble aux choses comme la courbe tracée par le sphygmographe ressemble aux pulsations de la vie. Le gaz réel ne se dilate pas par la vertu de la loi de Mariotte; il se dilate sous des actions mystérieuses dont la loi n'exprime que les effets lointains et les combinaisons mathématiques. La réalité ignore le « rapport inverse des pressions, » elle ignore nos nombres, nos lois, nos modes de figuration, et même « l'axiome éternel » de M. Taine. Goethe, dans le second *Faust*, a décrit le monde sublime et morne où règnent les lois, ces « mères qui trônent dans l'infini, éternellement solitaires, la tête ceinte des images de la vie, mais sans vie. » Le monde des lois est en effet un monde d'idées. La science a donc précisément pour domaine ce « royaume impalpable et invisible » que vous prétendez réserver à la métaphysique. La science, elle aussi, le peuple de « fictions, » pour parler comme Lange; ses fictions mathématiques et mécaniques diffèrent profondément des fictions du poète en ce qu'elles sont construites selon des règles rigoureuses, sous la pression des choses mêmes; ce sont des artifices exacts et efficaces qui nous permettent, par un mouvement tournant, de bloquer les bataillons serrés des phénomènes et de faire, en apparence, capituler la nature. La nature n'en continue pas moins d'opérer et d'agir par des voies toutes différentes de nos lois ou formules scientifiques. Cessez donc d'ériger les effets en causes, de confondre des résultantes uniformes avec les forces cachées, avec les vraies « mères fécondes des phénomènes. » Schopenhauer aimait à dire, avec les platoniciens, que la conception de la matière est un mensonge vrai, ἀληθινὸν ψεῦδος, c'est-à-dire une fiction qui s'adapte à la réalité sans lui ressembler; on en peut dire autant de la science positive : c'est un mensonge vrai.

Transportez-vous à quelques milliards d'années; supposez la tâche des sciences positives de plus en plus avancée, supposez même réalisé le rêve de M. Spencer, « complète unification du savoir, » ou le rêve analogue de M. Taine, découverte d'une loi primordiale,

d'une formule sublime du haut de laquelle, comme un jet d'eau retombe en nappes de plus en plus larges, nous verrions découler le torrent infini des phénomènes. Notre pensée s'estimerait-elle entièrement satisfaite? Trouverait-elle remplie, comblée, son idée de la réalité? Ne se demanderait-elle point, avec Kant, si ces phénomènes, leurs lois et la loi de leurs lois, sont *le tout*, s'il n'y a rien ni au dedans ni au-delà, si nous n'avons plus, comme Héraclite, qu'à regarder couler sans fin le torrent d'apparences qui nous emporte nous-mêmes en vertu de l'inflexible Ἀνάγκη? La science de la nature, même entière, nous ferait encore l'effet d'un rêve bien lié, car sa formule suprême laisserait l'être en dehors de ses prises. Même « unifiée, » la science positive conserverait encore ce caractère partiel que nous lui avons reconnu, puisqu'elle ne répondrait point à toutes les questions que l'esprit humain, tel qu'il est constitué, ne peut s'empêcher de se poser à lui-même. La somme des lois générales découvertes par la science n'est pas le tout de la réalité; le *comment* n'est qu'une des réactions de notre cerveau par rapport au monde, qu'un des problèmes qu'il élève devant le monde en vertu de sa nature propre.

Faut-il se tirer d'affaire en supprimant les autres problèmes, comme nous y invitent les positivistes? — Mais vous ne pouvez pas les supprimer : vous ne pouvez pas empêcher votre cerveau de réagir tout entier par rapport à l'univers et de se demander : — Qu'est-ce que cette grande image qui vient se peindre en moi et où je me retrouve moi-même, luttant, souffrant, parfois jouissant, un instant victorieux, toujours sûr d'être à la fin vaincu? Pourquoi existe-il ceci plutôt que cela, de la douleur plutôt que du plaisir, du plaisir plutôt que de la douleur, quelque chose plutôt que rien? — L'intelligence a ses besoins naturels : légitimes ou illégitimes, il faut les examiner; elle a ses nécessités constitutives, il faut en rechercher la valeur; elle a ses illusions natives, il faut en montrer l'inanité. Dans l'ordre physique, les problèmes ne sortent que des faits particuliers et sont plus ou moins accidentels : il n'est pas nécessaire au fonctionnement cérébral de se demander si les planètes sont habitées; aussi, ce qui se passe dans Uranus ou dans Neptune, que d'hommes ne s'en préoccupent point! Mais tout cerveau humain se demande nécessairement si cette nature visible se suffit ou ne se suffit pas à elle-même, s'il y a un principe dernier d'où tout dérive, si ce principe doit être conçu sur le type de la matière ou sur celui de la conscience, ou s'il est absolument indéterminable; si le monde a ou n'a pas de bornes dans l'espace, s'il a eu ou n'a pas eu de commencement, si les idées mêmes de commencement et de fin ne perdent pas leur sens dans leur application au tout; s'il n'y a que nécessité dans le monde ou s'il y a

place pour quelque contingence, pour quelque flexibilité du déterminisme universel ; si le monde est capable de progrès, ou s'il tourne éternellement sur lui-même comme la roue d'Ixion ; quelle est notre vraie nature à nous-mêmes, notre origine, notre destinée ; si notre moralité est une loi purement humaine et sociale, ou si elle répond en outre à quelque aspiration profonde de la nature entière ; si l'agitation universelle a un sens et un but, si l'univers même est bon, mauvais ou indifférent à ces apparences transitoires que nous nommons bien et mal, simples tressaillemens de vagues intérieures qui n'empêchent pas l'éternelle impassibilité de l'océan. Il y a là des besoins de la raison qui ne sont plus accidentels, mais essentiels ; vous ne pouvez plus accuser notre cerveau de curiosité indiscrète, puisque c'est une curiosité que lui impose sa constitution, peu à peu façonnée par le monde entier ; ces questions, c'est l'univers qui se les adresse à lui-même par l'intermédiaire de l'homme : il veut faire en nous et par nous son examen de conscience.

De plus, tous ces besoins intellectuels sont liés à des besoins pratiques, car nous agissons différemment selon la valeur même que nous attribuons à la vie et à l'action dans l'univers. Notre moralité sera-t-elle la même si nous apercevons le côté sérieux et même « tragique » de l'existence, ou si nous ne voyons dans le spectacle du monde qu'une immense comédie, où le mieux est de se divertir soi-même le plus possible ? Sous le nom de religion, de philosophie, de science même, chacun se fait sa métaphysique, petite ou grande, instinctive ou raisonnée. Un problème nécessaire entraîne un besoin nécessaire de solution, affirmative ou négative, certaine ou hypothétique. Le scepticisme positiviste est lui-même une réponse, et une réponse dogmatique, puisqu'il affirme d'ores et déjà l'impossibilité absolue de toute solution, même hypothétique. Au reste, le plus positif des positivistes a beau professer une complète suspension de jugement, soyez sûrs qu'il a sur le compte de l'univers sa pensée de derrière la tête.

Puisque nos savans admettent que la réaction, en définitive, ne peut jamais dépasser l'action, ils doivent en conclure qu'il y a dans la réalité même quelque inévitable action qui provoque et légitime la réaction de la conscience humaine, quelque secret ressort qui nous force à ne pas nous contenter des apparences sensibles. La métaphysique durera donc tant qu'il y aura des cerveaux humains et un monde dont ils subiront l'influence. L'homme est un « animal métaphysique. »

II.

— Qu'importe, diront les criticistes ou disciples de Kant, auxquels nous devons maintenant répondre, qu'importe que le pro-

blème soit éternel, s'il est éternellement insoluble? Qu'importe que la métaphysique soit nécessaire, si elle est impossible? Il y a des tentations de l'esprit qui sont inévitables, et auxquelles il faut pourtant résister comme à celles de la chair. Rappelez-vous comment, dans la *Tentation de saint Antoine*, Flaubert a dépeint le grand Sphinx immobile et songeur depuis les siècles des siècles, autour duquel voltige la Chimère, la pensée ailée et curieuse. Elle l'enveloppe des méandres de son vol, elle le regarde, elle l'interroge : Chimère inquiète, monte au plus haut du ciel visible, descends jusqu'aux abîmes; jamais tu ne pénétreras l'impénétrable, jamais le front du monstre, plus dur que le diamant, ne se laissera entamer au frôlement de ton aile.

— Cependant, pourrait-on répondre, sur les flancs mêmes du Sphinx sont gravés des caractères sacrés qui, dans une langue inconnue, racontent une partie de son histoire. Au lieu de voltiger au hasard, la pensée s'arrête, médite, se replie sur soi. Par analogie avec ce qu'elle trouve en elle-même, elle attribue un sens aux mots d'une ligne, et ce sens réussit; il réussit de même pour les mots des lignes suivantes ; ne peut-elle espérer qu'elle trouvera peu à peu la clé du mystérieux hiéroglyphe? Lui est-il interdit de conjecturer le sens profond de la réalité, la pensée secrète du Sphinx, d'après tous les signes extérieurs qu'elle en découvre, et d'après les sentimens intérieurs qu'elle saisit en elle-même?

— Impossible ! répondra-t-on. Toute spéculation de ce genre repose sur ce principe caché : « Il est permis de raisonner par analogie de nos pensées et de leurs objets à la réalité telle qu'elle est en soi. » Eh bien ! c'est précisément ce qu'on ne saurait admettre. Vous pouvez, il est vrai, reconstruire une langue perdue, comme on l'a fait pour la langue de Zoroastre ou pour les hiéroglyphes d'Égypte ; mais c'est que vous admettez, chez ceux qui parlaient et écrivaient cette langue, les mêmes idées fondamentales et les mêmes lois intellectuelles que les vôtres. Si, au contraire, on vous propose de deviner le sens d'un livre écrit par des êtres qui ne pensent, ne sentent rien comme vous, la clé du mystère ne sera-t-elle pas à jamais introuvable? En un mot, vous pouvez raisonner de l'expérience réelle à l'expérience possible, parce que la même loi relie les deux expériences ; vous pouvez induire de notre monde à d'autres mondes que l'expérience atteindrait si elle était plus puissante ; mais vous ne pouvez raisonner de l'expérience à ce qui, par sa nature, dépasse non-seulement l'expérience réelle, mais même l'expérience *possible*. L'hypothèse, ici, est un passage de l'homogène à l'hétérogène, et, comme dit Kant, un « bond dans le vide. » La pensée ne peut pas plus s'élever au-dessus de l'expérience que la colombe ne peut voler au-dessus de l'atmosphère, qui lui semble un obstacle et qui est son seul point d'appui.

Voici ce qu'on peut répondre à Lange et aux kantiens : — Votre objection vient de la manière dont vous définissez la réalité en soi, la « chose en soi. » Il y a deux conceptions possibles ou, si l'on veut, deux faces concevables de la réalité ; vous, vous ne la concevez que comme un « au-delà, » comme une existence transcendante, extérieure à l'univers y compris nous-mêmes, extérieure tout ensemble au contenu et aux formes de la pensée. Cette réalité *en soi* n'a plus aucun rapport avec rien *en nous* ; le réel, à vous en croire, c'est ce qui n'est ni senti, ni sentant, ni perçu, ni percevant, ni connu, ni connaissant, ni connaissable ; l'être, c'est ce dont nous n'avons plus aucune raison d'affirmer que cela est. Quelle étrange définition ! Dès que l'être se sent exister, dès que l'être se pense et pense qu'il est, le malheureux, ce n'est plus l'être ! Ainsi, dans ce que vous appelez, par ironie sans doute, le monde « intelligible, » vous avez soin de faire entrer *a priori* une propriété exclusive de tout rapport avec l'intelligence, une inintelligibilité absolue. Après quoi vous avez beau jeu. Une fois admis que la réalité dernière est ce qui n'a absolument aucune relation avec la pensée, il est trop aisé d'en conclure l'impossibilité de la penser. Le problème métaphysique se trouve réduit à ces termes contradictoires : Trouver l'introuvable ! Reste à savoir si cet absolu, ou, pour mieux dire, cette matière brute, au lieu d'être le Sphinx, n'est pas la Chimère.

Comme il y a deux conceptions possibles de la réalité, il y a aussi deux sortes de métaphysique : l'une « transcendante, » l'autre « immanente. » Le criticisme a mis fin à la première dans le domaine de la spéculation, soit. Encore peut-on faire une part légitime à la métaphysique transcendante : c'est de lui laisser l'idée de l'au-delà. Seulement l'au-delà, le *Noumène* de Kant, l'*Inconnaissable* auquel M. Spencer élève un autel comme au « dieu inconnu, » doit demeurer une conception toute problématique, une simple question que l'intelligence se pose à elle-même. Après avoir conçu par la pensée la totalité du monde connaissable, le cerveau humain arrive à se demander s'il n'existe point encore *autre chose*. L'enfant curieux regarde au-delà du miroir pour voir ce qu'il y a derrière ; nous regardons ainsi au-delà de chaque chose, puis, continuant le mouvement commencé, nous voulons regarder au-delà de toutes choses, et nous disons : — Le Tout de notre pensée n'est peut-être pas le Tout de la réalité. Qui sait, demandons-nous avec Pascal, si « l'ample sein » de l'être ne peut pas fournir plus que la pensée ne peut concevoir ? — Il est vrai que cet ample sein de l'être est lui-même une conception de la pensée. Cette notion de l'au-delà, du « transcendant, » qui semble d'abord si loin de l'expérience, est encore tout expérimentale : elle est l'expression en quel-

que sorte hyperbolique de l'expérience même que nous avons de nos ignorances, des bornes indestructibles de notre savoir. Notion toute *limitative*, nécessaire pour *limiter* notre orgueil scientifique, nécessaire aussi pour limiter notre égoïsme pratique, qui, sans cela, ferait du moi le tout. Mais, une fois ce grand point d'interrogation posé aux limites du monde connaissable, nous ne devons plus, par une voie détournée, faire de l'au-delà un objet de connaissance. Comment prétendre déterminer ce qui est indéterminable? Comment voir les ténèbres avec une lumière qui les dissipe?

La réalité qui nous intéresse véritablement est celle qui n'exclut pas toute relation de nous à elle. L'autre n'est peut-être elle-même qu'un mirage lointain de notre pensée. Aussi est-il impossible d'en rester à une métaphysique exclusivement transcendante, qui, pour être rigoureuse, devrait être toute négative et tenir dans ce seul signe : X.

Passons donc à la seconde conception de la réalité, celle d'une existence intérieure en quelque manière aux choses dont nous avons l'expérience, et qui n'est plus toute au-delà de l'expérience même. Aristote définit la métaphysique la science de l'être en tant qu'être; mais, si nous voulons connaître ce que l'être *est*, que pouvons-nous faire, sinon de nous demander avec quels caractères fondamentaux il est *connu?* L'*être*, pour toute métaphysique postérieure à Kant, ne peut donc plus être que l'objet connu et saisi dans la conscience ou, en général, dans l'expérience : par l'expérience seule, et principalement par la réflexion psychologique, nous atteindrons le réel autant qu'il est possible de l'atteindre. Dès lors, nous ne raisonnerons plus de l'expérience à ce qui dépasse l'expérience, même possible; nous raisonnerons par induction de l'expérience partielle à la totalité de l'expérience possible. La « question préalable » opposée par Lange et les kantiens n'aura plus de valeur : la métaphysique ne sera plus condamnée par définition même. Elle aura pour objet non cette partie problématique de la réalité qui est à jamais opaque, mais cette partie certaine qui peut devenir de plus en plus diaphane pour la pensée.

— Mais alors, s'écrieront les disciples de Kant et de Lange, si la métaphysique renonce aux « choses en soi » de Platon, aux objets indépendans de la pensée, elle prendra un caractère tout subjectif! — Le problème est grave et ardu; pour le résoudre, il faut renoncer, selon nous, à une illusion généralement répandue. La terreur du « subjectif » est une obsession que Kant a introduite dans la philosophie, et qui fait que, par un matérialisme inconscient, on assimile la métaphysique aux sciences de la nature. L'astronome qui calcule la place et la distance d'un astre élimine

avec raison de ses calculs tout ce qui tient au jeu de la lumière dans ses yeux et dans son télescope : les sciences de la nature, en effet, s'efforcent de connaître les choses telles qu'elles sont indépendamment de tout être sentant et pensant. Mais la métaphysique peut-elle et doit-elle se proposer cette exclusion absolue du sujet qui pense? Non, puisque son objet est le tout, et que le tout, comprenant des êtres pensans, ne serait pas complet sans une part attribuée à la pensée. Lange adresse à tout métaphysicien le reproche de « mêler son être à l'être des choses, » de faire, « par l'acte même de la synthèse, entrer son propre être dans l'objet. » Ce reproche n'a nullement la portée qu'il lui attribue, et nous l'acceptons volontiers comme un éloge : est-ce qu'en fait notre être n'est pas mêlé à l'être des choses? L'objet de la métaphysique doit donc nous comprendre nous-mêmes.

Dès lors, pourquoi voulez-vous que la pensée soit complètement éliminée de l'univers, comme si elle n'était pas elle-même une des manifestations, et la plus haute, de l'activité universelle? Voir le réel à travers la pensée, ce n'est pas enlever au réel sa réalité, c'est la compléter au contraire, en la prolongeant sous cette forme supérieure, condensée, intense, qui est la conscience. L'être qui arrive à exister pour soi est-il donc moins réel que celui qui existerait seulement en soi, s'il y en a de tels? Tout au contraire. Ainsi nous reconnaissons de nouveau que la science positive, par cela même qu'elle s'efforce d'abstraire le sujet pensant, reste une vue abstraite des choses, tandis que la métaphysique, en laissant sa part légitime au sujet pensant, est une vue plus concrète de la totalité des choses. Ne rabaissons pas le point de vue universel de la métaphysique au point de vue partiel de la science. Montrer que la science est subjective serait lui faire, à son propre point de vue, une objection véritable; mais la métaphysique, elle, cherchant l'unité même du sujet et de l'objet, ne peut pas ne pas être subjective en même temps qu'objective. Le métaphysicien ne doit pas considérer la pensée comme un pur obstacle à ses recherches, comme une sorte de mal nécessaire, mais bien comme un des élémens indispensables de la solution. Il doit éliminer, autant qu'il est possible, ce qu'il y a dans la pensée d'individuel, de variable, d'accidentel, mais il ne peut se proposer d'abstraire entièrement le monde réel de la pensée : outre que l'amputation est impossible, et que son succès aboutirait à une sorte de suicide intellectuel, le monde ainsi obtenu ne serait plus celui que la métaphysique cherche à se représenter. N'en déplaise aux idéalistes d'une part et aux matérialistes de l'autre, le monde réel, c'est le monde à la fois objectif et subjectif, physique et mental, à moins qu'on ne nous mette nous-mêmes en dehors de la réalité universelle, qui alors ne sera plus universelle. C'est ce qui

fait l'essentielle fausseté métaphysique du matérialisme exclusif et de l'idéalisme exclusif. L'aspect physique et l'aspect mental de l'univers doivent être comme les images du stéréoscope : différentes pour chacun des deux yeux, elles se superposent dès que la vue est au point exact, et elles donnent la sensation d'un même objet en relief, réel et vivant.

Une fois ces principes établis, les problèmes essentiels de la métaphysique se posent d'une façon qui n'exclut plus d'avance toute solution intelligible. Le premier de ces problèmes est celui qui concerne notre propre nature, et qui consiste à chercher ce qu'il y a en nous *d'irréductible*, de fondamental. Voilà une « chose en soi » qui ne doit plus être aussi loin de moi, puisque en définitive c'est moi-même. En me demandant ce que je suis et en descendant au fond de ma conscience par la réflexion, je ne saute pas nécessairement dans le vide. Kant et Lange supposent, il est vrai, que ma réalité est d'un côté et ma conscience d'un autre, comme les tronçons d'un serpent coupé en deux qui cherchent vainement à se réunir; ils nous parlent d'un moi « transcendant » qui ne serait point le moi que je connais. Mais comme, mon sosie et moi, nous sommes tous les deux aussi hétérogènes que des êtres sans lien, toute hypothèse m'est interdite sur la nature et même sur l'existence de ce « moi absolu; » laissons-le donc flotter en l'air, vision fantastique, au-dessus du moi de l'expérience, qui continuera d'être le seul objet de notre étude.

De même, quand je risque des hypothèses sur la permanence indéfinie de mon être, quelque hasardeuses que soient de telles hypothèses, ce ne sont pas nécessairement des suppositions sur une existence transcendante, indéterminée et indéterminable, qui, n'ayant rien de commun avec ce que nous sommes aujourd'hui, serait toujours notre anéantissement. « L'éternité » de Spinosa n'est point ce que l'homme, à tort ou à raison, rêve après la vie présente : l'homme aspire à l'achèvement des puissances réelles qui ne sont maintenant en lui qu'à l'état d'ébauche. La seule immortalité qui lui semble avoir du prix serait celle de la conscience fondamentale, de la volonté, du sentiment : ce serait donc une vie « homogène, » en ses attributs les plus essentiels et les plus précieux, avec la vie présente. La question est de savoir si les lois de la nature sont et seront toujours absolument exclusives de toute persistance indéfinie du vouloir et de la pensée, ainsi que de leurs organes les plus immédiats, peut-être invisibles. Là-dessus, on peut discuter pour ou contre, sans faire un bond hors des conditions de toute pensée.

De même, quand je passe à un autre des plus grands problèmes philosophiques, quand je me demande si l'univers a une fin suprême à laquelle il tend, si même en général il y a des fins ; quand je re-

cherche si, d'après ce que nous en connaissons, ce monde est bon ou mauvais, beau ou laid, heureux ou malheureux, en un mot quand j'agite la question du pessimisme et de l'optimisme, je ne spécule pas sur des choses absolument étrangères à ma pensée, car je fais partie de cet univers et, s'il a un but, je tends moi-même au but où aspire son effort; mon histoire individuelle se confond, comme un épisode, avec l'histoire universelle : mon bonheur ou mon malheur fait partie de la destinée heureuse ou malheureuse du grand tout : il pleure ou sourit en moi et avec moi. Quand je me demande si les plus hautes lois du monde sont des lois de justice comme celles dont je m'impose à moi-même le respect et l'accomplissement, je ne cherche pas ce qui a lieu dans un « royaume de chimères, » qui ne serait qu'une patrie poétique et un refuge pour l'imagination; je me demande, au contraire, si la direction normale de ma volonté n'est pas celle de toute volonté, si je n'ai pas dans tous les êtres réels des auxiliaires, qui s'ignorent encore, pour l'idée dont je poursuis la réalisation.

Enfin, quand je m'efforce de remonter à quelque réalité initiale d'où procèdent toutes choses, s'il y en a une, je ne cherche pas à saisir un absolu insaisissable; je cherche à communiquer plus intimement avec un principe communicable, quel qu'il soit, matière ou esprit, puisque en fait il se communique à moi et aux autres êtres, puisque en fait il m'est intérieur ainsi qu'à tous les autres. Il est des hommes qui éprouvent le besoin de personnifier ce principe suprême des choses, et de là viennent les religions; ils font alors de l'absolu une puissance absolue, une intelligence absolue, une bonté absolue. Ils croient qu'une divinité sans rapport avec l'homme occuperait dans la pensée et dans l'univers une vraie sinécure; que l'homme ne s'inquiète point de ce qui lui est absolument étranger et indifférent :

> Si la douleur et la misère
> N'atteignent pas ta majesté,
> Garde ta grandeur solitaire,
> Ferme à jamais l'immensité.

Cette humanisation du divin est-elle légitime? C'est un problème que le métaphysicien doit examiner. Il fera sans doute mainte objection à l'existence d'un Dieu qui ne serait que l'homme plus parfait, mais ces objections mêmes prouvent qu'on discute sur des choses qui ont un sens, et un sens expérimental. Aussi ne saurait-on accorder à Schopenhauer que la philosophie doive s'occuper exclusivement de « ce monde. » — « Elle laisse les dieux en repos, dit-il, et elle espère qu'ils feront de même à son égard. » Cette boutade n'est pas sérieuse : la métaphysique doit embrasser et interpréter

la totalité de l'existence et l'ensemble des choses concevables, soit que « ce monde » l'épuise, soit qu'il ne l'épuise pas. C'est une question qu'on ne doit pas préjuger. Il faut laisser, comme disait Stuart Mill, « toutes les portes ouvertes, » même celle qui donne sur le septième ciel.

En somme, la possibilité ou l'impossibilité de la métaphysique dépend de la manière dont on conçoit le rapport de la pensée à la réalité. Ou bien la pensée est séparée de la réalité et faite de manière à la penser comme elle n'est pas, semblable à un miroir inexact qui représenterait nécessairement une maison quand il faudrait représenter un homme; encore y aurait-il toujours un rapport déterminé entre la fausse apparence et la réalité. En ce cas, cependant, il est clair que toute spéculation sur le réel me serait interdite. Mais aussi je puis laisser ce prétendu réel dans le vide où il se cache : il est pour moi comme s'il n'était pas. Ou bien il y a une certaine harmonie fondamentale entre la pensée et la réalité, soit parce qu'elles se ramènent à une identité ultime, soit parce que la réalité a produit la pensée et a dû s'y empreindre, soit enfin parce que c'est la pensée même qui conçoit la réalité. En ce cas, l'homme ne peut sans doute se faire une conception adéquate et comme une image parfaite de la réalité totale; pourtant, il peut trouver des points de repère dans l'expérience, qui atteint la réalité partielle; il peut se former, sur l'ensemble des choses, une conception incomplète et inadéquate, mais régulièrement liée avec le tout. Cette conception sera encore en partie « symbolique; » comme les systèmes scientifiques sont des traductions de la *vérité*, les systèmes métaphysiques seront des traductions de la *réalité* en langage humain; mais les symboles n'auront pas tous pour cela la même valeur. On pourra établir entre eux des degrés, selon qu'ils seront des projections plus ou moins lointaines et déformées. L'aveugle-né qui se représentait la couleur écarlate par analogie avec le son de la trompette s'en formait une conception plus vraie que s'il se l'était figurée comme un son doux de flûte. Les religions n'ont été également que des symboles, en partie théologiques, en partie cosmologiques, exprimés non plus dans le langage de la raison, mais dans celui de l'imagination et du sentiment; elles n'en ont pas moins eu une valeur très inégale. Mettrez-vous sur le même rang le christianisme des Européens et le fétichisme des anthropophages sous prétexte qu'il y a une égale « hétérogénéité » entre ces religions et leur objet mystérieux?

A vrai dire, l'objection des kantiens repose sur une définition paradoxale de la réalité, qu'ils placent *a priori* hors de toute pensée. Ils supposent deux mondes séparés l'un de l'autre : phénomènes et choses en soi, apparences sans réalité et réalité sans

apparences ; selon nous, il n'y a qu'un univers. Le monde des phénomènes, c'est la réalité partielle ; le monde des choses, c'est la réalité totale. Par les faits de conscience, par les sensations, par les pensées, par les volontés, nous pénétrons donc déjà dans la réalité même ; par la porte des phénomènes, nous sommes déjà entrés dans cette « Thèbe aux cent portes » dont parle Schopenhauer, dans ce monde des choses en soi dont nous-mêmes faisons partie, *in quo vivimus, movemur et sumus.* La métaphysique n'est donc plus nécessairement une science transcendante et vaine : elle est un savoir immanent, portant sur le réel, savoir vrai, quoique incomplet, — d'autant plus vrai que nous y réunissons plus indivisiblement les choses objectives et la conscience prétendue subjective par laquelle nous mêlons notre vie à la vie du tout.

III.

La méthode de la métaphysique dérive des considérations qui précèdent. Nous avons vu que l'objet de la métaphysique est la réalité complète ; or celle-ci doit se trouver dans les élémens irréductibles et dans le tout : la métaphysique doit donc avoir pour point de départ une analyse radicale de l'expérience et pour but une synthèse universelle.

Les sciences particulières, par une suppression commode des difficultés, placent leurs propres fondemens en dehors de leurs recherches : étendue, temps, mouvement, masse, force, matière, vie, etc. Ramener ces fondemens de la science à la clarté de l'expérience réfléchie, exclure tout préjugé, toute affirmation *a priori*, toute hypothèse, tout postulat, pour prendre sur le fait ce qu'il y a de primitif et de radical dans l'expérience, pour sonder en quelque sorte le fond même de l'expérience universelle et le rendre transparent, comme le fond d'un lac se révèle sous l'eau devenue claire, — telle est la première tâche de la métaphysique. Loin de travailler en l'air, elle doit être à son début la plus expérimentale des études, puisqu'elle est l'anatomie même de l'expérience et de ses conditions.

Les sciences particulières n'ont pour objet qu'un fragment de la nature ; aucune ne prend et ne peut prendre pour objet l'*univers*, la totalité de l'être. Cette idée même de l'univers, du grand tout, est déjà métaphysique. Au point de vue des sciences étroitement positives, que savons-nous si les êtres forment une vraie totalité, une unité quelconque embrassant toutes choses, un *univers*, plutôt qu'une série discontinue de phénomènes sans lien, une dispersion d'êtres jaillissant dans le temps et dans l'espace, en un mot ce qu'Aristote appelait « une mauvaise tragédie faite d'épisodes ? » L'*univers* est une *idée* de l'homme, idée directrice que la science

confirme de plus en plus, mais dont elle ne peut fournir l'entière vérification. Le dieu Pan est fils de notre pensée. De là la nécessité d'une étude supérieure qui ramène à l'unité l'expérience entière, en l'interprétant au moyen des données mêmes qu'elle fournit : c'est la métaphysique. Schopenhauer comparait les savans à ces ouvriers de Genève qui ne font toujours, l'un que des verres de montre, l'autre que des ressorts, l'autre que des chaînes : le philosophe est l'horloger qui de ces parties fait un tout, et un tout capable de marcher, d'offrir un sens, de nous donner avec une inexactitude de mieux en mieux corrigée l'heure de l'univers.

Il en résulte que la première condition requise pour qu'une théorie métaphysique soit désormais légitime, c'est de pouvoir toujours se retraduire en termes d'expérience, de pouvoir se ramener à cette analyse radicale de l'expérience et de la pensée dont nous avons parlé. La philosophie ne doit plus se construire avec de pures idées : être, non-être, unité, pluralité, substance, absolu, etc. La métaphysique transcendante se perdait dans les conceptions abstraites et dans les termes généraux. L'effet des longues manipulations et transformations qu'elle leur faisait subir, c'était de leur retrancher graduellement tout contenu réel et de les rendre à la fin intraduisibles en aucun fait d'expérience. On arrivait ainsi à cet étrange résultat : étant donnés un monde physique et même des consciences individuelles, les *déduire* d'idées abstraites ou de noms généraux. C'est comme si on voulait, du nombre cinq, tirer une fleur réelle à cinq pétales, une églantine. De là ces luttes interminables entre les systèmes. On pourfendait des ombres, toujours transpercées et toujours reformées, dans le « Walhalla » métaphysique.

La seconde condition requise pour une théorie métaphysique, c'est d'être une généralisation de l'expérience même, mais une généralisation vraie et non apparente. Souvent les métaphysiciens, par une fausse interprétation du platonisme, ont cru généraliser en retranchant tout le positif des choses particulières pour ne conserver qu'un signe commun, un cadre vide : être pur, être en soi, unité absolue, etc. Pour rapprocher les choses dans une même idée, on en excluait tout ce qui les constitue ce qu'elles sont ; synthèse illusoire qui recouvrait simplement une abstraction, c'est-à-dire une élimination de la réalité vivante au profit d'une sorte de *caput mortuum*. Au contraire, étendre à l'univers tel ou tel élément irréductible découvert par l'analyse au fond de toute expérience, placer par exemple en toutes choses, soit une sensibilité rudimentaire, telle que la « sensibilité prémusculaire » de certains psychologues, soit l'analogue de l'effort et de l'appétit, c'est faire une généralisation qui, vraie ou fausse, aboutit à un rapprochement des choses mêmes et non plus seulement des idées, à une vraie parenté

de tous les êtres. Le problème de la synthèse métaphysique, tel qu'on le conçoit dans la philosophie contemporaine, est donc le suivant : — Quelle est la donnée d'expérience qui, en vertu de l'expérience même, c'est-à-dire, d'une part, de l'analyse psychologique et, d'autre part, des derniers résultats de la science actuelle, se prête le mieux à la généralisation et permet d'interpréter l'univers entier en termes d'expérience? Est-ce la force, comme le croit M. Spencer ; est-ce la sensation, comme le croit M. Taine ; est-ce le vouloir, comme le croit Schopenhauer? L'unité à laquelle aboutira la synthèse ainsi entendue ne sera plus une abstraction, comme dans l'ancienne ontologie, puisque cette synthèse aura consisté à trouver, dans l'expérience même, quelque fondement ou élément concret qui puisse être commun à tous les phénomènes, soit extérieurs, soit intérieurs. Sans doute cette généralisation, cette induction universelle conservera un caractère hypothétique, que présentent elles-mêmes les inductions les plus hardies des sciences positives, mais elle ne sera pas pour cela arbitraire, puisqu'elle s'appuiera sur l'analyse de plus en plus radicale et sur les résultats de plus en plus généraux de notre expérience.

IV.

Comment apprécier la certitude, tout au moins la probabilité de ces grands essais de synthèse philosophique où on s'efforce d'embrasser l'ensemble des choses, comme du sommet d'une montagne on embrasse l'horizon ? La probabilité même est-elle admissible en métaphysique? Un théorème de géométrie n'est pas *probable*, il est vrai ou faux ; ne doit-il pas en être ainsi des constructions métaphysiques, qui semblent avoir pour objet quelque chose de *nécessaire?*

Cette objection, comme les précédentes, n'est valable que contre la métaphysique « exclusivement rationnelle. » Celle-ci essaie de se fonder *a priori* sur des idées de la raison pure ayant un caractère de nécessité absolue; par là elle s'oblige elle-même à être, comme la géométrie, absolument démonstrative et certaine, ou à n'être rien : pas de milieu. A vrai dire, cette métaphysique rationnelle ne saurait atteindre que les *formes* universelles de la pensée et de l'être, qui enveloppent toutes choses de leur immutabilité au moins apparente, comme le ciel fixe des anciens enveloppait le ciel planétaire. La métaphysique qui cherche non pas seulement les formes, mais le contenu de l'expérience, ne saurait avoir les prétentions de l'ontologie ou de l'éthique spinoziste ; elle est surtout inductive, et l'induction admet la probabilité. « L'appréciation des

probables, disait déjà Leibniz, devrait faire partie de la philosophie; j'y ai souvent songé. »

— Mais comment mesurer les degrés de probabilité philosophique? — Dans ce calcul on n'a pas besoin, comme M. de Hartmann, de mettre en avant tout un appareil d'algèbre (1). Même dans les sciences positives, par exemple en histoire, en astronomie, dans les sciences naturelles, il y a des probabilités qui ne se prêtent pas à la mesure mathématique et qui, cependant, n'échappent point à l'appréciation logique.

Selon nous, chaque système doit être d'abord considéré en soi, avant toute confirmation de l'expérience. A ce premier point de vue, un système sera d'autant plus probable qu'il sera plus simple dans ses principes et plus riche dans ses conséquences, de manière à relier un plus grand nombre d'idées et de faits, tout en restant toujours d'accord avec lui-même. Dans les mathématiques, étant donnés des nombres qui se suivent au hasard et irrégulièrement, on peut toujours trouver diverses formules qui les relient, mais la meilleure sera tout ensemble la plus simple et la plus complète. De même en philosophie : les faits intérieurs et extérieurs sont comme des points donnés entre lesquels il faut tracer la ligne la plus simple et le plus court chemin. Ou plutôt, un système est un organisme dont toutes les parties doivent être nécessaires l'une à l'autre et se soutenir mutuellement. Aussi Schopenhauer est-il allé jusqu'à dire que l'unique critérium d'un système métaphysique, c'est la consistance (2).

Le critérium logique est en même temps conforme à ce que Leibniz appelait le « dynamisme universel. » L'esprit, comme la nature, obéit à la loi qui veut que les plus grands effets soient obtenus avec la moindre dépense de force. Comprendre les choses, c'est ramener de plus en plus à l'unité la diversité infinie des impressions sensibles et

(1) M. de Hartmann prétend démontrer, par le calcul des probabilités, que si l'oiseau couve ses œufs, c'est en vertu des causes finales. L'argumentation, sous son apparence algébrique, n'en est pas moins enfantine, comme Lange l'a excellemment démontré.

(2) « Toute conception d'une nécessité vitale, dit à son tour M. Spencer, c'est-à-dire telle qu'on ne peut la séparer du reste sans exposer l'esprit à une dissolution, doit être reçue pour vraie *par provision*. Il n'y a pas deux moyens de prouver la solidité d'une croyance, mais un seul : c'est de faire voir qu'elle *concorde* entièrement avec toutes les autres; la philosophie, réduite à faire ces suppositions fondamentales sans lesquelles il n'y a plus de pensée possible, doit, pour les justifier, montrer qu'elles *concordent* avec toutes les autres affirmations de la conscience... Une fois que de ces suppositions provisoires on a tiré les conséquences, et que l'accord de ces conséquences entre elles et avec les suppositions premières a été démontré, ces suppositions sont justifiées. » Ajoutons que ces *suppositions* dont parle M. Spencer, et qu'il semble présenter comme des hypothèses, doivent être des données réelles, des thèses ou *positions* solides dans la conscience même, établies et justifiées par l'analyse ultime de l'expérience et de la connaissance, qui est le fondement de la métaphysique.

des réactions de notre conscience ; la simplification constante des principes d'explication est la fin instinctivement poursuivie et de mieux en mieux réalisée par la pensée. C'est ce que Hamilton entendait par la loi d'économie, Leibniz par la loi de la moindre action. La métaphysique qui obéit le mieux à cette loi est celle qui a le plus de chances de suivre la nature même, de penser comme la nature agit.

Outre la valeur tout intrinsèque que peut avoir un système quand il offre le plus grand ordre possible dans ses élémens, il peut encore, selon nous, acquérir une valeur nouvelle par son rapport avec les systèmes adverses. Il sera d'autant plus probable, à nos yeux, qu'il sera moins exclusif et plus compréhensif, par conséquent plus capable d'embrasser dans une synthèse supérieure les élémens positifs des divers systèmes. Une doctrine qui concilie les autres au lieu de les détruire augmente sa propre valeur de la valeur même des autres. Si un système nouveau, en même temps qu'il offre un caractère original, apparaît comme le complément des systèmes antérieurs, si même on peut montrer que les autres systèmes y aspirent et en ont besoin pour se soutenir, il sera possible d'établir une hiérarchie entre les doctrines : leur probabilité croîtra avec leur largeur même. C'est ce que nous avons appelé la méthode de conciliation. On a faussement interprété cette méthode comme une substitution de l'histoire à la théorie. Certes, l'étude des grands systèmes historiques a une valeur particulière en métaphysique, non qu'il importe de connaître l'histoire pour l'histoire même, mais parce que les grandes doctrines philosophiques sont des représentations différentes de l'univers dans des cerveaux différens ; or, quand il s'agit de l'universel, il est difficile de ne pas tenir compte des diverses projections de la réalité dans les têtes humaines, depuis les Platon et les Aristote jusqu'aux Spinoza et aux Kant. Celui qui poursuit l'universel ne saurait être trop compréhensif. L'éclectisme, lui, supposait que la vérité est déjà tout entière dans les doctrines des philosophes antérieurs, d'où il n'y aurait plus qu'à l'extraire par un heureux « choix. » La méthode de conciliation, au contraire, est essentiellement théorique et spéculative. Les doctrines des philosophes antérieurs ne lui servent que comme moyens de déterminer, par des exemples probans, les divers systèmes théoriquement possibles et typiques, les diverses hypothèses concevables en métaphysique, dont chacune doit contenir des élémens précieux de solution. Aussi cette méthode n'exclut-elle nullement la nécessité de synthèses nouvelles et originales ; elle appelle, au contraire, de nouvelles idées, soit comme *moyens termes* et anneaux de liaison, soit comme *termes supérieurs* et centres de convergence. Pour faire une vraie synthèse, il faut *ajouter* ; pour concilier, il faut *inventer*. La méthode de conciliation est analogue à l'effort du

géomètre qui découvre un seul système de perspective capable d'unir, de coordonner et d'expliquer des aspects différens (1).

— Fort bien, nous dira-t-on ; mais comment passerez-vous de la valeur logique des systèmes à leur vérification dans la réalité ? Il ne suffit pas de construire un monde dans sa pensée en spéculant sur l'univers et sur ses principes : il faut savoir encore si cette construction a une valeur en dehors de notre esprit ; ce n'est pas assez que les idées d'un Spinoza ou d'un Hegel soient liées entre elles ; il faut encore qu'elles soient liées avec les choses. L'hypothèse explique la réalité, disait Descartes, mais c'est la réalité qui prouve l'hypothèse. Faire une hypothèse fausse, en présence de la nature, c'est ressembler à un musicien qui, au milieu d'un concert, chante dans un ton autre que celui de l'ensemble.

Reconnaissons d'abord que la vérification sensible, la confirmation des idées par les sensations, ne saurait se produire dans la métaphysique : le fond intime de l'homme et de tous les êtres, les premiers principes et les lois suprêmes de l'univers ne peuvent avoir rien de sensible. Le dogmatisme mystique nous parle bien quelquefois, par exemple, de la *perception* ou de l'expérience intime qu'il prétend avoir de Dieu (2) ; mais, quand même un être qui se donnerait le nom de Dieu nous ferait entendre sa voix ou se révélerait à nous par une perception quelconque, interne ou externe, nous pourrions toujours nous demander si cette voix est bien celle de l'Être infini, si cette perception est celle du parfait. Rien n'assurait Moïse que l'être entrevu dans le buisson ardent fût Dieu même, que la voix entendue dans les éclairs du Sinaï fût la voix de Jéhovah. De même, si nous nous trouvions réveillés après la mort dans une autre vie avec le souvenir de la vie actuelle, nous n'aurions pas fait pour cela l'*expérience* de notre immortalité indéfinie, car nous pourrions nous demander si cette seconde vie ne sera point la dernière. Nous aurions une probabilité plus grande, nous n'aurions pas une certitude expérimentale. De même encore pour la « fin suprême du monde, » s'il y en a une, et pour le « triomphe final du bien, » s'il doit arriver ; nous ne pourrons jamais être certains physiquement de ce triomphe : nous pourrons toujours nous demander s'il est définitif, si Ahriman est à jamais réconcilié avec Ormuzd.

(1) Deux grands procédés sont ici également légitimes : on peut concilier des principes opposés, comme la liberté de notre volonté et le déterminisme de la nature, soit par un procédé de *distinction*, en montrant qu'ils sont vrais à des points de vue différens, soit par un procédé d'*unification*, en montrant qu'ils dépendent d'un commun principe et d'une idée supérieure.

(2) Voir le père Gratry.

La vraie confirmation des synthèses universelles de la métaphysique ne consiste pas, comme celle des hypothèses scientifiques, dans leur accord avec tel ou tel fait particulier, ou dans leur application à quelque nouvelle classe de faits dont elles auraient fourni d'avance l'explication. Les systèmes métaphysiques n'ont pas été inventés pour expliquer des faits particuliers ou pour en faire découvrir. D'où peut donc, en dernière analyse, résulter leur confirmation? — De leur harmonie avec la totalité des faits de conscience et des faits actuellement connus par la science. En d'autres termes, il se produit une confrontation de la métaphysique avec la science tout entière, mentale ou physique, et, par cet intermédiaire, avec une portion toujours croissante de la réalité expérimentale.

L'alchimie a précédé la chimie; tout en cherchant la pierre philosophale, elle a trouvé l'alcool, l'antimoine et d'autres substances utiles; elle a préparé la forme scientifique de la chimie. L'ontologie a précédé aussi la métaphysique inductive, et trouvé des matériaux précieux pour un édifice dont les bases mêmes sont encore mal assurées. L'organisation positive des sciences et de leurs méthodes est de date relativement récente ; il ne faut donc pas s'étonner que la métaphysique ne soit point encore organisée, puisque, d'une part, son organisation est partiellement subordonnée à celle des sciences de la nature et de l'homme, et que, d'autre part, ses problèmes propres sont les plus difficiles de tous. Elle n'en a pas moins pris, dès aujourd'hui, une forme supérieure aux anciennes, celle de la *critique*, qui annonce et prépare une organisation plus dogmatique.

Le progrès continu de la science a un double effet, l'un négatif et l'autre positif, l'un d'*élimination* par rapport aux systèmes antiscientifiques, l'autre de *suggestion* par rapport aux doctrines qui sont le prolongement logique de l'expérience. En premier lieu, nul ne niera le progrès métaphysique dû à la puissance d'élimination qu'exerce la science par rapport aux systèmes qui la contredisent : la science, voilà le grand moyen d'exorciser « les fantômes métaphysiques. » Qui soutiendrait aujourd'hui les théories du moyen âge sur les causes occultes, sur les substances, sur la liberté d'indifférence, sur les causes finales particulières, sur les créations spéciales? Dans les idées religieuses, ne voyons-nous pas une élimination progressive des croyances anthropomorphiques, comme la jalousie et la vengeance éternelle de Dieu? Le progrès des sciences naturelles, morales et sociales, agit donc sur la métaphysique et les religions, ne fût-ce que d'une manière négative : il les épure, il fait le triage de leur partie caduque.

Par cela même se produit une sélection *positive* au profit de cer-

taines doctrines déterminées, une suggestion croissante en leur faveur. Le monde, dit Lange, est une *Iliade* que la science épelle phrase par phrase; ajoutons que le sens se dégage de mieux en mieux. Les vérités métaphysiques ont leur expression, quoique incomplète, dans les faits d'expérience; cette expression peut être étudiée et interprétée par une méthode qui n'est pas sans quelque analogie avec celle du calcul infinitésimal. Il y a dans le domaine de notre expérience certaines relations qui invitent l'esprit, par leur constance, à les transporter au-delà de notre expérience actuelle : l'esprit cède ainsi, pour ainsi dire, à la vitesse acquise. Si, par exemple, le domaine de la vie et de la sensibilité s'augmente sans cesse sous les yeux du savant, si, au contraire, le domaine des choses brutes et inertes diminue d'une manière indéfinie, ce sera une confirmation progressive, quoique toujours incomplète, des doctrines qui placent en toutes choses vie, activité, appétit. C'est ainsi que l'apparition de mondes de plus en plus nombreux à des télescopes de plus en plus puissans nous porte à induire l'infinité des mondes. Quand on nous dit qu'au bout d'un certain nombre de lieues il n'y a plus rien qu'un grand vide sans bornes, nous secouons la tête. De même encore certains faits d'expérience observés par une physiologie de plus en plus avancée, comme ceux de suggestion hypnotique, peuvent montrer de plus en plus la dépendance de toutes les opérations psychologiques par rapport aux organes. Le domaine du déterminisme peut aussi aller croissant sous nos yeux, envahir de plus en plus le champ de notre expérience. Les lois de l'évolution peuvent être confirmées de plus en plus par les découvertes scientifiques aux dépens des systèmes qui admettent des solutions de continuité, des *hiatus*, des sauts dans la nature.

De là, pour les systèmes métaphysiques, la nécessité de s'accommoder à l'état actuel de la psychologie et des sciences de la nature, comme au seul milieu viable. Ainsi que tout ce qui a force et vie, les idées métaphysiques sont soumises à la lutte et à la concurrence vitale, d'où résulte la sélection, le progrès des systèmes. Il y a dans la pensée comme dans la nature une flore antédiluvienne qui tend à disparaître. La persistance d'une idée à travers les âges, la vitalité d'une hypothèse métaphysique révélera sa force d'adaptation à l'atmosphère scientifique. La science toujours élargie ne laissera subsister, au moins à l'état de possibilités, que certaines solutions métaphysiques mieux déterminées et moins nombreuses. M. Renouvier croit qu'il ne restera que deux systèmes en présence, et que la morale permettra seule de choisir, « de parier; » c'est une opinion que nous examinerons dans une étude ultérieure. L'auteur de l'*Irréligion de l'avenir* admet un plus grand nombre de systèmes possibles; il laisse même la métaphysique

entière à l'état flottant et, en quelque sorte, « anarchique, » comme il y laisse la religion et la morale, pour lesquelles il n'espère guère d'unification finale. Il faut, dit-il, construire des systèmes « pour un certain nombre d'années, » comme l'architecte construit pour trois ou quatre siècles quelque admirable édifice. Les systèmes meurent, et à plus forte raison les dogmes; ce qui reste, ce sont les sentimens et les idées. « Toutes les constructions tombent en poussière; ce qui est éternel, c'est cette poussière même des doctrines, toujours prête à rentrer dans un moule nouveau, dans une forme provisoire, toujours vivante, et qui, loin de recevoir la vie de ces formes fugitives où elle passe, la leur donne. » Les pensées humaines vivent non par leurs contours, mais par leur fond. Pour les comprendre, il faut les saisir non dans leur immobilité, au sein d'un système particulier, mais dans leur mouvement, à travers la succession des doctrines les plus diverses. « Ainsi que la spéculation même et l'hypothèse, le sentiment philosophique et métaphysique qui y correspond (et qui fait le fond du sentiment religieux) est éternel, mais il est aussi éternellement changeant (1). » Sans méconnaître les changemens nécessaires à la vie même de la philosophie comme à toute vie, sans méconnaître le caractère relatif et plus ou moins provisoire des systèmes métaphysiques, nous croyons cependant qu'un triage et un équilibre progressif de ces doctrines est inévitable, par le seul effet de l'action et de la réaction réciproques de la métaphysique et de la science, comme il est inévitable qu'un équilibre s'établisse dans les corps en réciprocité d'influence. Par la lente action du temps, l'état encore nébuleux de la philosophie aboutira à une sorte de système astronomique d'idées, à une classification régulière et rigoureuse des objets de connaissance et des objets d'ignorance. On aura une solution de plus en plus parfaite, en partie dogmatique, en partie critique, des problèmes de l'existence; et cette solution s'imposera progressivement. Les hypothèses métaphysiques se distribueront comme d'elles-mêmes dans un ordre hiérarchique, selon le degré d'intelligibilité qu'elles auront répandu sur l'ensemble des choses; la plus probable sera celle qui se montrera à la fois la plus analytique et la plus synthétique, la plus pénétrante et la plus large. Nous pensons qu'après un nombre suffisant de siècles, cette interprétation supérieure en intelligibilité se dégagera des autres, montera sur l'horizon intellectuel, réunira un nombre croissant d'adhésions parmi les esprits éclairés. Mais, comme le mystère de l'existence ne sera jamais entièrement éclairci, comme la face d'Isis ne sera jamais entièrement dévoilée, il restera encore une

(1) Guyau, *l'Irréligion de l'avenir*. Conclusion.

place, au-dessous de l'hypothèse de plus en plus dominante, à bien des opinions de détail, à bien des conjectures, à des croyances individuelles et même à des rêves, optimistes ou pessimistes. C'est là le domaine de la « fiction » poétique que Lange et M. Renan ont confondu avec la vraie métaphysique; et c'est aussi le domaine des « symboles religieux, » qui pourront durer bien plus longtemps que ne semble le croire l'auteur de l'*Irréligion de l'avenir*.

V.

Nous sommes ainsi amené à chercher les vrais rapports de la métaphysique avec l'art. Entre la totalité de l'expérience actuelle, résumée par la science, et la totalité de l'expérience possible, induite par la métaphysique, il y aura toujours une distance qui, pour être franchie, exige les procédés de l'art en même temps que ceux de la science. C'est là le côté vrai des théories de Lange, de M. Renan, de ceux qui attribuent à la poésie un rôle dans la métaphysique. Il est faux de dire avec eux que la métaphysique se réduise tout entière à l'art; il est vrai de dire qu'à son sommet, dans ses dernières conjectures, elle laisse une place à l'art. Seulement, ce n'est plus de l'art pour l'art, c'est de l'art pour la vérité.

Même dans les sciences de la nature, le rôle de l'invention artistique va croissant à mesure que la part de l'observation positive diminue. Il y a dans la science, dit Tyndall, des torys qui considèrent l'imagination comme une faculté à bannir; autant condamner les machines à vapeur parce qu'il y a des chaudières qui éclatent. Guidée par la raison, « l'imagination est le plus puissant instrument des découvertes scientifiques. Sans elle, notre connaissance de la nature se bornerait à des tables de coexistence et de succession, nous ne connaîtrions nulle part de lois. » Ainsi Tyndall ne craint pas de proclamer l'imagination *législatrice* de la science; et, en effet, une loi est un rapport, un rapport est une synthèse, une synthèse est une construction de la pensée, une construction est une création, ποίησις, une poésie au sens grec du mot. Savoir, c'est faire, disait Aristote; pour connaître les choses, il faut les refaire dans sa pensée. S'il en est ainsi, c'est dans la métaphysique que l'invention doit atteindre son plus haut degré. La partie constructive et synthétique de la philosophie renferme nécessairement la principale part d'art et de poésie, puisqu'elle doit s'achever dans l'unité, et que l'unité *finale* du tout, ne pouvant être saisie ni démontrée, devient pour le penseur analogue à celle qu'on met soi-même dans une œuvre d'art. Le métaphysicien, s'il veut se faire une représentation du tout, est donc obligé, après avoir eu d'abord la rigueur et la conscience du

savant, d'avoir à la fin les hardiesses de l'artiste, mais il ne doit jamais confondre ses divinations avec ses inductions. C'est seulement dans ses dernières spéculations que la métaphysique *finit* par offrir les signes d'une œuvre d'art. Le savant ajoute une vérité à des vérités déjà acquises, et la science se forme par la juxtaposition de ces vérités (1). L'artiste, lui, ne se contente pas d'ajouter un trait du beau à d'autres traits déjà trouvés, et l'art n'est pas une juxtaposition de beautés diverses; chaque artiste, a-t-on dit avec raison, essaie de mettre dans son œuvre, d'un seul effort, toute la beauté telle qu'il la conçoit, la sent, la veut; il poursuit non la partie, mais le tout. Ainsi procède à la fin le philosophe qui veut fixer l'image du monde, image ressemblante sans doute, mais cependant vue par lui et sous un aspect nécessairement humain : comme le peintre se met lui-même dans le portrait d'autrui, le philosophe finit par se mettre lui-même dans la représentation de l'univers. Le procédé n'est pas illégitime en soi, parce qu'il s'agit d'une vue d'ensemble où nous avons montré que le subjectif même doit avoir sa place. Reste seulement à apprécier ce que le philosophe met de lui-même dans sa conception du tout, à voir s'il s'y met dans ce qu'il a de plus profond. C'est à quoi réussissent seuls les grands génies philosophiques : après avoir épuisé toutes les ressources de la logique pure, ils s'efforcent, avec ce qu'ils ont en eux de plus intime, de saisir ce qu'il y a de plus intime dans la réalité. Qu'arrive-t-il alors? C'est que ce qui semblait d'abord le plus personnel peut atteindre à une réelle impersonnalité. Comme il y a une vérité éternelle dans la beauté d'une grande œuvre d'art, quelque individuelle et originale qu'elle soit, et même parce qu'elle est originale, ainsi il y a une perspective éternellement ouverte sur l'intérieur des choses dans les grands systèmes philosophiques dus au génie des Platon, des Aristote, des Spinoza, des Leibniz : ils n'ont pas travaillé en vain. Il y a probablement une identité fondamentale du génie artistique avec le génie scientifique lui-même, à plus forte raison avec le génie philosophique. C'est ce qui fait que tous les grands métaphysiciens, comme tous les savans de premier ordre, ont été des poètes à leur manière : Héraclite, Parménide, Platon, et même Aristote, car le douzième livre de la *Métaphysique* est un poème austère, le poème de la pensée éternelle, qui, se laissant entrevoir au monde, attire le monde vers elle par le ressort du désir. Heine a dit de Spinoza lui-même : « La lecture de Spinoza nous saisit comme l'aspect de la grande nature dans son calme vivant : c'est une forêt de pen-

(1) Voir M. Boutroux dans son *Introduction à l'Histoire de la philosophie des Grecs* par Zeller.

sées hautes comme le ciel. » Mais il y aura toujours une différence profonde entre la poésie et la métaphysique : la poésie est libre dans son fond et liée dans sa forme; la métaphysique est libre dans sa forme, liée dans son fond : la science lui impose, non pour l'arrangement des mots, mais pour la coordination des idées, l'inflexible rythme de ses lois et la matière déterminée de l'expérience. De plus, la poésie tend à individualiser et à incorporer dans une forme sensible toutes ses créations, même les types généraux; la métaphysique roule sur l'universel et, dans le particulier même, c'est l'universel qu'elle cherche à saisir et à dégager de ses formes. Enfin la poésie tend à l'idéal, la métaphysique au réel. Lange et M. Renan ont eu le double tort de représenter l'idéal comme un rêve et d'y voir l'objet de la métaphysique. Au lieu d'être une « fiction, » l'idéal doit être un prolongement et un achèvement du réel : il doit être un aspect supérieur de la réalité même, une idée à laquelle elle s'élève naturellement et qui tend à se réaliser par cela même qu'elle se conçoit. Ce que la pensée enfante selon des lois régulières et naturelles, c'est la nature même qui l'enfante, et la pensée ne peut être plus stérile que la nature. Mais, à vrai dire, l'idéal est l'objet propre de la morale, non de la métaphysique, où il n'entre que par son rapport même avec la réalité. La métaphysique est essentiellement la représentation du réel par ce qui en est l'équivalent le plus complet dans notre expérience. Qu'elle réussisse ou non, l'*objet* qu'elle voudrait rendre transparent à la pensée est si peu imaginaire, « fictif, » « abstrait, » qu'il est l'être même des choses, leur action propre, leur vie, le cœur palpitant de la nature entière.

En résumé, quelles que soient les prétentions du positivisme ou, comme on dit de nos jours, de « l'agnosticisme, » les sciences de la nature et de l'homme ne supprimeront jamais la métaphysique, parce qu'elles auront toujours besoin de deux choses : 1° d'être maintenues dans leur vraies limites par la *critique*, 2° d'être interprétées dans leurs élémens et complétées dans leur ensemble par la *spéculation*. Sans la critique, la science est exposée à des affirmations et surtout à des négations non justifiées; elle est entraînée à méconnaître ses propres bornes, à dépasser ses colonnes d'Hercule. Sans la spéculation, la science demeure fragmentaire et abstraite. La métaphysique est un effort pour ramener à l'unité réelle du tout le point de vue partiel des sciences purement physiques ou objectives et le point de vue également partiel des sciences mentales ou subjectives. Aussi avons-nous réagi, dans l'étude qu'on vient de lire, contre cette défiance exagérée à l'égard du « subjectif »

que Kant a introduite dans la philosophie; nous avons montré les droits de la conscience à être regardée comme partie intégrante de la réalité, de cette réalité que le philosophe, à la différence du savant, interprète non plus en ses fragmens, mais en son tout. Le prétendu « subjectif » est, en définitive, le côté interne, la face concave de l'objet réel. Loin d'être exclu de la métaphysique ou de n'y entrer que honteux et déguisé, le mental doit, selon nous, y réclamer ouvertement sa place légitime. La métaphysique est sans doute impossible si l'on suppose que la « réalité » est toute en en dehors de la conscience et de l'expérience, c'est-à-dire du sujet pensant; mais elle est progressivement réalisable si on admet que la réalité est partiellement enveloppée dans notre expérience même, et que la partie a le droit de replacer dans le tout ses élémens constitutifs.

Au lieu donc de se perdre dans « l'Inconnaissable, » la métaphysique nouvelle devra raisonner par analogie avec la seule réalité que nous puissions atteindre, celle de l'expérience intérieure et extérieure. La doctrine la plus vraie sera à la fois, nous l'avons vu, la plus réductible aux données essentielles de l'expérience et la plus capable de les ramener toutes à l'unité par la généralisation; ce sera celle qui offrira ce double mérite d'être la plus expérimentale et la plus unitaire. S'il en est ainsi, il est permis de prévoir, dès à présent, que le système le plus propre à remplir ces deux conditions d'une analyse radicale et d'une synthèse complète sera sans doute celui qu'on appelle aujourd'hui le *monisme* expérimental, c'est-à-dire le système qui étend au tout une donnée de l'expérience intérieure considérée comme fondamentale et conséquemment universelle. On ne s'entend pas encore sur la donnée à choisir, volonté, appétit, effort, résistance, force, vie, pensée, sentiment; mais on s'entend déjà sur la méthode : Aristote l'avait pressentie, les métaphysiciens contemporains l'ont adoptée, sauf à ne pas toujours l'appliquer.

Le temps n'est plus où la métaphysique pouvait se présenter comme la science absolue, mais ce n'est pas une raison pour la déclarer impossible, pour lui refuser le titre de connaissance, pour la réduire tout entière, soit à la science, soit à la religion, bien qu'elle soit effectivement à sa base la systématisation de la science actuelle, à son sommet la plus haute des poésies et la plus sublime des religions. Tout savoir n'a pas nécessairement pour unique résultat des certitudes : savoir que telle chose est simplement probable, possible, incertaine ou même inconnaissable, c'est encore savoir. On peut déterminer scientifiquement les lacunes et les bornes de notre science, comme on marque dans le firmament constellé de

grands trous noirs où aucun instrument n'est assez puissant pour apercevoir des étoiles. D'ailleurs, si la métaphysique a sa partie nécessairement conjecturale, qui est la synthèse de l'univers, elle peut avoir aussi ses certitudes, qui sont précisément au fond de toutes les autres, dans l'analyse de la conscience. Même en ses hypothèses et en ses constructions, elle devra demeurer soumise aux règles ordinaires de la logique et de l'architecture mentale; son degré de probabilité se mesurera au degré d'intelligibilité qu'elle aura répandu sur l'univers.

Évitons à la fois cet excès d'orgueil scientifique qui est le dogmatisme, et cette fausse humilité qui est le scepticisme. Il y a longtemps que Bacon comparait la philosophie à l'araignée qui tisse sa toile de sa propre substance; qu'importe, si cette substance est une portion de la réalité même, la seule directement saisie, la réalité victorieuse des ténèbres qui arrive à la lumière de la conscience et qui seule peut dire : « Je suis! » — Le savant, lui aussi, tisse une toile ou un réseau d'idées, puis s'efforce d'y embrasser une portion de la nature; quand il n'y réussit point, c'est qu'il n'a pas fait sa toile assez solide ou assez large. Assurément, la difficulté est bien plus grande dans la métaphysique, car celle-ci, avec tous les points d'appui possibles dans l'expérience intérieure et extérieure, s'efforce d'embrasser l'ensemble des choses. Pourtant, si l'univers est immense à sa manière, il ne faut pas oublier que notre pensée l'est aussi à la sienne : c'est elle qui conçoit l'immensité même, l'éternité, l'infinité, la totalité de l'être. Si donc, au point de vue physique, nous sommes compris dans l'univers, rien ne prouve qu'au point de vue intellectuel l'univers, en ses lois fondamentales et en ses formes génératrices, sinon en ses détails particuliers, ne puisse être compris dans notre pensée. Le « réel » caché sous les apparences sensibles, ce fond dernier de l'être, ce *punctum saliens* de la vie universelle, c'est nous, en définitive, qui le concevons, comme si, par quelque côté de notre être où il est présent et qu'il anime, nous y pouvions déjà toucher. L'univers peut dire comme le dieu de Pascal : « Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais déjà trouvé. » Quand il s'agit de problèmes qui s'étendent à la totalité de l'être, la réponse sera sans doute toujours partielle, toujours incomplète, toujours humaine; mais ce qui est vraiment divin dans la pensée, c'est l'interrogation plutôt que la réponse. Et l'interrogation ne se taira jamais : le silence serait la mort même de la pensée.

ALFRED FOUILLÉE.

dont on a pu se rendre compte en suivant de près les manifestations des groupes socialistes avancés qui se sont produites ces dernières années à Paris, et Paris n'est plus aujourd'hui seulement une capitale politique, c'est encore la capitale du parti des travailleurs en France. Nous avons vu souvent au cœur même de la nation française la thèse de la confiscation du sol au profit de la collectivité inscrite en tête des programmes de réforme sociale. Tout le monde n'entend pas, il est vrai, effectuer de la même manière cette révolution que l'on annonce. A qui serait remise la terre? A l'état! répondent les collectivistes. Non, pas à l'état! s'écrient de leur côté les anarchistes, mais à la commune agricole (1). Mais ces divergences ont peu d'importance en regard de l'entente qui règne sur le but à atteindre.

Voilà où nous en sommes. S'il y a de bonnes raisons de croire que la question de la propriété foncière ne tiendra jamais de ce côté-ci de la Manche et de l'Atlantique la place qu'elle occupe dans le mouvement socialiste en Angleterre et aux États-Unis, on ne pourrait cependant se flatter qu'elle n'y jouera pas aussi son petit rôle.

En présence des éventualités de l'avenir, la science économique nous paraît avoir sa mission et une haute mission à remplir. Peut-être s'est-elle trop renfermée jusqu'ici dans son rôle pédagogique, et cantonnée dans la forteresse des doctrines classiques pour en défendre les abords. Qu'elle ne craigne pas, chaque fois qu'il en vaut la peine, de se porter au-devant des idées nouvelles et de les étudier (2). A elle de rechercher la part de vérité qui peut s'y trouver mêlée à l'erreur, de séparer l'or pur du plomb vil, ce qui est solide de ce qui n'est que clinquant, et, cela fait, mais en toute bonne foi, avec l'impartialité d'un juge intègre, de dissiper aussi les rêves mauvais, malsains, décevans qui détournent des réformes utiles. A elle d'éclairer l'opinion, de la diriger, de montrer où est le progrès véritable, et de se mettre au travers de ces entreprises stériles qui coûtent cher à tout le monde sans que l'on puisse dire à qui elles profitent réellement.

LOUIS WUARIN.

(1) Voir, en particulier, *le Journal des Économistes*, 11, p. 405.

(2) Dans son beau livre sur *le Collectivisme*, M. Paul Leroy-Beaulieu entrait dernièrement dans cette voie.

LE

PLAISIR ET LA DOULEUR

AU POINT DE VUE DE LA SÉLECTION NATURELLE

I. G.-H. Schneider : *Freud und Leid des Menschengeschlechts.* Stuttgart, 1883. — II. Rolph : *Biologische Probleme.* Leipzig, 1884. — III. Léon Dumont : *Théorie scientifique de la sensibilité* (nouvelle édition). — IV. Delbœuf : *Théorie de la sensibilité.* — V. Nicolas Grote : *Psychologie de la sensibilité.* Saint-Pétersbourg, 1880. — VI. Fr. Bouillier : *le Plaisir et la Douleur* (3e édition.)

Comme l'ont dit Platon et Aristote, il n'y a probablement chez l'homme ni plaisir ni déplaisir absolument pur : les deux sentimens se trouvent mélangés à doses inégales par l'art subtil de la nature, et l'impression définitive dans notre conscience est une résultante où l'emporte un des élémens. Cette complexité de toute émotion pourrait se déduire des deux conceptions dominantes de la physiologie moderne. La première de ces conceptions, c'est que notre corps est en réalité une société de cellules qui ont chacune leur activité propre et luttent entre elles pour la vie. Chez les animaux inférieurs, chaque partie de l'organisme semble encore jouir ou souffrir pour son propre compte, comme dans le ver coupé en deux; chez les animaux supérieurs, il se produit une sélection et une fusion finale des impressions élémentaires qui aboutissent au cerveau. Il est probable que des rudimens d'émotions agréables ou désagréables émergent de toutes les parties et viennent retentir dans la conscience générale, de manière à lui communiquer le timbre du plaisir ou celui de la peine, selon les élémens auxquels reste la victoire. Nos peines et nos plaisirs seraient ainsi le résumé des peines ou plaisirs élémentaires d'une myriade de cellules : un

peuple souffre ou jouit en nous, notre *moi* est *légion*, notre bonheur individuel est en même temps un bonheur collectif et social. Ce n'est pas tout. Une autre conception de la psychologie physiologique vient confirmer encore ce caractère collectif de notre sensibilité : c'est la doctrine de l'évolution et des effets de l'hérédité accumulés dans l'individu. Ce n'est pas seulement le présent qui résonne en nous, mais encore le passé : nos émotions en apparence les plus nouvelles renferment le ressouvenir et l'écho inconscient des expériences de toute une série d'ancêtres. Quoi de plus neuf, semble-t-il, et de plus frais que la première émotion d'amour éprouvée par la jeune fille? Et cependant, c'est tout un passé qui se prolonge et retentit en elle : le battement de son cœur est la continuation du battement de cœur universel; la rougeur de ses joues est le signe visible d'une infinité d'émotions intérieures où se résument les émotions de toute une race; ce n'est pas elle seulement qui aime, c'est l'humanité et même la nature entière qui aime en elle.

Selon M. Spencer, on le sait, la vue d'un paysage réveille en nous simultanément des milliers d'émotions profondes, maintenant vagues, qui existaient dans la race humaine aux temps barbares, quand toute son activité se déployait surtout au milieu des eaux et des bois (1). De même, selon M. Schneider, pourquoi la contemplation d'un coucher de soleil nous donne-t-elle une impression de calme et de paix? « Il n'y a qu'une réponse : c'est que, depuis d'innombrables générations, la vue du soleil couchant est associée au sentiment de la fin du travail, du repos, de la satisfaction (2). » C'est trop dire, sans doute; les teintes mêmes du soir et sa fraîcheur ont un effet physiologique et psychologique qui entre comme élément dans notre émotion; nos souvenirs personnels y sont aussi associés et non pas seulement les réminiscences ancestrales; pourtant il est plausible d'admettre que le calme des heures de repos goûtées par le genre humain depuis des siècles descend en nous avec les ombres du soir. Les sentimens esthétiques, aujourd'hui désintéressés, enveloppent ainsi une foule d'élémens sensitifs et de tendances à l'action renaissantes, qui se rapportaient originairement à la conservation de l'individu et de l'espèce.

Il résulte de là que l'étude du plaisir et de la douleur est analogue, comme complication et comme difficulté, à la science sociale, où les actions et réactions mutuelles semblent, par leur variété et leur multiplicité, échapper aux prises du calcul. Ne nous étonnons donc pas de la contradiction qui paraît exister entre les philosophes

(1) *Psychologie*, ch. VIII.
(2) Page 29.

relativement à la nature du plaisir et de la douleur. « Il serait à souhaiter, disait Leibniz, que la science des plaisirs fût achevée (1). » Elle est encore bien loin de l'être. Aujourd'hui que le problème du pessimisme et de l'optimisme a repris, avec un aspect nouveau, une nouvelle importance morale et métaphysique; il n'est guère de question plus intéressante pour le philosophe que celle qui concerne l'origine du plaisir ou de la douleur et leur rôle comme moteurs de l'universelle évolution. Nous nous proposons ici d'exposer ce qu'il y a de vrai et ce qu'il y a aussi d'incomplet dans les explications empruntées à la doctrine de la sélection naturelle: nous rechercherons d'abord la portée et les limites de ces explications; puis nous montrerons les conséquences morales ou métaphysiques auxquelles aboutit l'étude des rapports du plaisir et de la douleur avec la vie.

I.

On ne pouvait manquer d'appliquer la doctrine biologique de la sélection au plaisir et à la douleur. C'est à cette théorie que M. Schneider, comme M. Spencer dont il est le zélé disciple en Allemagne, demande le dernier secret de nos joies ou de nos peines. Non-seulement il y a un lien entre le plaisir et l'accroissement de la vitalité, mais ce lien ne pouvait pas ne pas s'établir par une nécessité de l'évolution.

Qu'est-ce, en effet, que le plaisir? « Une manière d'être que nous cherchons à produire dans la conscience et à y retenir, » répond M. Spencer. — Qu'est-ce que la douleur? « Une manière d'être que nous cherchons à faire sortir de la conscience ou à en tenir éloignée (2). » Ces principes posés, on voit immédiatement la conséquence que doivent tirer MM. Spencer et Schneider. Imaginez des individus chez qui le plaisir soit lié aux actions nuisibles, la douleur aux actions utiles. Il a dû se produire à l'origine des êtres de ce genre, grâce aux jeux de la nature, car, comme disait le vieil Héraclite, « Jupiter s'amuse et le monde se fait. » Mais les êtres ayant accidentellement un tel vice de constitution ont dû vite disparaître, puisqu'ils persistaient dans ce qui est nuisible et fuyaient ce qui est utile. Ainsi, d'après les principes de Darwin, qu'avait entrevus un autre philosophe grec, Empédocle, la condition essentielle du développement de la vie à travers les âges, c'est que les actes agréables soient aussi, *en général*, les actes favorables à ce développement. C'est là une nécessité toute mécanique.

(1) Lettre au père Nicaise.
(2) *Psychologie*, ch. VIII.

— Mais, dira-t-on, il y a des exceptions à cette loi. Toute douleur particulière n'est pas nuisible à la vie, tout plaisir particulier n'est pas utile. L'ivresse, par exemple, quoique nuisible, est pour beaucoup de personnes agréable. — Les partisans de la sélection naturelle ne seront pas embarrassés pour répondre. Comme le remarque le physiologiste Fick, si toutes les sources et rivières laissaient couler naturellement de l'alcool au lieu d'eau, il serait arrivé de deux choses l'une : ou bien, dans ce milieu ainsi modifié, tous les hommes auraient fini par détester l'alcool et par le fuir instinctivement, comme les animaux fuient les poisons; ou bien nos nerfs se seraient organisés par sélection de manière à supporter l'alcool impunément.

On a objecté aussi la vive douleur du mal de dents, qui ne semble pas pourtant mettre notre conservation en grand danger. Mais les dents avaient une grande importance pour nos ancêtres anthropoïdes; ils ne s'en servaient pas seulement pour la mastication, mais pour une foule d'usages. Sans la douleur, l'être vorace serait exposé à mâcher des objets trop durs et à briser un organe utile. Enfin et surtout les dents sont un organe soumis à la volonté, et c'est une loi générale que tous les organes sur lesquels la volonté a un pouvoir de direction soient sensibles. Les avertissemens de la sensibilité ne sont demeurés inutiles que pour les organes qui fonctionnent automatiquement.

M. Schneider a une telle confiance dans la sûreté du mécanisme naturel, au moins pour la généralité des cas, qu'il en viendrait volontiers à croire, avec Rousseau et Fourier, que la nature ne se trompe pas quand on l'abandonne à elle-même. « A l'état normal, dit-il, les sentimens vont toujours à leur vrai but; les erreurs ne viennent que de l'état maladif, surajouté à la nature par la civilisation. Chez l'homme naturel et sain, les sentimens sont sains, en sorte qu'à chaque idée est lié un sentiment d'une intensité correspondante et convenable. » Les rapports anormaux se rencontrent surtout chez les hommes cultivés, principalement chez ceux qui sont malades par leur faute ou par celle de leurs ancêtres. « Les passions sont bien moins répandues dans la population saine et simple des campagnes que chez les habitans très civilisés des grandes villes. La conduite pratique, droite, bonne, dépend bien plutôt de la santé du corps que de la santé de l'intelligence. » Aussi M. Schneider se montre-t-il, comme M. Spencer, assez dédaigneux de l'instruction intellectuelle et de la force des idées.

Ici commencent, à notre avis, les exagérations de la théorie darwiniste. Sans doute, une fois produit un mécanisme de plaisirs utiles à la vie, il s'est transmis par hérédité et est devenu presque in-

faillible dans les espèces inférieures ; mais chez les animaux supérieurs, même chez ceux qui ont la *mens sana in corpore sano*, on ne peut plus trouver aucune infaillibilité. C'est que, plus les organismes se compliquent, plus leur sélection *purement mécanique* devient difficile : un homme paresseux ou inintelligent, par exemple, est-il condamné à mort par la justice de la mécanique universelle, armée de sa balance toujours en équilibre ? — Non, il peut se sauver par quelque autre endroit. Si telle faculté est en souffrance, une autre peut venir au secours de la première. Aussi l'adaptation mécanique au milieu se fait-elle avec plus de peine à mesure qu'on s'élève dans l'échelle des êtres : de là bien des anomalies. Les individus gardent certains plaisirs autrefois favorables, maintenant inutiles ou nuisibles. La passion de la chasse et celle de la guerre chez les hommes d'aujourd'hui semblent, selon Spencer, un reste des instincts du sauvage.

Les anomalies ont également lieu en vertu d'une autre conséquence de la sélection naturelle, sur laquelle M. Schneider n'a pas assez insisté : l'antagonisme de l'individu et de l'espèce. Les animaux inférieurs, pour se propager, doivent se détruire eux-mêmes : le corps se séparant en deux ou plusieurs, l'individualité du parent se perd dans celles des descendans. L'antagonisme est donc ici évident ; mais, même chez beaucoup de races déjà plus élevées, l'animal est condamné à périr lui-même aussitôt qu'il a engendré : tels sont la plupart des insectes. Plus tard, quand l'espèce s'élève encore, la race et l'individu se réconcilient en une certaine mesure. L'enfant ne subsiste que si la mère, le père, une foule d'individus subsistent autour de lui. L'individu vit par la société, la société vit par l'individu. Pourtant, dans ce passage graduel des races inférieures aux races supérieures, il se produit encore une foule d'anomalies ; aussi chez les hommes, mêmes *sains*, le plaisir est-il souvent contraire à l'intérêt. En tout cas, le plaisir de l'individu est très souvent contraire à l'intérêt de l'espèce humaine. Pas plus que M. Spencer, M. Schneider n'a trouvé le moyen de réconcilier l'égoïsme et « l'altruisme. » Si la relation générale du plaisir et de la douleur avec la vie demeure certaine, la nécessité d'une intelligence régulatrice ne l'est pas moins. Nous accordons que l'idée même doit se faire sentiment pour devenir force efficace, mais ici le sentiment n'est plus un simple résultat des lois de la sélection : il est lié au développement de la pensée, qui, étant elle-même la fonction supérieure de la vie, ne mérite pas cette sorte de défiance que M. Schneider professe à son égard.

Nous venons de voir que la sélection toute mécanique et biologique se montre insuffisante, chez les espèces supérieures, pour

produire l'harmonie constante du plaisir ou de la peine avec la conservation de l'espèce. Allons plus loin : la sélection mécanique n'est-elle pas également insuffisante à expliquer la première origine du plaisir et de la douleur, même chez les espèces les plus infimes? Le darwinisme porte exclusivement sur le mécanisme extérieur des choses déjà existantes, sur les rapports d'élémens une fois *donnés*. On comprend fort bien que le hasard amène dans la structure des organismes tels et tels accidens heureux, telles variations favorables à l'espèce; mais peut-on se figurer la sensibilité au plaisir ou à la douleur comme un accident de ce genre, comme une *nouveauté* due à une combinaison fortuite d'élémens insensibles? N'y a-t-il là des élémens qui se rencontrent comme les atomes de Démocrite et se combinent pour produire les plaisirs ou les peines, étincelles fugitives jaillies de leur choc?

Non-seulement l'existence même du plaisir et de la douleur, comme faits d'ordre mental, reste inexplicable au darwinisme, mais leur relation primitive avec la vie n'est pas elle-même complètement expliquée. Est-ce seulement par hasard que le plaisir s'est trouvé lié aux actions utiles et en quelque sorte *vitales?* Faut-il pousser le darwinisme jusqu'à concevoir une sorte de jeu de dés où les circonstances fortuites et extérieures détermineraient *seules* la liaison du plaisir avec la vie? Ou ne doit-il pas exister entre les deux un lien plus profond et plus intime, indépendant de la sélection qui le diversifie et le perfectionne, mais ne le crée pas? — Nous allons voir que ce lien existe en effet, et qu'il existe avant l'influence extérieure de la sélection naturelle. C'est donc à la physiologie et à la psychologie qu'il faut demander la raison primitive d'où résulte la connexion du sentiment avec la vie. Voyons d'abord ce que la physiologie nous apprendra sur ce sujet et quelle est la limite de ses explications.

II.

Les interminables discussions sur les causes physiologiques du plaisir et de la douleur proviennent de ce qu'on raisonne trop sur des organismes déjà développés, sortes d'états centralisés et complexes. Ce qu'il faudrait savoir, — mais ce qu'il est le plus difficile de savoir au juste, — c'est ce qui, dans une cellule ou un nerf, cause le rudiment du plaisir ou de la peine, pour s'étendre ensuite à l'ensemble du corps vivant.

Les élémens nerveux, — tubes ou cellules, — sont constamment le théâtre d'un double travail chimique : un « travail négatif » de réparation, qui consiste dans la formation de composés albuminoïdes très complexes, et un « travail positif » de dépense,

qui consiste dans leur réduction en combinaisons plus simples. Dans l'état de repos, ces deux travaux moléculaires, accompagnés de courans électriques inverses, existent simultanément et se font à peu près équilibre. En ce cas, il n'y a rien, dans la conscience même, qu'un état d'équilibre et de calme vital, auquel est attaché un vague sentiment de repos et de bien-être. Un agent extérieur, son, lumière, choc, vient-il exciter un nerf, l'équilibre rompu produit un mouvement de dépense nerveuse, qui excite un mouvement de réparation simultanée comme l'eau qui sort d'un siphon appelle à sa place l'eau qui y monte.

Maintenant, quelle est la relation des deux espèces de travail nerveux avec la peine et la douleur? — C'est ici que la divergence se produit entre les physiologistes. Essayons d'éclaircir la question en nous reportant aux nécessités de la vie même, qui n'ont pu manquer d'agir dans la sélection naturelle.

Les deux travaux de réparation et de dépense sont également nécessaires à la vie ; de plus, ils doivent être proportionnés l'un à l'autre pour que la vie subsiste. La *réparation* nerveuse, qui accumule la force, a toujours pour résultat et pour objet l'*exercice*, qui dépense la force. Dans la sélection naturelle, l'animal ne peut pas se contenter de réparer son système nerveux; il faut qu'il le mette en usage pour chercher sa nourriture et se défendre, il faut qu'il se dépense pour se conserver. S'il en est ainsi, peut-on admettre avec Léon Dumont que l'accumulation de la force, son « emmagasinement dans le nerf » soit ce qui seul cause le plaisir? Tout fonctionnement nerveux, dit Léon Dumont, est une dépense de force; « comment la dépense, qui est une perte, pourrait-elle produire le plaisir? » Ce dernier doit avoir pour cause, au contraire, une augmentation de force, « une réception de mouvement (1). » Cette théorie vient de ce que Léon Dumont conçoit mal le rapport des deux travaux moléculaires. Le travail visible de dépense, — marcher, parler, regarder, écouter, etc., — est sans doute, sur le moment même, une perte de force motrice; mais d'abord, nous venons de voir que, dans l'organisme suffisamment nourri, il y a réparation du nerf par la nourriture à mesure qu'il s'use par l'exercice; le simple repos suffit aussi à le réparer : il n'y a donc point ici perte sèche et définitive. De plus, l'exercice même produit l'habitude en diminuant les résistances et les obstacles : le musicien s'habitue aux mouvemens nécessaires pour l'exécution. Enfin, quand l'exercice est modéré et agréable, il accroît et nourrit l'organe au lieu de l'affaiblir. Faute d'usage, au contraire, un organe s'atrophie, comme l'œil de la taupe, celui de certains rats des cavernes (*ro-*

(1) *Théorie scientifique de la sensibilité*, ch. IV.

tama), celui des crabes qui vivent dans les antres profonds de la Carniole et du Kentucky : chez ces crabes, le support de l'œil subsiste, mais l'œil a disparu; le pied du télescope est encore là, mais le télescope lui-même avec ses verres n'y est plus. Plusieurs rats de cavernes capturés à un demi-mille de distance de l'ouverture, et qui n'habitaient pas les plus grandes profondeurs, furent exposés un mois par Sillman à une lumière graduée et finirent par recouvrer, grâce à l'exercice, une vue trouble des objets (1). Le lapin domestique n'ayant plus besoin de dresser l'oreille à la menace du danger, les muscles redresseurs ont fini par s'atrophier dans certaines espèces et par laisser les oreilles tombantes. Ainsi l'exercice normal, la dépense proportionnée à la force, est une condition nécessaire de réparation, de conservation, de progrès. La sélection naturelle est donc une loi de travail, de dépense incessante. — Travaille ou meurs. Mais l'action même fortifie, la dépense enrichit.

C'est que la vie suppose une recomposition et une décomposition incessantes, par conséquent des mouvemens de « désintégration » aussi bien que « d'intégration. » Suspendez la décomposition vitale, par exemple au moyen de certaines substances toxiques : loin de conserver la vie, vous l'arrêterez. Se sentir vivre, c'est avoir la perception obscure de tous ces mouvemens vitaux; jouir ou souffrir, c'est se sentir vivre *plus* ou vivre *moins*. Plus la décomposition est intense avec une recomposition également intense, plus le mouvement vital est précipité et plus nous sentons. C'est comme un tourbillon qui nous donne l'ivresse d'une vie intense et rapide. Ce n'est donc point, pour parler le langage de la mécanique, la « force potentielle, » mais sa transformation en force vive et en mouvement qui cause le plaisir, pourvu que cette dépense n'excède pas la réparation nécessaire à la « survivance de l'individu ou de l'espèce. »

L'expérience confirme les déductions qu'on peut tirer des lois mêmes de la sélection naturelle et de la lutte pour la vie. En fait, toute action normale et proportionnée d'un nerf suffisamment nourri cause de la jouissance. De plus, le plaisir s'accroît avec la force même du stimulant, jusqu'au point où la stimulation et la dépense qu'elle entraîne excède le travail compensateur de réparation. Dans le silence de la nuit un son lointain s'élève, il va *crescendo*, et en même temps s'accroît votre plaisir à l'entendre. Si le son devient trop violent, le plaisir se change en gêne. La première lueur du soleil excite notre œil et, à mesure que le soleil levant monte à l'horizon, il semble que le plaisir se lève aussi et monte à l'horizon

(1) Darwin, *Origine des espèces*, p. 110.

de votre conscience : mais quand la lumière est devenue trop vive, votre œil est blessé, aveuglé. La peine est due, soit à l'épuisement, soit à la destruction ou à la rupture du tissu sensible : désavantages qui, en se prolongeant, entraîneraient la mort de l'individu ou de sa descendance. L'exercice proportionné ou disproportionné d'un nerf *particulier* étend ensuite son effet, par diffusion et sympathie, de manière à se faire sentir pour la totalité du système nerveux et, par conséquent, de l'organisme.

Il résulte de là que, dans la lutte pour l'existence, quatre situations sont possibles si on considère le rapport de l'énergie dépensée à l'énergie accumulée, du travail produit à la nutrition : 1° un excédent d'acquisition avec dépense insuffisante produit la peine négative du besoin : l'enfant bien nourri souffre de l'immobilité ; 2° un surcroît de dépense succédant à un surcroît d'acquisition produit le plaisir positif de l'exercice : l'enfant est heureux de courir, de sauter, de jouer ; 3° un surcroît de dépense avec insuffisance de réparation produit la fatigue et la douleur positive : une course trop rapide ou trop prolongée amène la lassitude ; 4° l'absence de dépense après l'épuisement produit le plaisir négatif du repos.

M. X. Grote a bien vu ces proportions diverses des deux travaux de dépense et d'acquisition ; mais il ne s'est pas demandé si les quatre lois qui précèdent ne pourraient se réduire à une loi supérieure et vraiment primitive. C'est cependant, à notre avis, ce qui a lieu, si on interprète psychologiquement les faits physiologiques. Les physiologistes eux-mêmes se seraient épargné bien des discussions s'ils avaient ramené systématiquement les lois secondaires à une loi essentielle. Ainsi, quel est le vrai sens de *la loi de proportion* qui veut que le travail positif d'exercice soit en rapport avec le travail négatif de réparation ? On a voulu conclure de cette loi que la raison du plaisir est dans la *mesure*, dans le *juste milieu* entre les extrêmes où Aristote plaçait la vertu, dans une sorte d'*aurea mediocritas* : la loi fondamentale de la sensibilité serait ainsi l'équilibre, non l'action pure et simple. M. Spencer lui-même finit par placer le plaisir dans l'activité « moyenne. » C'est confondre la borne d'une chose avec son essence. La modération, comme telle, n'est pas le plaisir même ni la loi primitive de la vie ; elle est une nécessité que la vie rencontre et subit en raison des nécessités mêmes de l'organisme. La vraie loi première, c'est que le plaisir est lié à l'activité la plus intense possible, qui est, d'ailleurs, la vraie condition de supériorité dans la lutte pour l'existence. C'est pour cette raison que, si l'accroissement de l'activité ou de la fonction exercée ne dépasse pas la réserve de forces et n'use pas l'organe, le plaisir croît comme l'activité même, sans se préoccuper le moins du monde de la modération. Par exemple, le plaisir intellec-

tuel et artistique, pris en soi et indépendamment des organes qui se fatiguent à la longue, croît en raison directe de l'activité exercée. Qui ne connaît le passage classique de Bossuet : « Les yeux fixés sur le soleil y souffrent beaucoup et à la fin s'y aveugleraient ; mais le parfait intelligible récrée l'entendement et le fortifie; la recherche en peut être laborieuse, mais la contemplation en est toujours douce. » Toutefois, ces plaisirs absolument purs de l'intelligence ne sont qu'un idéal irréalisable, la contemplation même dont parle Bossuet ne demeure douce que le temps pendant lequel l'attention n'est point fatiguée ; la plus haute extase ne va point sans une tension des muscles qui se manifeste dans l'attitude même, et sans un épuisement consécutif de la substance nerveuse. La *mesure* dans l'activité devient donc un moyen d'en assurer le développement le plus *intense*. Si l'excès de mouvement musculaire, comme le manque, produit de la douleur, c'est qu'en ne proportionnant pas notre réaction à la force de nos organes, nous les usons. Le prétendu accroissement d'activité est alors une diminution. C'est ce qui produit le danger des stimulans comme les alcooliques, ou des énervans comme les narcotiques et le tabac : plus, en ce cas, on répète la sensation avec l'espoir de l'augmenter, plus on l'affaiblit. Cette apparente exception à la loi de l'intensité ne fait donc que la confirmer. La sélection naturelle se fait en faveur des races qui savent accumuler leurs forces par la modération même.

Autre problème. Pourquoi le *changement* dans l'action est-il nécessaire? C'est là encore une loi dérivée que les psychologues contemporains, par exemple, MM. Bain et James Sully, ont nommée *loi de contraste*, pour l'opposer aux lois de *stimulation* et de *modération*. Mais, en réalité, c'est toujours du même principe que se tirent ces diverses conséquences. Le changement dans l'action n'est encore qu'un moyen d'assurer l'intensité de l'action : il fait travailler d'autres nerfs pendant que les premiers se reposent ; il permet donc aux nerfs de se séparer et accroît la puissance vitale.

Jouir, c'est toujours agir, agir le plus possible, avec la plus grande intensité, avec la plus grande indépendance, avec la plus grande liberté possible. L'activité, par elle-même, va à l'infini : elle ne se modère que par nécessité et par contrainte, elle ne se modère que pour pouvoir ensuite se modérer moins, que pour se déployer au-delà de toutes les limites successivement dressées devant elle. Elle pourrait dire avec Faust : « — Si jamais je goûte la plénitude du repos, que ce soit fait de moi ; si jamais je dis à l'heure présente : attarde-toi, tu es assez belle! alors la cloche des morts peut sonner; que le cadran s'arrête, que l'aiguille tombe et que le temps soit accompli pour moi. » L'activité ne change aussi que pour

se maintenir, pour s'adapter progressivement à un milieu qui change lui-même, pour accroître enfin ses conquêtes sans perdre ses acquisitions. Dans l'évolution des espèces, cette expansion de l'activité fut toujours une condition de survivance et de supériorité sur les autres espèces.

Maintenant, l'intensité finale de l'action et sa victoire dans la lutte pour l'existence est-elle liée à la *quantité* brute de l'excitation nerveuse, indépendamment de la qualité? Léon Dumont l'a soutenu; M. Wundt lui-même, dans son échelle des intensités de plaisir comparées aux intensités d'excitation, a trop exclusivement considéré la quantité du stimulant et de la réaction nerveuse qu'il provoque. Il en résulte des difficultés sérieuses. Par exemple, comment expliquer que certains sons, certaines odeurs soient désagréables *à tous les degrés?* M. Wundt, qui d'ailleurs a trop négligé le point de vue de la sélection naturelle, s'efforce d'échapper à la difficulté en disant que, dans ce cas, « le point d'indifférence » est situé tellement bas pour la sensation qu'il ne se distingue plus du point même où elle atteint « le seuil de la conscience; » si bien que, quand l'exaltation commence dans la conscience, elle est déjà désagréable (1). Cette façon de rejeter dans les bas-fonds de l'inconscient la partie du phénomène auquel on ne peut appliquer sa théorie est un moyen trop expéditif. Une dissonance musicale de seconde mineure semble désagréable en elle-même à tous les degrés, faut-il croire qu'elle commence par nous donner un plaisir inconscient (2)? Fixez votre regard sur une surface blanche modérément éclairée, vous ne sentez ni fatigue ni déplaisir, mais aussi vous n'éprouvez qu'un faible plaisir positif. Maintenant, substituez une surface bleue à la surface blanche : le bleu, dont le rayon était déjà présent dans la lumière blanche comme un de ses élémens constitutifs, se trouve maintenant présenté séparément à votre œil par l'élimination des autres élémens lumineux ; or, votre plaisir est instantanément accru. Cet accroissement de plaisir est-il dû à un simple accroissement du « stimulus? » — Non, semble-t-il, car le stimulus physique est, au contraire, *diminué* de tout le total de lumière éliminée. Votre plaisir n'est pas dû non plus à une diminution de fatigue, car le blanc n'avait rien de fatigant. L'agrément du bleu doit donc tenir plutôt au mode qu'au degré de l'action nerveuse. De plus, il doit y avoir ici un effet de l'hérédité et de la sélection : depuis des siècles innombrables, les êtres animés reçoivent les rayons bleus du ciel sous lequel ils vivent : ils en ont l'accoutumance héréditaire, ils se sont adaptés à ce milieu lumineux des jours sereins comme aux

(1) *Psychologie physiologique*, t. I.
(2) Voir sur ce sujet M. Gurney, *The Power of Sound*.

rayons verts des champs et des bois. Il est d'ailleurs impossible de se rendre compte, jusque dans les détails, de nos plaisirs sensitifs, pas plus que de nos plaisirs esthétiques. Tout ce qu'on peut dire, d'une manière générale, c'est que la *forme* ou la qualité de l'excitation doit être mise en ligne de compte, non pas seulement sa quantité pure, car l'action doit toujours se trouver en rapport avec la forme même des organes, produit de la sélection naturelle. Notre activité n'est ni solitaire, ni indépendante et absolue. Nous ne pouvons agir et lutter pour la vie que dans un milieu qui est lui-même actif et en lutte incessante ; nous ne pouvons agir qu'en harmonie ou en conflit avec les forces extérieures, qui sont nos auxiliaires ou nos ennemis ; s'il y a concours, « synergie, » il y a plaisir, puisque notre force s'augmente alors par le concours même des autres forces. S'il y a conflit, manque d'adaptation aux conditions d'existence, il y a pour nous conscience d'une diminution de notre énergie, employée à vaincre les résistances, comme une machine imparfaite qui perd sa force dans des frottemens. L'ordre et l'harmonie sont donc encore des moyens de conserver et d'augmenter la force.

Si nous examinons le sens vers lequel se dirigent, en dernière analyse, les mouvemens continuels dont l'organisme est le siège, nous voyons que les uns tendent à la conservation de la substance, les autres à sa destruction ; par conséquent, les uns tendent à la vie, les autres à la mort. La vie, a-t-on dit, est l'ensemble des forces qui résistent à la mort : la lutte pour vivre est continuelle. Le plaisir est la victoire, la douleur est la défaite ; le plaisir est la vie, la douleur est la mort. Toute souffrance est une mort partielle qui s'accomplit dans quelque organe, dans quelque fonction. Pourquoi les ténèbres sont-elles liées à un sentiment de tristesse? C'est qu'elles sont pour nous un aveuglement momentané, une suppression de la vue avec la lumière même, une mort de la vue. Dans les sons dissonans, la perception même des sons tend à être détruite, car, par suite des battemens et des interférences, les tons se supplantent, se repoussent, s'arrêtent ; le sentiment de supplantation et d'arrêt se traduit, ici encore, en déplaisir, comme la supplantation des rayons lumineux dans le noir. En un mot, tout ce qui tend à arrêter et à anéantir une fonction des sens produit gêne ou peine. Il en est de même pour les fonctions de la pensée, fût-ce la simple attention et « aperception » : ce que nous pouvons difficilement *apercevoir*, ce qui est trop grand ou trop petit, trop confus ou trop indistinct, ce qui arrête le regard de la pensée et tend à supprimer la pensée même, produit un commencement de déplaisir. Pourquoi le sentiment du sublime est-il, comme l'a montré Kant, un mélange de joie et de tristesse? C'est que, devant l'im-

mensité du ciel, de la mer ou de la montagne, la possibilité d'apercevoir l'ensemble, d'embrasser tout du regard ou même de l'imagination nous est enlevée ; mais, par un effort supérieur de la pensée, nous concevons l'infini et anéantissons l'obstacle matériel devant l'idée intellectuelle. Nous avons ainsi à la fois le sentiment d'une infériorité physique qui nous affaisse et le sentiment d'une supériorité morale qui nous relève : nous mourons dans le monde sensible et renaissons aussitôt dans le monde intelligible, c'est comme le sentiment d'une résurrection sous forme d'éternité : *sub specie æterni*.

III.

La lutte des êtres, au milieu de laquelle se produit la sélection naturelle, est-elle simplement une lutte pour l'existence, sans rien de plus? Darwin semble l'admettre : car son principe est « le combat universel pour la *préservation* de la vie. » Spinoza avait dit de même que c'est l'effort de l'être pour se conserver qui est le fond du désir, la source du mouvement universel. On a tiré de là de graves conclusions pour la morale et pour la science sociale. Si l'unique ressort de toute activité, de toute vie, de toute volonté, est la conservation de soi, il en résulte que l'égoïsme radical est l'essence même du vouloir, et que tout plaisir est au fond égoïste : l'égoïsme ne peut manquer d'être transformé à la fin en unique loi de la morale. Il en résulte aussi que la lutte pour la préservation de l'existence est la seule loi des individus au sein de la nation, des nations diverses au sein de l'humanité. Or, c'est là une loi de guerre et de conquête, où le droit supérieur est le droit du plus fort, du plus apte à préserver et à imposer son existence.

Les théories de Darwin ont été trop influencées par la loi de Malthus sur la population. La concurrence pour la *nourriture* entre les organismes de même espèce, qui est la vraie lutte pour la préservation de la vie, est, en réalité, un phénomène secondaire ; elle n'est pas un fait qui accompagne la vie essentiellement et partout. L'effet de la pression exercée par la population n'est pas même toujours l'avancement de l'individu ou de l'espèce ; il est souvent la dégénérescence : on végète au lieu de vivre, on s'use, on décroît par la misère et la faim. Les progrès dans l'organisation ont plutôt leur source dans un état de prospérité et de surcroît, dans un état où il y a abondance de nourriture, non pas seulement adaptation au milieu, mais avance de l'être sur le milieu. C'est pour cela que les progrès dans l'art et dans la science ont exigé un certain luxe, au moins pour certaines classes, une délivrance des soucis de la nourriture et de la préservation. Toute nouvelle position gagnée par un organisme

dans son progrès est une limite qu'il s'efforce de dépasser à son tour : nous trouvons partout non pas seulement la tendance à conserver la vie, mais la tendance à améliorer les conditions de la vie, en intensité et en qualité. Il y a donc entre les organismes une concurrence active pour un *surplus*, une sorte d'ambition pour la conquête du mieux et non une guerre purement défensive. Le commandement primitif de la morale naturelle, chez l'animal, n'est pas seulement ce que Darwin et M. Spencer appellent « la vie normale, le maintien de soi, » *live normally*, *self-maintenance*; c'est le passage au-delà de la limite même qui, jusqu'alors, avait été normale, pour développer ainsi de nouveaux besoins et les satisfaire. Les êtres sont une armée en marche, et l'universel mot d'ordre n'est pas seulement *conservation*, mais *évolution*.

Aussi les diverses formes de la vie sont-elles déjà capables d'*évoluer* et d'avancer leur organisation en dehors de l'influence, d'ailleurs considérable, qu'exerce la sélection naturelle. Celle-ci est un procédé de triage mécanique qui n'aurait point de matériaux où s'exercer s'il n'existait déjà une organisation antérieure, susceptible de *variations* plus ou moins *favorables* à l'avancement de la vie. Ces variations, selon Darwin, seraient toutes accidentelles, toutes de hasard, et c'est, nous l'avons vu, cette part exagérée faite aux accidens extérieurs qui est le défaut du darwinisme : Darwin n'a pas assez considéré les *nécessités* intérieures, soit physiologiques, soit psychologiques, qui agissent avant toute sélection et rendent toute sélection même possible. D'ailleurs, avec son admirable sincérité, il a reconnu lui-même qu'il avait, par un grave oubli, fait une part trop faible à la corrélation intime des organes et à leurs variations symétriques, qui se produisent indépendamment de l'*utilité*, par une nécessité toute physiologique. « L'homme et tous les animaux, dit-il, présentent des organes qui, à notre connaissance, ne leur sont d'aucune utilité maintenant, pas plus qu'à une autre période antérieure de leur existence, soit sous le rapport des conditions générales de leur vie, soit sous le rapport des relations d'un sexe à l'autre. Des organes de ce genre ne se peuvent expliquer *par aucune forme de sélection*, non plus que par les actions héréditaires de l'habitude ou du manque d'usage. Dans la majeure partie des cas, la cause de chaque modification ou de chaque monstruosité réside plutôt dans la nature ou la constitution de l'organisme que dans le milieu (1). » Pareillement, Darwin a négligé le point de vue psychologique : les êtres « luttent pour la vie, » mais comment d'abord *vivent-ils?* et pourquoi *veulent-ils* vivre? et pourquoi *luttent-ils?* Comment y a-t-il des variations *agréables* et utiles, que

(1) *La Sélection sexuelle.*

l'être s'*efforce* de conserver? Où est, dans tout cela, le moteur primitif, le *primum movens?* La sélection extérieure présuppose évidemment un ressort interne, nécessité ou spontanéité, qui produit, avec la vie, l'élan vers une vie supérieure, l'élan de l'évolution.

Un biologiste allemand, mort trop jeune, M. Rolph, a essayé de déterminer le ressort concret et même mécanique de l'évolution universelle pour compléter la théorie de Darwin. Toute matière organisée croît par diffusion, c'est-à-dire en absorbant et en appropriant, pour sa croissance, les matériaux nécessaires à la vie. La diffusion est une série de mouvemens où l'*endosmose*, qui absorbe les éléments favorables, l'emporte sur l'*exosmose*, et cette diffusion est un effet mécanique. Ces divers modes de fonctionnement mécanique, dans la substance organisée, expliquent en premier lieu tous les phénomènes de nutrition : se nourrir, c'est évidemment absorber et s'assimiler. Ils expliquent, en second lieu, tous les phénomènes de division et de multiplication des cellules, par conséquent l'*accroissement* de l'être au-delà des limites de la cellule individuelle et primordiale. Enfin ils expliquent les phénomènes de la *reproduction*, car la reproduction n'est, en définitive, qu'un mode, soit de division des cellules, soit de nutrition. Maintenant, selon M. Rolph, il n'y a point de limites au mouvement d'assimilation par endosmose. Chaque cellule, et par conséquent chaque organisme, a la propriété de l'*insatiabilité*. Nous pouvons donc parler d'une « faim mécanique » comme cause de toutes les actions des organismes vivans. En correspondance avec cette faim mécanique se montre, à un certain stade de l'évolution (1), ce que M. Rolph appelle la « faim psychique, » qui se fait d'abord sentir essentiellement comme *peine*. Le plaisir n'est « qu'un phénomène secondaire et dérivé. » De là il résulte que la peine est le ressort de l'univers.

Dans cette intéressante tentative d'explication, on reconnaît la doctrine qui fait le fond de la morale pessimiste et de la morale égoïste, du système de la « désespérance » et du système de « l'apathie. » En effet, si l'unique moteur de l'activité est la peine, il faut ou se résoudre à ne plus agir et à ne plus vivre, ou se résoudre à agir et à vivre uniquement avec la moindre peine possible : la première solution est le *nirvâna* des esprits mystiques, la seconde est l'épicurisme égoïste des esprits « pratiques. »

La théorie de la peine comme moteur unique de la volonté est intimement liée à la doctrine qui admet que le plaisir a pour essence, ou tout au moins pour condition nécessaire, la suppression de la peine. Déjà Leibniz avait parlé de ces « petites douleurs » imperceptibles et infinitésimales qui, par leur suppression, nous

(1) Pourquoi pas dès le début?

donnent « quantité de demi-plaisirs. » La continuation et l'amas de ces demi-plaisirs, « comme dans la continuation de l'impulsion d'un corps pesant qui descend et acquiert de l'impétuosité, » devient enfin un plaisir entier et véritable. « Et dans le fond, ajoute Leibniz, sans ces demi-douleurs il n'y aurait point de plaisir, et il n'y aurait pas moyen de s'apercevoir que quelque chose nous aide et nous *soulage* en ôtant quelques *obstacles* qui nous empêchent de nous mettre à notre aise (1). » Un philosophe italien du XVIIIe siècle, Verri, développant la pensée de Leibniz, arrive à cette conclusion : *Il dolore precede ogni piacere*. Kant lui emprunte sa théorie. Pour lui, la vie est un effort continuel, et la conscience de cet effort est, à un degré plus ou moins intense, douleur. *Il solo principio motore dell' uomo*, avait dit encore Verri, *è il dolore* (2). La douleur, répète Kant, est l'aiguillon de l'activité, et c'est surtout dans l'activité que nous avons conscience de la vie; sans la douleur il y aurait donc extinction de la vie (3). Schopenhauer n'a pas eu à faire de grands efforts d'invention pour imaginer sa théorie sur le caractère négatif du plaisir, qui, selon lui, ne serait senti qu'indirectement par l'intermédiaire de la douleur, et sur le caractère positif de la peine, seule sentie directement en elle-même. « L'effort vital, » toutoujours « pénible, » dont parlait Kant, est devenu chez Schopenhauer le « vouloir vivre, » dont le perpétuel travail est un perpétuel échec et une perpétuelle souffrance.

Pour résoudre l'important problème soulevé par les pessimistes, il faut examiner s'il y a des plaisirs qui se fassent sentir directement, sans l'intermédiaire d'une douleur préalable; puis si ces plaisirs peuvent être, sans le secours de la peine, les moteurs de notre activité.

Il nous semble que les exemples classiques de Platon et d'Aristote, tirés des sens supérieurs, comme la vue, l'ouïe, l'odorat même, et des plaisirs intellectuels, comme ceux de la science ou de l'art, rentrent dans cette dernière catégorie. Un enfant qui voit pour la première fois une étoffe écarlate reçoit une excitation du sens de la vue qui n'est nullement la suppression d'une peine préalable. Invoquer ici des malaises sous-entendus, des besoins imperceptibles et latens une tension des nerfs optiques aspirant à leur décharge, une sorte de « faim de la vue, » c'est faire une hypothèse qui a sa part de vérité, mais qui n'explique pas entièrement le phénomène. Le plaisir ici (et c'est là le point essentiel, trop né-

(1) *Nouveaux Essais sur l'entendement*, livre II.
(2) *Sull' indole del piacere e del dolore* (1781).
(3) *Anthropologie*, § 59.

gligé par les psychologues et physiologistes) n'est pas le simple remplissement exact d'un vide, la satisfaction adéquate d'un besoin préexistant : il est un surplus, un surcroît. Considérez l'échelle des intensités dans la sensation : il y a un point voisin de l'indifférence, et c'est à partir de ce point neutre que certains plaisirs peuvent naître par un accroissement d'intensité ; tout plaisir ne suppose pas une descente préalable au-dessous du point idéal d'indifférence, dans la région inférieure de la peine. Le plaisir est alors senti directement comme tel, non indirectement par une douleur qu'il remplacerait : la vue jouit sans avoir souffert.

La théorie de Platon et d'Aristote (1) nous semble éclairée et confirmée par la physiologie moderne. Celle-ci nous montre que la sensibilité supérieure est liée à des organes spéciaux, comme l'œil, l'oreille, le nez, la bouche ; la sensibilité inférieure est répandue dans le corps, diffuse, sans connexion avec des organes bien différenciés. Or, la sensibilité inférieure nous avertit des conditions absolument nécessaires à notre existence, température, choc, faim, soif, etc. ; aussi la sélection naturelle l'a-t-elle organisée de manière à ce qu'elle s'alarme dès que ces conditions sont menacées. D'où il suit que la sensibilité inférieure est plutôt disposée pour la souffrance que pour la jouissance. Les sens supérieurs, au contraire, surtout la vue et l'ouïe, répondent moins, aujourd'hui, aux nécessités de la vie qu'au superflu, à la conservation qu'au progrès : aussi sont-ils plutôt faits pour le plaisir que pour la peine.

Il en résulte que la relation mutuelle de la jouissance et de la souffrance est inverse pour les sens supérieurs et les sens inférieurs. Ainsi, pour la sensibilité générale et interne, pour la température, pour le toucher même, le plaisir distinct présuppose quelque malaise antécédent ou quelque besoin. Il est agréable de manger ou de boire quand on a faim ou soif, de se plonger dans l'eau fraîche quand la peau est brûlante ; mais buvez ou mangez sans soif et sans faim préalable : si vous éprouvez encore du plaisir, ce sera seulement par l'effet particulier des alimens sur le sens spécialisé du goût. De même, si le corps est à la température normale et neutre, le chaud ou le froid ne lui causera qu'un très léger agrément. Le contraste de la peine antécédente semble, ici, nécessaire au plaisir actuel. C'est que, dans cette région peu spécialisée, les écarts à partir de l'état neutre dans la direction du plaisir sont trop légers pour produire une véritable jouissance : il faut, pour y obtenir un agrément positif, une divergence marquée à partir de la ligne neutre. Seule, dans cette sphère inférieure de la sensibilité générale, la souffrance peut être déjà très vive à partir du point d'é-

(1) On en trouvera l'exposition complète dans le beau livre de M. Fr. Bouillier.

quilibre, parce que l'équilibre y est strictement nécessaire à la conservation : un coup, une brûlure, une colique, peuvent immédiatement causer une violente douleur.

Une loi opposée se manifeste dans les sens supérieurs et partout où il y a des organes très spécialisés : là, c'est le plaisir qui peut naître immédiatement et acquérir un degré de distinction notable à partir du point d'indifférence. C'est ce qui a lieu pour les excitations de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût. En revanche, les sens supérieurs connaissent moins la souffrance que la simple gêne : une dissonance, un coup de sifflet aigu, des couleurs discordantes, une lumière éblouissante, une odeur désagréable, ne sauraient produire une douleur de l'audition ou de la vision comparable en intensité à celle d'une blessure ou d'une brûlure ; la douleur même des yeux ou des oreilles n'est dans ce cas qu'une espèce de coup et de blessure superficielle. Telles sont, croyons-nous, les vraies raisons scientifiques pour lesquelles la sensibilité supérieure est libre du besoin et de la « faim, » tandis que la sensibilité inférieure en est esclave.

Maintenant, comparons les sens supérieurs aux sens inférieurs dans leur rapport avec l'activité ; nous trouverons qu'avec leur plus grande spécialisation coïncide une passivité moindre, une plus grande part de l'activité centrale et de la volonté. Vous pouvez peu de chose sur vos organes intérieurs ; vous ne pouvez, par exemple, placer votre estomac ou votre cœur dans l'attitude active de l'attention, tandis que vous pouvez volontairement regarder, écouter, flairer, savourer, palper. Or, c'est précisément avec cette activité supérieure que coïncide le plaisir. Au contraire, l'état passif de la sensibilité interne la rend plus propre à la douleur qu'au plaisir.

Au reste, entre les sens supérieurs et les inférieurs, il y a une sorte d'intermédiaire, dont la haute importance n'a pas été ici assez remarquée : nous voulons parler des sensations musculaires ou tout au moins des sensations de résistance, que beaucoup de philosophes considèrent comme la base de toutes les autres sensations. Or, dans le mouvement de nos muscles, où notre activité est continuellement appliquée à vaincre une résistance, où, par conséquent, nous sommes perpétuellement actifs et passifs, nous voyons le plaisir de l'exercice et la peine de la fatigue se dessiner aussi nettement l'un que l'autre, selon le rapport exact qui existe entre notre force musculaire et la résistance extérieure. Ici donc le plaisir se révèle directement et uniquement comme action, la peine comme résistance et passion. Ce fait essentiel éclaire le reste : il nous montre l'intime et primitive connexion du plaisir avec l'activité, de la peine avec la passivité.

L'indépendance possible de la sensibilité par rapport au besoin et à la douleur, déjà manifeste pour les sens les plus élevés, est plus remarquable encore pour les plaisirs intellectuels, esthétiques et moraux dont parlent Platon et Aristote. De tels plaisirs peuvent venir même sans avoir été cherchés. Veut-on un cas typique? Nous citerons le plaisir de l'imprévu, qui d'ailleurs n'est pas propre à la seule intelligence. La première étoile filante qui passe devant les yeux de l'enfant le charme sans s'être fait prévoir ni désirer; un jeu de lumière dans le ciel est comme un sourire gratuit de la nature. Une découverte faite sans avoir été cherchée est une chance heureuse, un pur gain, une richesse inattendue, un héritage sur lequel on ne comptait pas.

Pour toutes ces raisons, nous admettons qu'il existe des plaisirs de *surcroît*, qui tiennent à un excédent d'activité ou de stimulation. Dans ce cas, la même cause excite l'activité et la satisfait, sans l'intercalation d'un besoin, d'une « faim mécanique ou mentale, » d'une volonté non rassasiée. Kant s'est lui-même réfuté par les conséquences outrées qu'il tire de sa doctrine. Selon lui, un plaisir ne peut succéder immédiatement à un autre plaisir sans l'interposition d'un besoin, d'une peine. Cette conséquence n'est-elle pas contredite par les faits? Si, au moment où je goûte des mets savoureux, j'entends tout à coup une belle musique, si mes yeux sont charmés par le spectacle inattendu de danses gracieuses, il y a là un *surcroît* qui ajoute un plaisir à d'autres plaisirs, sans que j'aie besoin de passer par la porte de la souffrance. Bien plus, la théorie kantienne aboutit à une autre impossibilité : le plaisir ne pourrait se prolonger pendant deux instans sans intercaler une douleur entre le premier instant et le second. Dès lors, l'accroissement progressif du plaisir serait impossible : je ne pourrais jamais que combler le vide produit par la peine, emplir le tonneau des Danaïdes de l'éternelle souffrance. S'il y a réel accroissement de plaisir, c'est qu'il y a excédent véritable, à moins d'admettre que je ne sois forcé de faire croître aussi la peine pour augmenter la jouissance consécutive. La méthode de Cardan, qui se procurait volontairement toutes sortes de peines pour jouir du plaisir d'en être délivré, est manifestement contraire à l'expérience. Donc, ici encore, le plaisir est lié à un surplus et non à la simple suppression d'un manque.

On se rappelle la fable de Platon sur le plaisir et la douleur sensibles, liés l'un à l'autre par Jupiter, si bien que l'un ne peut arriver sans être suivi de son compagnon. Comme Spinoza, Kant et Schopenhauer, M. Schneider a étendu cette loi platonicienne d'essentielle et mutuelle relativité à tous les sentimens, même aux sentimens supérieurs. Selon lui, nous n'avons conscience d'un sentiment agréable que s'il y a un *changement* en mieux perçu par nous, ce que Spinoza

appelait « le *passage* à une perfection plus grande; » nous n'avons conscience de la peine que si nous percevons un changement en pire, un *passage* à une perfection moindre : « C'est pourquoi, dit M. Schneider, le plaisir n'arrive à la conscience qu'à travers le manque de plaisir, à travers la souffrance, et celle-ci, à son tour, n'arrive à la conscience qu'à travers le manque de souffrance, à travers le plaisir. » M. Schneider identifie de cette manière, sans aucune preuve et contre toute preuve, l'absence de plaisir avec la douleur, l'absence de douleur avec le plaisir. De plus, il oublie, avec Kant, qu'un changement en mieux peut avoir lieu d'un plaisir moindre à un plaisir plus grand, — de l'allegro d'une symphonie de Beethoven à l'adagio, — et ainsi de suite. Enfin il s'enferme avec Kant dans ce cercle vicieux : — Il faut souffrir pour pouvoir jouir et jouir pour pouvoir souffrir; comment alors arrivera-t-on soit au plaisir, soit à la souffrance?

La théorie de Schopenhauer s'enferme aussi dans ce cercle et de même la théorie de M. de Hartmann. Ce dernier, corrigeant en partie Schopenhauer, reconnaît qu'il y a des plaisirs directement sentis, non subordonnés à la suppression de la peine; mais, par une étrange contradiction et pour nous démontrer en dépit de tout notre misère, il soutient que la douleur tombe seule directement sous la *conscience*, tandis que le plaisir n'y peut tomber qu'indirectement : le plaisir est donc directement *senti* d'une manière inconsciente, mais il n'est qu'indirectement *conscient*. C'est que, à en croire M. de Hartmann, la conscience est « l'étonnement de la volonté » devant une chose qu'elle n'a pas voulue et qui lui révèle tout d'un coup sa dépendance. Il en résulte que ce qui *contrarie* la volonté, et par cela même l'étonne, ne saurait jamais échapper à la conscience : tel est le privilège de la douleur, cette violence faite au vouloir; c'est ce qui lui assure la supériorité dans la balance des biens et des maux. Au contraire, « la satisfaction de la volonté échappe par elle-même à la conscience, » parce qu'elle ne produit aucun étonnement; la volonté ne ressent que les satisfactions qui provoquent, par le *contraste* même, le souvenir d'expériences tout opposées : la comparaison, le souvenir, le raisonnement. Voilà, d'après cette doctrine, bien des cérémonies nécessaires pour jouir! Il en résulte que les êtres inférieurs sentent la souffrance avec une impitoyable nécessité, tandis que les êtres supérieurs peuvent seuls accomplir les formalités intellectuelles nécessaires pour participer au plaisir. Cette théorie fantastique imagine arbitrairement des plaisirs *sentis* d'une manière *inconsciente*, comme si on pouvait jouir sans avoir au moins la conscience spontanée de jouir. En admettant même qu'un contraste soit nécessaire pour une conscience relevée et *réfléchie* de plaisirs, n'y a-t-il pas un contraste

bien suffisant entre l'état neutre et l'état agréable qui le suit, entre l'équilibre antérieur et le surcroît d'excitation ou d'action qui lui succède? Est-il nécessaire d'aller chercher dans les douleurs passées un point de comparaison pour sentir la volupté présente? Autre chose est de jouir, autre chose de *juger* et d'apprécier sa jouissance en la *mesurant* avec d'autres. On n'a pas besoin de savoir le chiffre de sa fortune pour en jouir.

Nous venons de montrer qu'il existe des plaisirs directs, dus à un surplus d'activité sans douleur préalable, qui n'ont pas pour simple objet la préservation de l'organisme dans la lutte pour la vie. Allons plus loin et plus avant dans le problème. Demandons-nous si tous les plaisirs, même ceux qui paraissent nés d'un besoin, même ceux qui semblent les plus grossiers, ne sont pas encore de même nature pour celui qui regarde au fond des choses.

L'entière satisfaction d'un *besoin*, même physique, ne consiste-t-elle qu'à remplir, sans rien de plus, un vide préexistant et à rétablir ainsi l'équilibre dont parle Platon dans le *Philèbe?* — S'il en était de la sorte, l'équilibre même produirait un état neutre de la sensibilité et de la conscience, une immobilité : l'évolution n'aurait pas lieu. Ce qui fait qu'on jouit en satisfaisant un besoin, comme celui de la nourriture ou de l'exercice, c'est que, par rapport à l'état précédent, il y a un surplus : de là un mouvement de progression où se produit un continuel excès par rapport à ce qu'on venait d'acquérir; on s'enrichit relativement à sa pauvreté antérieure. Ce n'est pas la simple suppression de la peine qui constitue alors la jouissance sensuelle; car il y aurait simple neutralisation de l'état antérieur par l'état postérieur; la jouissance est constituée par la suppression de la peine, *plus* un excédent, qui produit un progrès et non un repos de l'activité. L'état pénible de la faim, pris par M. Rolph pour type, est un composé d'une infinité de peines rudimentaires; le plaisir qu'on éprouve à restaurer ses forces est une continuelle victoire sur ces rudimens de la peine, et, selon la remarque de Leibniz, il produit quelque chose d'analogue au mouvement accéléré d'un mobile. Mais une victoire continuelle, c'est un continuel surplus, et c'est ce surplus même qui fait le plaisir. Dès lors, non-seulement le plaisir n'a pas besoin d'un manque préalable pour exister, mais, lors même qu'il succède à un manque réel, comme dans beaucoup de plaisirs des sens, il n'en est pas moins par soi indépendant de cette négation, essentiellement positif. En vain les cyniques de l'antiquité, en vain Kant et Schopenhauer veulent n'y voir qu'une négation : il est la conscience d'une force acquise et agissante, il vaut par lui-même et a un prix intrinsèque dans la vie.

Nous ne saurions donc admettre la doctrine de MM. Leslie et

Delbœuf, qui placent le plaisir dans le simple sentiment d'un équilibre normal (1). Même dans l'acte de manger, le plaisir ressenti aiguillonne la dépense d'énergie, et l'équilibre n'est atteint que quand la satiété fait cesser l'action. Le sentiment d'équilibre ne constitue qu'un bien-être général et fondamental, assez voisin de l'indifférence, où Epicure plaçait à tort la suprême félicité. Nous ne saurions même nous contenter de dire, avec M. Spencer, que le plaisir est l'accompagnement de l'action *normale* ; selon nous, le plaisir, comme émotion distincte, apparaît précisément lorsque la limite de l'action normale a été franchie, puisqu'il suppose, sur quelque point, une richesse.

Nous irons donc jusqu'au bout de la voie ouverte par les grands philosophes en définissant le plaisir *le sentiment d'un surcroît d'activité*. Aussi la dépendance du plaisir par rapport à la peine ne marque-t-elle que les débuts de l'évolution et de la sélection, non la fin ; elle est primitive, mais non définitive ; elle est accidentelle, mais non essentielle.

IV.

Nous pouvons maintenant aborder la question dernière et fondamentale : le seul mobile de l'activité, conséquemment le vrai et unique moteur de l'évolution universelle, est-ce la douleur ?

Cette doctrine de découragement ne se retrouve pas seulement chez les disciples de Schopenhauer et chez M. Rolph, mais aussi chez MM. Grote, Schneider, Stephen Leslie, chez bien d'autres psychologues qui n'en ont pas toujours tiré les conséquences morales, métaphysiques ou religieuses. Le plaisir, pour M. Leslie, étant un état d'équilibre, il est par cela même « un état de satisfaction dans lequel il y a une tendance à *persister*. » — « Le plaisir, dit à son tour M. Rolph, est un état que nous cherchons à *prolonger* ; il ne peut donc jamais être la cause d'un changement d'état. » Objecte-t-on à M. Rolph que l'homme, par exemple sous l'influence de l'amour, peut chercher un plus grand plaisir à la place de celui qui est présent et qu'alors la fin de l'action, consciente ou inconsciente, est bien le plaisir ? — Oui, répond M. Rolph, mais le *mobile* actuel est un sentiment de non-satisfaction, c'est-à-dire de peine. Et il en doit toujours être ainsi : « Le plaisir peut bien être la *fin*, mais la peine seule peut être le *mobile* de l'action. »

Cette théorie touche aux problèmes les plus obscurs, mais aussi les plus importans de la psychologie et de la morale. Selon nous,

(1) Voir M. Stephen Leslie, *Science of Ethics*, et M. Delbœuf, *Théorie de la sensibilité*.

la doctrine de la peine comme moteur de l'action ne serait vraie que si toute activité était uniquement appliquée au *changement* vers un autre état : tel est l'effort, le besoin, le désir ; telles sont la faim, la soif, l'espérance, la colère. Mais est-il certain que toute activité consiste ainsi exclusivement à *se mouvoir* vers un autre état, comme le mobile matériel se meut vers un autre point de l'espace? Le changement, l'*inquiétude*, comme disaient les anciens, est-elle l'essence même de l'action ou seulement le résultat des limites de l'action, de son défaut, de la résistance extérieure qu'elle rencontre? La jouissance actuelle, comme celle de beaux sons ou de belles couleurs, en tant que complète et considérée en elle-même, ne provoque pas le désir d'autre chose, elle est satisfaite de soi; est-ce à dire qu'elle soit alors passive et liée à l'inertie? Aristote a pu soutenir avec plus de vraisemblance que le plaisir est au contraire le complément d'une action assez intense pour produire tout son effet et « actualiser toute sa puissance. » Idéal plus que réalité, sans doute ; car l'action de l'être vivant, n'étant jamais solitaire, s'exerce toujours sur un point d'application qui lui-même réagit, elle fait toujours levier ; et de là vient que le changement s'attache à l'activité, comme une nécessité venue des résistances du milieu, sinon de son essence même. Au moment précis et dans la mesure où nous jouissons de notre action, — par exemple, dans la contemplation d'une scène de la nature, — nous cessons de désirer le changement, comme le soutiennent M. Rolph et M. Leslie ; mais aucune jouissance et aucune action ne peut demeurer longtemps au même niveau d'intensité. La prolongation même de l'exercice des nerfs et de leur stimulation agréable tend à en diminuer l'effet, par cette loi d'*usure* dont nous avons déjà parlé. C'est le sentiment de cette diminution, de cette perpétuelle déchéance, où la volupté se trahit elle-même, qui est l'excitant réel du désir toujours renaissant, de la « faim » toujours renaissante. Mais la faim ici renaît de ce que le bien-être antérieur, qui existait indépendamment d'elle, se sent menacé, amoindri, épuisé, et s'échappe ainsi à lui-même. La peine est le cri d'alarme du plaisir, mais le plaisir n'implique pas essentiellement la peine.

Nous voyons donc de nouveau que ce qui est vraiment primitif, c'est l'action identique à l'*être* et au *bien-être*, d'où naissent, avec la résistance extérieure, la peine distincte, et avec la victoire sur la résistance, le plaisir distinct. Le changement, le mouvement, le progrès a sa raison dans la perfection même de l'activité, mais la jouissance est, comme l'ont cru Descartes, Leibniz, Spinoza, le sentiment de quelque perfection actuelle, de quelque puissance parvenue à se réaliser.

En absorbant l'activité tout entière dans l'inquiétude, dans le besoin, dans la « faim, » M. Rolph n'a vu que la moitié de la vérité. Il n'a pas assez insisté sur la contre-partie de la faim et de la nutrition, qui est le dégagement de la force et le mouvement. Comme Darwin, dont il voulait cependant perfectionner la doctrine, il a considéré surtout l'entretien et le développement des organes, non leur exercice et le développement de leurs fonctions. La faim, considérée par lui comme le sentiment primitif et universel, a pour objet l'appropriation de matériaux venant *du dehors :* elle est une force de concentration et d'absorption en soi ; mais, nous l'avons vu, la nutrition et la restauration des organes, qui ne font qu'emmagasiner des forces de tension par un travail « négatif, » ne sont pas la vraie source des plaisirs positifs ni des douleurs positives. C'est en dépensant l'énergie des matériaux déjà appropriés que nous éprouvons plaisirs et douleurs; alors aussi se produit le développement de l'être, l'évolution vers des conditions de vie nouvelles ; alors l'être vivant réagit sur le milieu, et le milieu même se modifie par le pouvoir croissant de l'être. Il y a donc dans la nature animée un développement du dedans au dehors, non pas seulement une sorte d'enveloppement et d'absorption du dehors par le dedans. L'acquisition même et la restauration des tissus, auxquelles M. Rolph accorde une importance trop exclusive, supposent déjà une certaine activité, un élan antérieur de la vie manifestée par le mouvement : il est plausible d'admettre sous ce mouvement vital, avant la peine rudimentaire causée par la résistance extérieure, le rudiment de plaisir attaché à l'action intérieure.

L'étude qui précède nous paraît aboutir à des conséquences non moins importantes pour la théorie des mœurs que pour la théorie de l'homme et celle du monde; résumons-les en formules succinctes.

La première conséquence, c'est que la sélection naturelle, procédé tout mécanique et extérieur, présuppose un principe interne d'évolution, trop négligé par Darwin. Ce principe est une activité capable de jouir et de souffrir. La seconde conséquence, c'est que le plaisir est immédiatement lié à l'action, le bien-être à l'être et au déploiement de la vie; la douleur, au contraire, n'est liée qu'à la résistance venue du dehors. D'où il suit qu'en nous la douleur n'est pas, comme l'ont cru certains pessimistes, le principe même de l'action intérieure et du vouloir, mais seulement celui de la réaction sur le monde extérieur.

Ces résultats de la science psychologique, étendons-les à la théorie générale du monde : nous pourrons en induire que le moteur unique de l'évolution universelle n'est pas la peine. C'est seulement à l'origine de l'évolution chez les êtres vivans que le malaise, la

douleur, la faim est le principal aiguillon dont se sert la nature. Nous avons sans doute retrouvé ce même ressort de la peine, presque seul, dans la sensibilité inférieure de l'homme, dans les émotions venues des organes internes, de la température, de la pression, etc. Mais, à un degré plus haut de l'échelle des êtres, le plaisir devient, par l'intermédiaire de la pensée qui l'*anticipe*, le sûr aiguillon de l'activité. C'est pourquoi nous avons vu les sens supérieurs, principalement la vue et l'ouïe, condenser en un moment rapide une infinité de plaisirs délicats et subtils, plutôt objets de luxe que de nécessité pour la vie matérielle. L'évolution, l'universel « devenir, » que les anciens appelaient l'universel « *désir*, » est donc, selon la doctrine profonde de Platon dans *le Banquet*, « l'enfant de la Richesse » et non pas seulement de la « Pauvreté. » C'est pour cette raison même que l'évolution ne nous a pas semblé être uniquement « préservation de soi, » selon le terme de Darwin, ou « maintien de l'équilibre normal » : l'évolution est ou peut devenir un progrès. La douleur n'est donc point, comme le soutiennent Schopenhauer et M. de Hartmann, l'éternelle et irrémédiable condition des êtres, sorte de damnation, enfer d'où le monde ne pourrait sortir que par l'anéantissement de soi.

Enfin, d'autres conséquences encore plus importantes se développent dans la morale. Si la faim et la nutrition intérieure n'est pas l'unique loi de l'être, si la dépense de soi au dehors est une loi aussi fondamentale et aussi essentielle, il en résulte que l'égoïsme n'est pas « radical » et que l'activité peut vraiment devenir aimante. L'être ne tend plus seulement à tout ramener vers soi, comme par une gravitation dont il serait le seul centre ; il tend aussi à se répandre, à se donner, à s'unir. L'utilitarisme, le darwinisme, le spinozisme même, sont dépassés. La jouissance « pure et véritable, » qui n'est pas seulement un « remède à la douleur, » apparaît ainsi comme l'activité débordante, qui se sent libre enfin des obstacles, supérieure à ce qui était strictement nécessaire pour la satisfaction du besoin ; elle n'est plus une simple balance, mais un profit et, comme nous croyons l'avoir montré, un surcroît. Elle est donc, dans le domaine de la sensibilité, quelque chose d'analogue à ce qui, dans l'art, cause le plaisir par excellence et réalise le charme suprême : la grâce. La grâce est produite par une surabondance qui a pour résultat l'affranchissement du rude « combat pour l'existence, » la liberté et l'aisance des mouvemens, le jeu facile de la pensée, l'expansion du cœur et la générosité du vouloir : le vrai plaisir est la grâce de la vie.

ALFRED FOUILLÉE.

LA VIE CONSCIENTE

ET LA

VIE INCONSCIENTE

D'APRÈS LA NOUVELLE PSYCHOLOGIE SCIENTIFIQUE.

I.

LA CONSCIENCE.

I. H. Taine, *l'Intelligence*, nouvelle édition. — II. Maudsley, *Physiologie de l'esprit*. — III. Wundt, *Physiologische Psychologie*. — IV. Th. Ribot, *la Psychologie anglaise contemporaine, la Psychologie allemande contemporaine*. — V. Delbœuf, *la Psychologie comme science naturelle. Élémens de psychophysique. Examen critique de la loi psychophysique*. — VI. Colsenet, *la Vie inconsciente de l'esprit*.

La vie inconsciente est aujourd'hui l'objet préféré des recherches psychologiques comme des spéculations métaphysiques : c'est là qu'on poursuit l'obscure origine de tout ce qui apparaît au grand jour de la conscience. L'ancienne philosophie, éprise avant tout de clarté, se tenait volontiers à la surface du monde intérieur, où la lumière est plus visible ; la nouvelle psychologie scientifique comprend que ce qu'il y a de fondamental en nous est aussi ce qu'il y a de plus reculé et de plus insaisissable. Elle s'efforce de ramener nos actes et nos états de conscience à des élémens « inconsciens. » L'observation même semble nous faire pressentir l'existence de ces élémens. Dans la sphère intérieure et sombre du moi, au moment

où elle semble vide de sentimens, de pensées et d'actes, projetez un rayon d'attention, comme dans une chambre obscure un faisceau de lumière, et vous verrez se mouvoir en vous-même un monde de petits sentimens ou de petites perceptions, semblables aux atomes de poussière qui deviennent visibles dans le rayon de soleil. Regardez attentivement en vous au moment où vous semblez dans un état neutre d'indifférence et d'équilibre, tout d'abord vous n'apercevez rien de distinct; puis, peu à peu, quelque chose se détache et se laisse entrevoir : c'est un mouvement instinctif, c'est un geste involontaire, un sentiment confus, un sourd malaise dans quelqu'un de vos organes, qui va croissant et s'accusant à mesure qu'on y réfléchit, comme ces douleurs que les malades trop attentifs à leur mal finissent toujours par découvrir en eux-mêmes : à force de s'écouter, ils s'entendent toujours. Pendant que vous prêtez ainsi l'oreille aux voix intérieures, les voix du dehors s'effacent dans la proportion où les premières s'accusent; vous n'entendez plus le bruit de la rue, vous n'entendez plus la conversation qui se fait près de vous, vous ne voyez plus les objets qui vous environnent; ou plutôt, vous entendez toujours, vous voyez toujours, mais, semble-t-il, sans en avoir conscience. Et la preuve que vous avez entendu, c'est qu'une parole prononcée tout à l'heure pourra soudain vous revenir à l'esprit. Voulez-vous, par une expérience inverse, refuser votre attention au dedans pour la reporter au dehors, vous perdrez peu à peu la conscience de votre état propre: fussiez-vous en proie à une souffrance assez vive, vous finirez par l'amoindrir et par l'oublier dans l'intérêt d'un entretien ou, comme faisait Pascal, dans la recherche d'un problème; cependant la douleur existe toujours et vous la retrouvez quand vous revenez à elle : elle est là, sur le seuil de votre conscience, qui vous attend.

Il y a donc dans l'esprit, comme disent les Allemands, un « côté nocturne. » La réflexion ne saisit que ce qui est éclairé; elle n'aperçoit que les masses, non les élémens intimes : si nous avions une sorte de microscope intérieur, nous découvririons sans doute un monde de petites sensations, de sourdes pensées, de tressaillemens et de mouvemens imperceptibles dans ce qui semblait d'abord simple et indécomposable.

Leibniz, le premier, a montré le rôle des sentimens sourds, des petites « perceptions sans aperception, » c'est-à-dire sans réflexion. L'inventeur du calcul infinitésimal ne pouvait manquer d'attribuer une importance décisive à ces « infiniment petits » qui forment la trame continue de la conscience, aussi impossibles à saisir dans leur petitesse que les momens de la durée ou les points de l'espace. Kant reconnut à son tour l'existence de représentations obscures;

il croyait pourtant qu'elles sont toujours dans la conscience, mais « sur le seuil. » Herbart, allant plus loin, fit descendre ces représentations « au-dessous du seuil de la conscience. » Schelling, Schopenhauer et son disciple M. de Hartmann accordent une importance capitale à la région de la volonté inconsciente et de l'impersonnalité. On sait toutes les vertus que M. de Hartmann attribue à « l'inconscient, » instinct profond, pensée d'autant plus infaillible qu'elle s'ignore : l'être ne fait rien plus sûrement que quand il ne sait pas ce qu'il fait. M. Wundt, sans s'égarer dans la mythologie du pessimisme, a cependant représenté les sensations mêmes comme des raisonnemens inconsciens, et il s'est efforcé de ramener la sensibilité à la logique. On se rappelle que M. Taine, dans son livre sur *l'Intelligence*, s'est appuyé sur Helmholtz et sur d'autres physiologistes pour décomposer les sensations en élémens qui échappent à la conscience et qui sont cependant « mentaux. » Même courant d'idées en Angleterre. Hamilton et ses partisans expliquent la plupart des faits intérieurs, et même extérieurs, par la pensée inconsciente ou par les modifications latentes de l'esprit. Les physiologistes, principalement Laycock et Carpenter, ont donné à la théorie une forme vraiment scientifique ; en même temps, ils ont désigné le phénomène sous le nom quelque peu barbare de *cérébration inconsciente*. M. Maudsley admet aussi que la conscience saisit simplement les résultats généraux, souvent grossiers, d'un travail accompli au-dessous d'elle par l'automatisme cérébral. « On a fait, dit-il, trop de cas de la conscience dans le passé : au lieu d'être le soleil autour duquel gravitent tous les phénomènes intérieurs, elle n'est tout au plus qu'un satellite ; ou plutôt elle se borne à indiquer ce qui se passe au lieu de produire les événemens. » Pour M. Maudsley, l'inconscient n'est plus, comme dans M. de Hartmann, un principe spirituel d'un caractère mystique : il s'est réduit en un mécanisme tout matériel (1).

La conscience n'est-elle donc qu'un accident dans la nature, ou existe-t-elle au fond même des choses? Telle est peut-être la question capitale de la philosophie, sur laquelle se sont séparés et se séparent encore les idéalistes et les matérialistes. De nos jours, cette question a pris une forme plus psychologique et même physiologique : avant de spéculer sur l'essence des choses, on comprend la nécessité de faire d'abord en nous-mêmes la part de la conscience et de l'inconscience : aussi peut-on dire que le grand problème de l'existence inconsciente domine la psychologie contemporaine. « Je

(1) Telle semble aussi l'opinion de M. Ribot. M. Colsenet se rapproche davantage de Hartmann.

me suis cherché moi-même, » disait Héraclite en résumant sa vie entière, et il ajoutait avec mélancolie : « Je ne me suis point trouvé. » A notre époque, nous nous cherchons encore. L'ancienne psychologie croyait atteindre du premier coup le fond de notre être par la conscience : « Je pense, je me pense, donc je suis. » Mais la pensée est peut-être une simple forme et une surface brillante sous laquelle se dérobe un fond toujours obscur, matière selon les uns, esprit inconscient selon les autres, qui seul dure pourtant, qui seul agit, qui seul est.

Il y a dans la philosophie de « l'inconscient, » comme nous essaierons de le faire voir, une grande part de vérité; mais ne contient-elle point aussi une interprétation des faits souvent aventureuse? Il importe d'examiner si le sentiment et la conscience ne sont qu'une condensation ou une complication de choses réellement insensibles et inconscientes, comme les atomes bruts d'Épicure, ou si, au contraire, l'inconscient est lui-même une diffusion primitive, un faible commencement de la sensibilité et de l'intelligence, comme les nébuleuses renferment déjà la chaleur et la lumière qui, plus tard, se concentreront en soleils. A un esprit inattentif ces deux hypothèses peuvent paraître équivalentes, mais elles diffèrent en ce que, dans l'une, le *mental* est simplement une forme et un accident du physique, tandis que dans l'autre il est le fond.

I.

Si certains philosophes dépouillent la conscience de toute importance et de toute activité propre, s'ils reportent l'action efficace dans un domaine inconscient qui finit par se confondre avec un mécanisme purement physique, c'est peut-être qu'ils se font une idée inexacte de ce qui constitue la conscience. Ils la réduisent trop, comme nous le verrons plus tard, à l'intelligence. Or la conscience est irréductible à une faculté aussi particulière ; elle demeure même en soi indéfinissable. Comment définir ce qui se retrouve de commun dans nos pensées, nos émotions, nos volontés, ce qui fait que nous les éprouvons, les sentons, sommes modifiés, et que plus tard nous les attribuons à nous-même, non à un autre? L'ancienne psychologie définissait ordinairement la conscience : la connaissance immédiate que nous avons de notre existence et de nos états. Mais le mot de connaissance n'est pas exact : il désigne un développement supérieur de la conscience, si bien qu'on définit celle-ci par une de ses fonctions dérivées. Il est plus exact de dire : le *sentiment immédiat*, mais ici le mot de sentiment n'est encore qu'un synonyme. Ce qui importe, c'est de ne pas confondre la conscience immédiate et spontanée, qui ne fait que *sentir*, avec la réflexion

intellectuelle qui, à proprement parler, *pense*. Cette confusion est au fond des doctrines qui réduisent à l'excès la part de la conscience, parce qu'elles l'enferment dans une définition trop étroite.

Entendue au sens le plus général, la vie consciente donne lieu à deux problèmes importans : quelles sont les conditions de la conscience et quel en est le fond? Ce fond est-il lui-même quelque chose d'inconscient?

La première condition de la conscience, d'après la nouvelle psychologie scientifique, est une *intensité* d'excitation suffisante pour s'étendre des nerfs jusqu'au cerveau, et, dans le cerveau même, une suffisante intensité d'onde nerveuse. Il existe, selon le terme d'Hamilton, un minimum sensible et aussi un maximum. Quand un son décroît, il y a un moment où l'on entend encore et un moment où l'on n'entend plus : c'est la limite ou, comme disent les Allemands, le *seuil* de la conscience; cette limite marque, pour le son, le minimum sensible. Il faut, en effet, pour produire la sensation, un ébranlement des nerfs assez prolongé, il faut non-seulement un faible coup dans les centres inférieurs de la moelle, mais un contre-coup et comme un écho durable qui retentisse jusque dans le cerveau. Une impression trop faible peut se perdre le long du chemin, ou se transformer dans les nerfs en mouvemens intestins, en augmentation de chaleur, en actions chimiques. De là les lois intéressantes découvertes par les psychologues modernes sur le minimum d'excitation perceptible à la sensibilité, et sur les rapports généraux de l'excitation à la sensation. La plus petite sensation perceptible au toucher est une pression de deux milligrammes à cinq centigrammes ; pour la température, un huitième de degré centigrade ; pour la lumière, une intensité environ trois cents fois plus faible que celle de la pleine lune. On a calculé de même la plus petite *différence* entre deux sensations que la conscience puisse percevoir. Posez la main étendue sur une table en fermant les yeux, et qu'on place sur votre main un poids d'une livre. A ce poids on en ajoutera un plus petit, par exemple 2 grammes, 5 grammes, 10 grammes; vous ne vous apercevrez d'aucune différence. Vous ne sentirez l'augmentation de pression que quand le poids ajouté sera d'un tiers de livre. On a obtenu des résultats analogues pour l'appréciation des accroissemens dans la température et dans l'intensité des sons. Pour l'effort musculaire il faut une augmentation d'un dix-septième, et pour la lumière d'un centième. Il résulte de toutes ces expériences et d'autres semblables cette loi capitale : la *sensation* croît plus lentement en intensité que l'*excitation nerveuse*. Deux lumières n'éclairent pas deux fois plus qu'une seule, et il faut multiplier les lumières selon une progression rapide pour produire une sensation qui, elle,

ne croît que selon une progression lente. « Les étoiles, dit M. Ribot, si brillantes pendant la nuit, n'apparaissent plus pendant le jour, et la lune pâlit devant le soleil. » Les grands concerts vocaux et instrumentaux où les exécutans se comptent par centaines ne produisent pas, à beaucoup près, l'effet qu'on en eût pu attendre : un nombre double de chanteurs ne produit pas sur notre oreille une sensation d'une intensité double. De là la fameuse loi de Fechner sur l'accroissement relatif des excitations et des sensations. Déjà Laplace avait fait observer que la jouissance attachée à la fortune ne croît pas comme la fortune même; il était allé jusqu'à dire que la jouissance morale croît plutôt comme le logarithme de la richesse matérielle. Fechner a exprimé sa loi dans une formule analogue : la sensation croît comme le logarithme de l'excitation. L'exactitude mathématique et absolue de cette loi a été contestée avec raison, principalement par M. Delbœuf; mais ce qui demeure incontestable, c'est que, plus une excitation est déjà forte, comme celle d'une liqueur alcoolique, plus forte doit être l'excitation ajoutée pour produire une différence perceptible : la sensation croît donc bien plus lentement que l'excitation. Cette loi s'explique par l'usure des nerfs. Toute excitation produit un double effet : elle est cause de sensation, et elle est cause aussi d'épuisement nerveux; or l'épuisement diminue la sensation (1). Le toucher, après s'être exercé sur des objets rudes, ne sent bientôt plus les aspérités; une saveur âcre enlève momentanément le goût; une odeur forte, l'odorat; une rose dont on respire d'abord le parfum avec plaisir ne procure plus aucune sensation au bout de quelques instans. Regardez un objet très rouge, puis un objet blanc. le blanc vous paraîtra verdâtre; c'est que les nerfs du rouge sont émoussés, et ceux de la couleur complémentaire, qui avec le rouge forme le blanc, ne le sont pas; de là, en présence de l'objet blanc, la prédominance des sensations qui produisent le vert. En général, une seconde sensation ne peut jamais être aussi forte que la première : c'est ce qui cause la déception des buveurs de liqueurs fortes, qui ne peuvent accroître un peu leurs sensations qu'en augmentant beaucoup la dose des excitans (2).

(1) Voir sur ce point M. Delbœuf, *Examen de la loi psychophysique.*

(2) Nous ne voyons pas que la loi de Fechner réduise la conscience, comme M. Ribot semble le croire, à un jeu d'optique en grande partie illusoire, car l'illusion porte bien plutôt sur l'objet extérieur que sur l'état de conscience lui-même : ce sont nos inductions et non pas notre conscience qui sont ici suspectes. Par exemple, si la conscience n'augmente pas sa sensation de son dans la même mesure que l'excitation extérieure, c'est que, nous venons de le voir, l'usure des nerfs contre-balance en partie cette excitation : la conscience est donc fidèle dans son apparente infidélité et reflète l'état exact, sinon des objets extérieurs, du moins du système nerveux.

Quant à cette loi, plus générale, qui veut qu'au dessous d'une certaine limite les impressions extérieures ne parviennent pas au cerveau et à la conscience, elle s'explique, selon nous, par la sélection naturelle. Dans la concurrence pour la vie, les animaux qui ont triomphé sont ceux qui pouvaient le mieux réagir sur l'extérieur pour s'y adapter, par cela même pour se conserver et se développer. Or il y avait ici deux excès possibles, tous deux nuisibles à l'être vivant : un excès d'insensibilité, un excès de sensibilité. Supposez un être qui soit trop insensible pour être averti d'un ennemi qui le menace, d'une influence extérieure qui lui est contraire : cet être et sa postérité finiront par disparaître. L'insensibilité et l'inconscience extrêmes ne sont admissibles que chez les minéraux, dont la constitution n'a pas la complexité et la fragilité des êtres vivans, surtout des animaux, et n'exige pas de leur part une réaction motrice à forme complexe. De là, chez les animaux, la supériorité de ceux qui ont acquis des sensations plus nombreuses et plus variées, en correspondance avec la multiplicité et la variété des circonstances favorables ou défavorables. Mais, d'autre part, supposez un être d'une sensibilité exagérée, chez qui tout retentisse dans la conscience. L'être sera en entier absorbé par une continuelle réaction vers l'extérieur; il sera dans un état de surexcitation maladive d'où dérivera l'usure rapide du système nerveux. Toute son énergie se dépensera à jouir ou à souffrir : il ne lui restera même pas une portion d'énergie à convertir en pensées, en réflexions, en résolutions, pour comprendre et écarter le danger. Un tel être ne pourra vivre ou faire vivre ses descendans. Qu'il s'agisse des centres nerveux inférieurs ou du centre cérébral, l'excès d'impressionnabilité sera également nuisible. Si les centres inférieurs, par exemple ceux qui sont le siège des mouvemens réflexes, réagissent contre de trop faibles excitations, s'ils ne sont pas modérés par les « centres d'arrêt » et s'ils absorbent tout le courant nerveux, ils feront comme les nerfs malades et dépenseront toute l'énergie qu'ils tiennent emmagasinée contre les faibles excitations qui se jouent sans cesse autour d'eux : ils rendront un son intense et douloureux comme une harpe qui se plaindrait au plus léger souffle, ils réagiront par des mouvemens excessifs et convulsifs contre les moindres excitations. C'est ce qui a lieu quand, par l'ablation des centres supérieurs, on concentre toute l'activité dans les centres réflexes : les mouvemens réflexes s'exagèrent alors; chez le blessé dont la moelle n'est plus en communication avec le cerveau, les mouvemens réflexes des jambes deviennent, au moindre attouchement, de véritables convulsions. Il est donc nécessaire que le courant nerveux se répande de proche en proche dans tout l'organisme au lieu de se concentrer

sur un ou plusieurs points. D'autre part, il serait nuisible que toutes les impressions vinssent retentir dans le cerveau à un degré suffisant pour pénétrer dans la conscience : le cerveau n'a besoin d'être averti, de jouir, de souffrir, de percevoir, que quand il peut réagir par son pouvoir intellectuel et moteur de manière à écarter la cause d'un mal. A quoi servirait-il que les moindres influences nuisibles exercées sur les battemens de mon cœur fussent traduites et télégraphiées au cerveau sous forme de sensations conscientes? Je ne puis rien sur mon cœur. L'animal surtout, étranger à la médecine, ne peut rien par son cerveau pour guérir une altération plus ou moins durable du cœur. Aussi le cerveau des animaux est-il resté étranger aux mouvemens de cet organe, tandis qu'il n'est pas resté et ne pouvait rester étranger à tous les mouvemens des membres locomoteurs, à tous les dangers menaçans les organes externes des sens, les yeux, les oreilles, etc. Il en est résulté, en premier lieu, que certaines sensations possibles en elles-mêmes, par exemple les sensations électriques, ne se sont pas développées chez la plupart des animaux, auxquelles elles seraient demeurées inutiles; elles sont, au contraire, utiles à la torpille ou au gymnote. En second lieu, parmi les sensations utiles elles-mêmes, il s'est produit une échelle moyenne d'intensité répondant à l'utilité, avec un minimum et un maximum déterminés par l'utilité même. Les animaux chez qui s'est organisée une transmission aux centres cérébraux vraiment utile en ont retiré un avantage dans la sélection naturelle. Quand, au contraire, l'avertissement donné à la conscience du moi était inutile, il est resté passager et n'a pas développé d'organes appropriés à un service superflu. C'est donc une question de voies de communication.

Si l'on considère, et avec raison, l'animal comme une société de centres vivans, dont chacun a une sensibilité plus ou moins rudimentaire comme les segmens d'un ver coupé en deux, la même loi devient encore plus claire et prend la forme d'une loi sociale, administrative ou politique. Une certaine centralisation est nécessaire dans un état, mais, au-delà des justes limites, elle devient nuisible. Si le pouvoir central est averti de tout et chargé de tout, il ne pourra tout faire. Il faut donc que certaines relations demeurent particulières entre tels individus ou entre tels groupes sans s'étendre jusqu'au gouvernement central; il faut, en revanche, que ce dernier soit averti de tout ce qui est assez grave pour menacer la vie de l'ensemble. Pareillement, dans le corps vivant, une faible action n'excite que la réaction des centres secondaires les plus voisins de la périphérie; plus forte, l'action intéresse des centres de mouvemens réflexes plus nombreux et plus profonds; si elle devient violente, destructive, le cerveau et la conscience centrale sont aver-

tis, excités à réagir par un mouvement de tout le corps ou par une intervention de toute l'intelligence. Cette adaptation progressive de l'impression consciente à l'importance que devait avoir la réaction volontaire ne pouvait donc pas ne pas se produire en vertu des lois de la sélection naturelle. C'est celle-ci qui a fait la part du conscient et de l'inconscient.

La conscience a pour seconde condition une certaine *durée* dans le changement qu'elle perçoit. Aussi exige-t-elle un certain temps pour se produire. En général, tous les actes de l'esprit, toutes les opérations de la conscience ont une durée déterminée, depuis l'acte de discernement le plus simple (par exemple la perception de la différence entre l'obscurité et une lumière subite) jusqu'aux comparaisons plus complexes, aux jugemens, aux raisonnemens, aux volitions.

Les astronomes, chacun le sait, ont les premiers constaté que la durée de la perception est variable selon les personnes (1). Plus tard, les physiologistes instituèrent des expériences intéressantes pour mesurer la durée des « actes psychiques, » perceptions et volitions. On trouvera une excellente description de ces expériences dans *la Psychologie allemande* de M. Ribot. Par exemple, quelqu'un prononce une syllabe et une autre personne, placée derrière un écran, doit la répéter. On note le retard ; on en retranche le temps nécessaire à l'excitation nerveuse pour arriver au cerveau, puis le temps nécessaire aux muscles pour transmettre aux organes de la voix le mouvement venu du cerveau : ces deux temps ont été déterminés par des expériences antérieures. Le reste indique le temps nécessaire à la perception et à la volition (2). — Dans d'au-

(1) Pour le passage des étoiles au méridien, il faut noter le temps précis où l'étoile passe devant le fil de la lunette. Rappelons qu'en 1795, un astronome de l'observatoire de Greenwich, Maskelyne, constata que son aide notait toujours le passage des astres au méridien avec un retard de 5 à 8 dixièmes de seconde. Persuadé qu'il y avait de sa part une négligence incorrigible, il le renvoya. Plus tard, les astronomes s'aperçurent qu'il y avait toujours un retard dans la perception du passage de l'étoile, et que ce retard variait selon les observateurs, depuis 1 ou 2 dixièmes de seconde jusqu'à une seconde. L'erreur produite par ce retard, une fois calculée en moyenne pour chaque personne, produit l'*équation personnelle*, dont on tient compte dans les calculs.

(2) On a calculé que la vitesse du courant nerveux est de 30 mètres environ par seconde. Si on suppose une baleine ayant 30 mètres de long qu'on frappe d'un coup de harpon, il s'écoulera deux secondes entre le coup et le mouvement de la queue, plus une petite fraction de seconde nécessaire pour que la baleine *perçoive* le coup et *réagisse* : les assaillans, dans leur barque, auront donc plus de deux secondes pour s'éloigner. — Un Américain vient de se faire breveter pour une pile destinée à foudroyer les suppliciés, de telle sorte qu'ils n'aient pas le temps de souffrir. L'électricité, beaucoup plus rapide que le courant nerveux et que la pensée, pourrait produire, prétend-il, un effet mortel avant que la conscience eût le temps de s'en apercevoir.

tres expériences, le sujet est *prévenu* qu'il va recevoir un choc électrique *au pied droit* et qu'il doit immédiatement réagir de la *main droite*. Le temps nécessaire pour s'apercevoir du choc et réagir est alors d'environ un septième de seconde. — On recommence l'expérience en modifiant une des conditions : le sujet doit toujours réagir de la main droite, mais il ne sait plus quel pied recevra le choc; il faut donc qu'il discerne le pied droit du gauche. Dans ce cas, il y a un retard qui exprime le temps nécessaire à cet acte fort simple de discernement. D'autres fois, il s'agit de discerner une lumière rouge d'une lumière blanche, etc. La durée de l'acte intellectuel le plus simple, qui est le discernement d'une différence, est en moyenne de trois centièmes de seconde.

Tels sont les faits constatés par la psychologie scientifique et sur lesquels tout le monde est d'accord. Maintenant, comment interpréter cette nécessité d'un certain temps pour toutes les opérations de la conscience? C'est là le point plus délicat et plus controversé. Selon nous, cette nécessité du temps prouve que les opérations de la conscience sont toutes liées à des mouvemens dans un milieu résistant. S'il n'y avait pas à la fois concours et conflit de forces quand nous essayons de penser, de comparer, de vouloir, on ne verrait pas de raison pour que tous ces actes ne fussent pas instantanés, comme par le *fiat* omnipotent d'un moi solitaire et se suffisant à lui-même. Si le temps est nécessaire, c'est qu'il y a plusieurs forces en jeu, c'est qu'il y a des harmonies et des conflits de forces; s'il y a conflit de forces, c'est qu'il y a milieu résistant; s'il y a milieu résistant, c'est qu'il y a mouvement dans l'espace et non point seulement un changement dans le temps; donc tous les changemens psychiques sont liés à des mouvemens physiques et exigent le concours d'un certain nombre de centres nerveux. L'ancienne psychologie se figurait un *moi* absolument simple et identique, seul doué de sensibilité, agissant sur une machine brute comme un pilote sur un navire; la psychologie moderne, au contraire, reconnaît que nous sommes une société de cellules qui toutes ont vie et peut-être sensibilité à quelque degré. Tout acte de conscience implique un concert des cellules qui exige un certain temps pour se produire.

Outre l'intensité et la durée des excitations nerveuses, il y a une troisième condition indispensable, sinon à toute conscience, du moins à la conscience *distincte*. C'est une certaine discontinuité et un contraste entre les états successifs, lumière et ténèbres, plaisir et peine, repos et mouvement, etc. Mais il importe ici d'éviter une confusion qui, selon nous, vicie presque toute la psychologie contemporaine, celle de la conscience indistincte avec une entière inconscience. Cette erreur vient de ce qu'on ne discerne pas les

conditions de la sensibilité et celles de l'intelligence proprement dite. Nous pouvons *sentir* confusément, par exemple un malaise, — mais nous ne pouvons, au sens vrai du mot, penser que plus ou moins distinctement, par exemple, distinguer ce malaise d'un état de bien-être antérieur : penser, c'est toujours distinguer en même temps qu'unir. Il y a donc, en quelque sorte, une conscience purement sensible, qui peut être confuse, et une conscience intellectuelle, qui est nécessairement comparative, différenciée et contrastée. Au sortir d'une syncope, on n'éprouve guère que le sentiment général et confus de l'existence, sans distinction du moi et des autres objets, sans distinction de telle pensée, de telle sensation, de telle modification particulière. La sensibilité générale et continue, ou *cœnesthésie*, comme l'appellent les physiologistes, est le retentissement continu de la vie et de l'organisme ; sur cette basse profonde et monotone viennent se superposer des sons formant des harmonies diverses et relevées : c'est seulement avec ces harmonies que commence l'intelligence.

L'école anglaise, depuis Hobbes jusqu'à MM. Bain et Spencer, a eu le tort de prendre la conscience confuse pour une absence totale de conscience. Elle a cru que, là où il n'y a pas de distinctions tranchées, de différences et de contrastes, toute conscience disparaît. C'est là réserver arbitrairement le nom de conscience à ce que Leibnitz appelait « l'aperception » distincte et même séparée d'une chose : on dit en effet qu'on « aperçoit » une chose quand on la voit à part sous une forme tranchée et discontinue qui la met en contraste avec tout le reste. C'est ce qui fait dire à MM. Bain et Spencer que la conscience saisit seulement les contrastes, les différences dans le temps et dans l'espace. Déjà Hobbes avait écrit : « Sentir toujours la même chose revient à ne pas sentir. » Mais si, par hypothèse, un être depuis sa naissance jusqu'à sa mort éprouvait une douleur continue, comme celle d'une pression et d'un écrasement, une brûlure uniforme et monotone, une chaleur toujours la même telle qu'une céphalalgie continue, à qui persuadera-t-on qu'il ne *sentirait* rien, et que la brûlure reviendrait à la même chose qu'une absence de sentiment? Nous l'accordons, un tel être ne *distinguerait* pas, ne *percevrait* pas son état ; il ne pourrait le *connaître* ; il ne *saurait* jamais ce qu'il éprouve, mais il ne l'éprouverait pas moins. Il n'y a pas besoin de comparer la fièvre ou la céphalalgie à autre chose pour la sentir. L'erreur de l'école anglaise vient de ce qu'elle a étudié exclusivement la conscience intellectuelle, dont elle a fait le type de toute conscience; en réalité, c'est seulement une forme ultime de la conscience dans laquelle les élémens primitifs, plaisirs et douleurs, se sont raffinés, subtilisés, neu-

tralisés mutuellement, de manière à produire des états d'équilibre apparent et d'apparente indifférence. Dans la conscience ainsi *intellectualisée*, les différences et les contrastes sont devenus évidemment nécessaires, d'autant plus nécessaires qu'il s'agit pour l'intelligence d'états presque indifférens au point de vue du plaisir et de la peine, par exemple un son ou l'absence de ce son, une couleur verte ou une couleur bleue, etc. Pour nous tirer de cette indifférence sensitive, il faut des différences intellectuelles plus ou moins tranchées : il faut un son succédant au silence, le bleu succédant au vert, etc. Mais c'est là un développement et, pour ainsi dire, une civilisation finale de la conscience : à l'origine, l'être vivant n'a pas encore besoin de tout cet appareil; il jouit ou il souffre, et quand il jouit, surtout quand il souffre, il n'a pas besoin de chercher un contraste et un repoussoir pour en être averti et pour sentir. Il est immédiatement en rapport avec lui-même; il a la conscience spontanée. L'école anglaise, en commençant l'étude de la conscience par le côté intellectuel, a commencé par la fin. C'est ce qui fait que M. Spencer a pu répéter après Hobbes : « Une conscience uniforme est une absence totale de conscience (1). » Nous sommes loin de nier la loi de contraste ou de « relativité » qui régit la vie mentale, mais c'est surtout dans le domaine de la pensée qu'elle se manifeste : c'est proprement la conscience intellectuelle qui est relative. On sent surtout un *état*, par exemple un plaisir, une douleur, une impression de froid, de chaud, etc. ; on pense des *relations*, par exemple une différence ou une ressemblance entre le froid et le chaud, entre un degré de chaleur et un autre, etc.; penser, c'est juger et conséquemment comparer; sentir, ce n'est pas nécessairement comparer. Assurément tout état présent, comme le plaisir de manger, est lui-même un changement par rapport à quelque état précédent, tel que la faim ; mais, pour le sentir, il n'est pas besoin de se rappeler ce qui a précédé, ni de penser au changement ou à la relation des deux états. Si je perdais la mémoire entre la faim et sa satisfaction, la nourriture ne cesserait pas d'être présentement agréable. On peut donc dire que les deux seules conditions de la conscience sensible sont une certaine intensité et une certaine durée des excitations nerveuses; quant à la variété et aux contrastes, c'est la condition propre de la conscience intellectuelle. Appeler inconscience la sensibilité pure sans réflexion intellectuelle, comme le font MM. Spencer et Maudsley, c'est abuser des termes, car il n'y a de vraiment inconscient que ce qui est vraiment insensible.

(1) Même doctrine chez M. Ribot.

II.

Après avoir déterminé les conditions de la vie consciente, nous devons rechercher quels sont les élémens dont elle se compose et, parmi ces élémens, celui qui est le plus primordial : nous saurons ainsi, pour parler comme les Anglais, quelle est en quelque sorte « l'étoffe » dont notre conscience est faite. Les psychologues modernes, — tous ceux du moins qui sont animés de l'esprit scientifique, — s'accordent à considérer comme élémens de la conscience la *sensation* et la *réaction motrice* qui est toujours la suite de la sensation. L'objet du livre de M. Taine, c'est de ramener tous les faits mentaux aux sensations, et tous les faits physiologiques aux actes réflexes. Par là se substitue à la vieille doctrine des facultés de l'âme la distinction plus scientifique des phénomènes d'*irritabilité* et de *contractilité*, en d'autres termes, de sensibilité et de « motricité » : sentir les impressions du dehors et réagir par le mouvement, voilà toute notre vie.

Mais les psychologues contemporains, après s'être accordés sur ce point, se divisent bientôt quand il s'agit de répondre à la question suivante : — Dans la sensation même, est-ce l'élément affectif, plaisir ou peine, qui est primordial, ou est-ce l'élément représentatif et intellectuel? De là deux camps : ceux qui accordent la primauté à la sensibilité et ceux qui l'accordent à l'intelligence. Cette dernière opinion est celle de la plupart des psychologues allemands, sauf de M. Horwicz. M. Wundt va jusqu'à faire d'une opération logique, le raisonnement, considéré sous sa forme inconsciente, l'élément primitif de tout le développement spirituel, y compris les plaisirs et les peines. Plaisir et peine sont pour lui des conclusions de raisonnement; les prémisses, par exemple les rapports entre les vibrations sonores, sont inconscientes, et la conclusion seule, par exemple le plaisir de l'harmonie, apparaît dans la conscience. Pascal définissait les passions des « précipitations de pensées; » M. Wundt définirait volontiers les sentimens des précipitations de raisonnemens. Les derniers élémens de la vie mentale sont, dit-il, « quant à la matière, des faits mécaniques, et quant à la forme, des raisonnemens inconsciens. » Le mécanisme et la logique seraient ainsi les deux aspects de toutes choses, l'un extérieur et l'autre intérieur, comme « le convexe et le concave, » pour rappeler une comparaison d'Aristote qui a fait fortune.

Pour M. Taine aussi il semble que la logique, qui ne fait qu'un avec la mécanique, soit le dernier mot des choses; que tout se déduise d'une loi ou « axiome éternel, » qui est en même temps un mou-

vement éternel et comme l'éternelle pulsation du cœur de la nature, enveloppant une pensée encore inconsciente. N'est-ce point là diviniser la *loi*, c'est-à-dire le rapport, aux dépens des *termes* et de l'être? Peut-on admettre que le fond des choses soit simplement le mouvement, — un rapport, — et le raisonnement, — un rapport? Jouir et souffrir, agir et pâtir, n'est-ce pas quelque chose de plus fondamental que la logique? — Telle est la question de haut intérêt que ces doctrines soulèvent. Pour la résoudre avec quelque rigueur, il faut, selon la vraie méthode de la science, rechercher si l'élément primordial auquel se ramènent les sensations est d'ordre purement mécanique et logique, conséquemment insensible et inconscient, ou, s'il est d'ordre sensible et affectif, par conséquent conscient. Quelle est donc, si on interprète exactement les données de la psychologie scientifique, cette unité qui, multipliée et combinée de mille manières, produit la variété des sensations, de même que, *mutatis mutandis*, l'azote combiné avec l'oxygène en proportions diverses produit le protoxyde d'azote, le bioxyde d'azote, l'acide azoteux, l'acide hypoazotique et l'acide azotique?

La plupart des psychologues, avec MM. Spencer, Bain, Wundt et Taine, cherchent dans le toucher le type des sensations fondamentales. Les sensations du toucher, à leur tour, comprennent des sensations de contact, de température, de douleur. Les sensations de température, d'après certaines expériences, semblent se ramener dans leurs élémens primitifs à des sensations de contact. De fait, dit M. Taine, plus on s'approche d'une sensation vraiment élémentaire, plus la différence entre la sensation de température et celle d'un excitant mécanique semble s'évanouir. Par exemple, on distingue à peine la piqûre d'une fine aiguille et l'attouchement d'une étincelle de feu. Posez sur la peau un corps mauvais conducteur, comme un papier percé d'un trou de 2 à 5 millimètres de diamètre; à travers ce trou touchez la peau, tantôt avec un excitant mécanique, comme une pointe de bois, un pinceau ou un flocon de laine, tantôt avec un excitant calorifique, comme le rayonnement d'un morceau de métal échauffé; les deux sensations, ainsi limitées à ce minimum d'élémens nerveux, sont si semblables que souvent on prend une sensation de contact pour une sensation de température, et réciproquement (1). La sensation mécanique semble donc plus fondamentale que celle de chaleur. La sensation mécanique, à son tour, a son type dans ce que M. Spencer appelle le choc nerveux, c'est-à-dire le coup, le tres-

(1) Voir M. Taine, p. 226 et suiv., et Fick, *Anatomie und Physiologie der Sinnes-Organe*, p. 28, 30, 42, 43.

saillement produit par l'action mécanique d'un objet. Un choc ou un coup fort peut se décomposer en un ensemble de petits coups faibles qui sont, selon M. Spencer, l'élément primordial de la sensation. De même que, dans le monde extérieur, tout le mécanisme des choses paraît se réduire aux lois du choc, de même, dans le monde intérieur, toutes les sensations qui correspondent aux objets se réduisent, pour MM. Spencer et Taine, à la sensation du choc, tantôt extrêmement faible, tantôt plus forte, combinée de mille manières et retentissant de toutes les façons dans le cerveau, dans la conscience. Un bruit sans durée appréciable, une décharge électrique traversant notre corps, une vive lumière éblouissant nos yeux, tout cela offre en effet une évidente analogie avec un choc ou un coup, et nous exprimons le phénomène par les mêmes mots : « Je suis frappé. » Enfin le choc, à son tour, se ramène à la sensation de *résistance*, de mouvement contraire au nôtre, de force en opposition avec notre force. La *résistance*, ce conflit des mouvemens ou des forces, est, selon l'école anglaise, le fait qui se retrouve au fond de toutes les sensations. Ces idées sont d'accord avec ce que la physiologie nous apprend sur la nature de la décharge nerveuse, qui est probablement un mouvement ondulatoire, une série de pulsations. Quand nous écoutons un son grave, nous entendons les renflemens et diminutions successifs du son, qui produisent une série de pulsations. Un phénomène analogue a lieu dans tous les sens et dans tous les nerfs : c'est une série de pulsations et, par conséquent, de chocs successifs, semblables à ceux d'une onde qui bat le rocher du rivage.

Restent les sensations de douleur ou de plaisir qui peuvent se retrouver dans celles du toucher. Selon la théorie anglaise, généralement admise par les psychologues contemporains, les sensations de contact et de température portées à l'excès détermineraient la douleur, qui ne serait ainsi qu'une exagération et un retentissement des autres sensations dans l'organisme. C'est ici que nous nous séparons de la théorie courante. Sans doute une température excessive ou un contact trop fort détermine de la douleur, mais cette douleur n'est, selon nous, que l'amplification d'un élément pénible qui existait déjà en germe dans les sensations, mêlé sans doute à des élémens de plaisir. La douleur qu'on nomme *massive* n'est qu'une résultante et un composé complexe : dans notre état actuel, nous ne pouvons guère avoir de plaisir simple, ni de douleur simple, puisque tout notre corps souffre à la fois et que le cerveau reçoit des milliards d'excitations en une seule seconde. Tous nos plaisirs et toutes nos peines sont donc des émotions composées, des agglomérations de plaisirs et de peines ; le caractère agréable

ou pénible du résultat dépend de la proportion des élémens. Supposez que les deux aspects, l'un pénible, l'autre agréable, soient combinés en proportions à peu près équivalentes, le résultat final sera à peu près l'*indifférence*. Toutefois, même dans cet état, le tissu nerveux conserve et manifeste toujours sa double propriété : celle d'être *excité* (*irritabilité*) et celle de *retenir* les excitations (*retentiveness* de l'école anglaise), base de l'habitude et de la mémoire; il s'ensuit qu'un plaisir contre-balancé par une peine n'est pas équivalent, pour la conscience, à la pure absence de plaisir ou de peine. Comme l'équilibre intérieur est toujours plus ou moins instable et consiste moins dans un repos que dans une oscillation rapide entre des limites très rapprochées, le résultat du conflit est un état d'agitation ou, plus simplement, d'excitation qui, en lui-même, peut être légèrement pénible et agréable selon son rapport avec le développement général de la vitalité. C'est cet état d'excitation, état réellement dérivé et secondaire, que M. Bain et presque tous les psychologues anglais (même M. Spencer), ont pris pour un état primitif. M. Bain (1) soutient que nous pouvons avoir un sentiment sans plaisir ni peine : il cite la *surprise* comme exemple familier d'un sentiment qui enveloppe seulement une *excitation*, et qui peut être tantôt agréable, tantôt pénible, tantôt indifférent. Mais, outre qu'il y a dans la surprise un élément *intellectuel*, — à savoir la claire conscience d'un *changement* et la pensée d'une *cause* de ce changement, — le *coup* pur et simple de la surprise est lui-même un effet dérivé. On peut en dire autant du *choc*, auquel nous avons vu M. Spencer et M. Taine ramener tous les autres phénomènes mentaux, comme à une sorte d'excitation qui, en soi, serait indifférente sous le rapport du plaisir ou de la peine, et qui, en se combinant de diverses façons, produirait le plaisir ou la peine. Selon nous, c'est au contraire le plaisir et la peine qui, en se combinant, produisent l'état d'excitation; et quand l'excitation est vive, quand le changement est à la fois assez brusque et assez fort, il y a *choc*. Voilà pourquoi le choc, à notre avis, n'est pas primitif. Le vrai *coup* primitif, ce n'est pas celui dont parle M. Spencer et qui est tout mécanique, ce n'est pas non plus le *raisonnement* logique que M. Wundt place sous les sensations, c'est le plaisir et la douleur, c'est le désir favorisé ou entravé, qui ne *raisonne* pas et n'est pas non plus un simple *mécanisme*; c'est la vie même de l'être se sentant d'une manière immédiate dans son harmonie ou son opposition avec le milieu. Plus tard seulement, quand le sentiment de la « résistance » mécanique aura perdu par l'habitude tout caractère douloureux pour devenir presque

(1) *Mental and moral Science*. p. 217.

indifférent à la sensibilité, la pensée naîtra, la pensée en apparence indifférente elle-même, qui n'est pourtant, à nos yeux, qu'un raffinement de la sensibilité et de la motilité.

En un mot, la conscience du choc est la conscience d'un changement, et la conscience d'un changement est bien, nous l'accordons, le début de l'intelligence proprement dite, mais elle n'est pas le début de la sensibilité. La sensibilité, comme telle, est primitivement dans la conscience de l'*état* (bien-être ou malaise); le *changement* ne fait que lui donner la forme contrastée des plaisirs et peines distincts. Aussi, dans l'évolution des êtres et des espèces, il est clair que l'intelligence s'est montrée la dernière et qu'elle n'a été qu'un auxiliaire, un substitut de la sensibilité. Ce sont les modes de sentir les plus voisins de l'indifférence qui, chez les animaux, se sont développés les derniers, et ils ne se sont développés que pour servir d'instrumens au plaisir et à la douleur. L'animal n'a pas commencé par *voir* sa proie ou son ennemi : la vision est un raffinement ultérieur de l'organisme, comme l'ouïe, comme les sens aujourd'hui les plus intellectuels. De plus, chez l'animal, la vue, l'ouïe et tous les sens supérieurs qui agissent à distance ont pour but de remplacer la sensation immédiate de plaisir ou de douleur que l'animal éprouverait, soit au contact de la nourriture, soit au contact de ce qui le blesse ou le déchire. Si l'animal voit sa proie, ce n'est pas pour une contemplation platonique, c'est pour l'atteindre et la dévorer : on peut dire qu'il la dévore par les yeux avant de la dévorer avec sa bouche. On peut dire aussi qu'il fuit son ennemi par les yeux avant de le fuir par un mouvement de tout le corps. Les sensations supérieures sont pour lui des formules de mouvemens, soit vers un objet, soit à l'opposé d'un objet, et ces mouvemens sont, à leur tour, des formules de sensations soit agréables, soit désagréables. Pour nous-mêmes, que sont nos idées les plus abstraites, par exemple, celles de *vérité*, de *beauté*, etc.? Des symboles d'images dans lesquelles le son, image simple et pour ainsi dire aisément maniable, devient, comme dit M. Taine, un substitut d'autres images plus compliquées, plus lentes à évoquer : celles de la vue, du goût, de l'odorat, etc. L'évocation de ces images reste toujours possible pendant nos pensées les plus abstraites, et elle est toujours à son début quand nous prononçons des mots. Ces images, à leur tour, viennent se résoudre en sensations; dans la sensation même, il y a *affection* et *représentation*. Enfin, la représentation présuppose une affection, une modification quelconque capable de *représenter*, c'est-à-dire d'être rapportée à une cause, à un objet. Le rapport du sujet à l'objet implique évidemment que le subjectif existe d'abord sans ce rapport explicite : avant que le miroir vivant conçoive l'objet qu'il

reflète, il faut qu'il sente tout d'abord le reflet même sous forme d'une modification; c'est donc la modification quelconque, l'affection qui est primitive, non la représentation. Dès lors, la question reprend toujours la même forme : — Est-ce la modification indifférente (en supposant qu'il en existe), ou est-ce la modification non indifférente, plaisir ou douleur, qui est primitive? Nous avons vu ce qu'il faut répondre, et comment la théorie de l'évolution confirme notre analyse psychologique. Le caractère fondamental et primitif de l'émotion agréable ou pénible est encore prouvé par ce fait que l'émotion, par exemple la douleur, est ce qui disparaît en dernier lieu de la conscience. Quand on s'endort au milieu de quelque grande souffrance, physique ou morale, on finit par ne plus rien vouloir, par ne plus rien penser, par ne plus rien percevoir du dehors, mais la douleur occupe encore la conscience : elle reste et veille la dernière. On a vaguement conscience de souffrir, et c'est tout. Cela tient sans doute, comme on l'a justement remarqué, à ce que l'émotion agréable ou douloureuse n'a besoin, pour être fixée, d'aucune image, d'aucun signe; elle n'implique rien que ne puisse envelopper la conscience la plus élémentaire et la plus pauvre (1).

Il faut donc se figurer l'état mental le plus simple comme un état enveloppant quelque peine ou quelque plaisir rudimentaire, un bien-être ou un malaise vague. Dans cet état, le côté « émotionnel » domine avec la réaction motrice qui en dérive, et le côté intellectuel n'est pas encore séparé. Conséquemment l'inconscience, qui suppose l'indifférence, est quelque chose d'ultérieur par rapport à la sensibilité, et il n'est pas impossible de comprendre comment cet état s'est développé par une évolution naturelle. A l'origine, toutes les émotions étaient agréables ou pénibles, et elles le sont encore toutes, très probablement, chez les organismes inférieurs. Ces organismes élémentaires sont sollicités à agir par un besoin, et un besoin est une peine plus ou moins notable, tout au moins un malaise; la satisfaction du besoin est suivie de plaisir. Ce rythme du plaisir et de la peine, ce passage incessant du malaise au bien-être et du bien-être au malaise, est le fond de la vie mentale; il est en parallélisme avec le perpétuel mouvement d'organisation et de désorganisation essentiel à la vie. Mais peu à peu, par l'effet de l'habitude, le mouvement accompli d'abord sous une impulsion de peine ou de plaisir notable est devenu plus facile et s'est accompli sous une moindre excitation. En même temps, un mécanisme fonctionnant d'une manière automatique tendait à s'établir. Il en est résulté que l'élé-

(1) Voir M. Colsenet: *la Vie inconsciente de l'esprit*, p. 242, et M. Spencer, *la Conscience sous l'action du chloroforme*, dans la *Psychologie*.

ment de plaisir ou de peine allait diminuant, s'éliminant peu à peu au profit des élémens moteurs. La fonction, accomplie d'abord avec de grands écarts autour d'un point d'équilibre, comme une planche sur laquelle on se balance, a fini par se rapprocher de ce point d'équilibre et par devenir voisine de l'indifférence. Telle est, par exemple, chez les animaux supérieurs, la respiration. C'est un perpétuel passage du malaise à l'aise, que cependant nous ne remarquons pas en temps ordinaire. Suspendez votre respiration, vous accroîtrez le malaise et, par contraste, l'aise qui suit : vous rétablirez une opposition plus tranchée qui, pour être diminuée, subsiste cependant dans le rythme de la respiration normale. Ce qu'on appelle l'indifférence, selon nous, n'est que la neutralisation mutuelle d'une série aboutissant à la peine par une série aboutissant au plaisir. C'est un état dérivé, une composition de mouvemens extérieurs et d'émotions intérieures. La parfaite indifférence n'est qu'un instant de transition plus idéal que réel. Là où elle existe, elle révèle une habitude prise et transmise héréditairement, une organisation devenue automatique, comme pour les battemens du cœur. Il faut remarquer, en effet, qu'une loi de la nature fait disparaître peu à peu tout ce qui est inutile à l'accomplissement d'une fonction : si une fonction qui exigeait d'abord des alternatives marquées de plaisir et de peine trouve un mécanisme de mieux en mieux approprié qui l'exécute automatiquement, la nature fait l'économie des stimulans du plaisir ou de la douleur, par cette raison simple que le cerveau n'est plus le siège de changemens notables sous l'influence des mouvemens accomplis par l'organisme. Ainsi, à nos yeux, le mécanisme et la logique sont deux aspects relativement superficiels d'un fond qui est *sensibilité*. C'est seulement lorsque les peines sont réduites à un degré faible et qu'elles sont immédiatement compensées par un petit plaisir qu'elles produisent une pulsation voisine de l'indifférence. Alors l'élément *affectif* s'efface, et il reste une simple perception mécanique de résistance, de contact non douloureux, non agréable en apparence. C'est là un état dérivé; ce n'est pas, comme le croient MM. Spencer, Wundt et Taine, l'élément primordial de la sensation. Le conscient a ici la priorité sur l'inconscient et le mental sur la mécanique. Il n'est besoin d'insister sur l'importance de cette conclusion.

III.

Avec la sensation, ce qu'il y a en nous de plus essentiel aux yeux de la psychologie contemporaine, c'est le mouvement réflexe. Un dernier problème se présente donc : est-ce encore la sensibilité et

la conscience que nous retrouverons sous l'acte réflexe, ou est-ce au contraire l'insensibilité et l'inconscience? En d'autres termes, n'y a-t-il qu'un pur mécanisme fonctionnant comme celui d'un automate quand, par exemple, le rat, privé de ses hémisphères cérébraux se met à fuir en entendant ou paraissant entendre la menace du chat; quand le pigeon, dans les mêmes circonstances, écarte la tête devant la menace du poing ou suit du regard la lumière qu'on lui présente. Rappelons d'abord les principaux faits de ce genre Kuss, ayant amputé la tête d'un lapin avec des ciseaux mal effilés qui hachèrent les parties molles de façon à prévenir l'hémorragie, vit l'animal, réduit à sa moelle épinière, s'élancer de la table et parcourir toute la salle avec un mouvement de locomotion parfaitement régulier. La moelle épinière semble une ligne de centres nerveux associés et néanmoins indépendans en une certaine mesure : chaque vertèbre paraît former comme un animal distinct. Landry et Vulpian ont divisé en plusieurs segmens la moelle épinière du cochon de lait en laissant intact le reste du corps; la communication avec le cerveau étant interrompue, la tête de l'animal ne sentait plus ce qui se passait dans les segmens séparés; ces segmens n'en continuaient pas moins de vivre et d'avoir leur excitabilité propre, leurs actions réflexes : quand on les irritait, ils réagissaient par des contractions musculaires, et cette excitabilité réflexe a pu durer de trois mois à un an. Qui ne connaît encore l'expérience célèbre de Pflüger? Ce dernier toucha avec de l'acide acétique la cuisse d'une grenouille décapitée, la grenouille essuya l'acide avec la face dorsale du pied correspondant. Pflüger coupa alors ce pied et appliqua de nouveau l'acide au même point; la grenouille essaya de nouveau de l'essuyer avec le même pied, et, n'y réussissant pas, puisque le pied n'existait plus, elle renonça à des efforts infructueux et sembla inquiète, agitée, « comme si elle cherchait un nouveau moyen. » Enfin elle se mit à essuyer l'acide avec le pied du côté opposé. Pflüger fut si vivement frappé qu'il en conclut que la moelle épinière, comme le cerveau, est capable de sentir et possède « des facultés sensorielles. » Des phénomènes réflexes de la moelle et du bulbe rachidien se produisent aussi chez l'homme indépendamment du cerveau : les plus familiers sont la toux, l'éternuement, le vomissement. On a vu, dit M. Vulpian, des fœtus sans cerveau qui criaient et qui suçaient le doigt qu'on leur mettait entre les lèvres. Chaque segment de la moelle paraît se comporter comme un petit cerveau. Si la moelle se trouve divisée au-dessous de l'origine des nerfs respiratoires, toute sensibilité consciente et toute motilité volontaire semblent abolies dans les parties du corps qui sont au-dessous de la section; mais quand alors

on chatouille la plante des pieds avec une plume, la jambe se relève sans que le patient s'en aperçoive, « à moins, dit M. Maudsley, qu'il ne voie le mouvement. » Hunter cite le cas d'un homme qui avait la moitié inférieure du corps paralysée, et dont les jambes exécutaient des mouvemens violens toutes les fois qu'on lui chatouillait les pieds; quand on lui demandait s'il sentait l'irritation, il répondait : « Non, monsieur, mais vous voyez que mes jambes la *sentent.* » — Là est précisément la question.

C'est cette conclusion qui est encore aujourd'hui l'objet d'intéressantes controverses. Et il n'y a ici que deux hypothèses vraiment rationnelles. Ou bien il existe jusque dans les plus simples réflexes, comme le croient Pflüger et Lewes, un minimum de sensation qui en est la condition vraie; et conséquemment il y existe, avec de la sensibilité, de la conscience rudimentaire. Ou bien, comme le prétendent MM. Maudsley, Wundt, Ferrier et Luys, tous les mouvemens accomplis par les centres nerveux inférieurs, une fois séparés des centres supérieurs, sont déterminés d'avance dans l'organisme par sa constitution mécanique et résultent simplement des propriétés mécaniques du système nerveux. Dans les deux hypothèses, remarquons-le, « l'inconscient » en soi de Hartmann, qui ne serait plus du pur mécanisme, mais de l'existence à la fois mentale et inconsciente, est une entité parfaitement inutile ; il est illogique d'imaginer un « esprit inconscient » qui règle sans le savoir les mouvemens de l'animal adaptés à un but : c'est là une hypothèse de métaphysique fantaisiste. Maintenant, des deux hypothèses vraiment scientifiques, quelle est la plus probable? C'est ce qu'il n'est pas facile de décider. Il nous semble que les deux peuvent être vraies à la fois, chacune dans son domaine, et que les réflexes ont une explication en partie mécanique, en partie psychique. M. Wundt, sans doute, a raison de dire qu'on peut imaginer un mécanisme assez parfait pour que la grenouille ou l'homme décapités continuent d'étendre la patte ou le bras sous une excitation. L'hypothèse mécaniste de Descartes est ici soutenable. Mais, d'autre part, en poussant à l'extrême cette hypothèse, on aboutirait à l'automatisme des bêtes ; or, chez les bêtes, il y a évidemment sensation. Qu'est-ce donc qui nous assure que, dans les tronçons séparés d'un myriapode, qui continuent à marcher et à se défendre, il n'y a pas encore quelque sensation? Qui nous assure qu'il n'y a pas de même des sensations confuses dans la moelle épinière d'un vertébré quand cette moelle réagit, surtout si l'on considère l'animal total comme un composé de *vivans* et une société d'organismes? Ferrier, après avoir dit que des mouvemens réflexes parfaitement adaptés « peuvent être produits sans conscience par la moelle épinière, » ajoute cet aveu : « Il

n'y a pas, dans la physiologie des centres nerveux, un problème plus difficile que celui qui consiste à distinguer les phénomènes purement reflexes des phénomènes de *conscience*, d'intelligence, de sensation (1). »

Pour montrer que la conscience sensitive est répandue dans tout l'organisme et que le mécanisme réflexe a lui-même une « face *psychologique*, » on peut tirer argument, selon nous, du principe de l'évolution et de la sélection universelle. L'anatomie comparée, avec Geoffroy Saint-Hilaire, nous montre dans le crâne une vertèbre plus développée, partie antérieure de la colonne vertébrale, et le cerveau n'est de même que la partie antérieure de la moelle épinière : le crâne et le cerveau sont de simples produits d'une « différenciation » et d'une « intégration » progressives. De même, la substance grise, qu'elle soit celle du cerveau ou celle de la moelle, offre à l'anatomiste et au physiologiste des élémens histologiques semblables ; comment donc le biologiste et le psychologue pourraient-ils leur attribuer des propriétés absolument différentes? Quoi ! la substance grise du cerveau répondrait à de la sensation, à de la conscience, et tout d'un coup sensation et conscience cesseraient quand on descend les degrés du cordon nerveux ?

M. Jules Luys finit lui-même par dire : « J'ai été amené à considérer d'une façon générale le fonctionnement *dynamique* du cerveau comme n'étant qu'une *amplification* plus ou moins considérable du mode de fonctionnement des différentes régions de l'axe spinal. » Qu'est-ce que le fonctionnement « dynamique » du cerveau, sinon la sensation et la réaction motrice? La sensation et la volonté ne sont donc que « l'amplification » de ce qui se passe déjà dans la moelle. Les fonctions du cerveau se ramènent, selon M. Luys comme selon M. Vulpian, à des actions réflexes très compliquées; or ces actions réflexes du cerveau ont un revers mental, la sensation; donc, peut-on conclure, les actions réflexes de la moelle doivent avoir aussi un revers mental. « Le moral, disait Cabanis, est du physique retourné; » mais le physique, à son tour, et surtout le physiologique, est du moral retourné, car on peut soutenir tout aussi bien que c'est du côté de la sensation qu'est le véritable « endroit des choses, » et que les mouvemens sont de simples effets ou des rapports de sensations.

Cette théorie a l'avantage d'accorder aux deux autres tout ce qu'elles renferment de positif, sans admettre les mêmes exclusions. A ceux qui voient dans le cerveau, avec MM. Luys et Maudsley, un fonctionnement tout mécanique d'actions réflexes, on peut dire :

(1) *Les Fonctions du cerveau*, traduction de M. de Varigny, p. 29.

— Oui, tout se fait dans le cerveau selon des lois mécaniques, sans exception; mais, d'autre part, les lois mécaniques sont au fond les mêmes que les lois mentales, et la sensation est le *dedans* du mécanisme; c'est parce qu'il y a dans les élémens cérébraux plaisir ou douleur rudimentaire qu'il y a plaisir ou douleur dans la conscience totale du cerveau ; et c'est aussi parce qu'il y a de vagues sensations de peine ou de plaisir dans les élémens médullaires qu'ils réagissent sous les excitations.

Voici ce qui cause une légitime répugnance aux esprits scientifiques tels que M. Maudsley, dans l'hypothèse qui répand la sensibilité et la conscience tout le long de la moelle. C'est que les partisans de cette dernière hypothèse, comme M. de Hartmann, ont souvent voulu voir dans la réaction des centres inférieurs une *pensée* adaptant des moyens à des fins, une *volonté* poursuivant un but; ce qui les a obligés en même temps de supposer que cette volonté est inconsciente. Mais il n'est point nécessaire de tomber dans ces fantaisies. Il ne faut pas placer dans la moelle une « conscience médullaire » analogue à la conscience cérébrale, qui aurait l'*idée* d'un obstacle à écarter et la *volonté* de l'écarter; on n'y peut placer qu'une sensibilité diffuse et aveugle. Toute l'argumentation de M. Maudsley en faveur du pur mécanisme est viciée par la confusion de cette sensibilité avec la finalité intellectuelle. Il croit réfuter Pflüger en disant : « Le fait qu'un mouvement s'accomplit en vue de ce qu'on nomme un but n'implique pas nécessairement que ce fait soit volontaire, prémédité ou conscient (1). » Mais, c'est là ne pas comprendre la vraie question. Il ne s'agit pas de savoir s'il y a dans la moelle *raisonnement, préméditation, réflexion* consciente; il s'agit de savoir simplement s'il y a des sensations plus ou moins vagues dans les centres nerveux de la moelle : sous l'influence d'une irritation *sentie* comme *pénible*, ces centres réagiraient aveuglément, mais cependant de manière à faire fonctionner le mécanisme habituel des organes, qui aboutit, par exemple, à tel mouvement du pied ou de la main. « Le fait de *sentir*, dit M. Maudsley, implique-t-il ce que nous entendons par ces paroles : *Moi* je sens, *moi* j'ai conscience, il est impossible alors que le polype ou la moelle sans cerveau *sentent*. Sinon, il faut trouver un autre terme pour désigner l'irritabilité organique, cette soi-disant *sensation*, que l'individu comme tel n'a pas, mais que nous attribuons aux moindres particules de son protoplasme vivant. » — Nous répondrons que *sentir* n'implique nullement : « *Moi* je sens, » que la conscience immédiate d'une douleur n'implique pas la conscience réfléchie, que des cellules peuvent être *émues* d'une manière pénible

(1) *Physiologie de l'esprit*, tr. fr., p. 129.

sans que l'individu, comme individu, le sente. C'est probablement ce qui a lieu dans l'expérience de Goltz. Si on place dans le creux de la main étendue une grenouille privée de ses hémisphères cérébraux, elle s'y accroupit tranquillement; si alors, comme fit Goltz, on retourne la main doucement, la grenouille remue une patte, puis l'autre, de façon à ne pas tomber et à monter peu à peu sur le bord de la main qui s'élève; si on continue de tourner la main, la grenouille se trouve sur le dos de cette main et y reste immobile jusqu'au moment où, par un mouvement inverse, on la force à revenir sur la paume. Le sens musculaire et le sentiment de la pesanteur, excités dans ce cas chez la grenouille, produisent des mouvemens adaptés. Le *stimulus sensoriel* met alors en jeu le même mécanisme auquel aurait eu recours la stimulation *intellectuelle* et *volontaire*. Cette dernière stimulation, d'ailleurs, chez l'être normal, ne pourrait pas agir sans l'action des centres inférieurs : elle se bornerait à susciter ou à diriger cette action. Les centres inférieurs, au contraire, peuvent agir et réagir sans les centres de l'intelligence et de la volonté, pourvu qu'il y ait une excitation sensorielle; c'est ce qui a lieu chez la grenouille sans cerveau, et nous croyons que cette excitation sensorielle est une émotion agréable ou pénible ayant son siège dans la moelle. Si cette même grenouille, privée de ses hémisphères, est caressée légèrement entre les épaules ou au flanc, elle coasse avec une régularité machinale, *une fois* à chaque attouchement, tandis que l'animal à l'état normal ne coasse pas, ou au contraire le fait plusieurs fois; car ses hémisphères, selon la remarque de Maudsley, lui permettent à son gré d'arrêter ou de renforcer l'action réflexe. Mais les grenouilles mêmes qui ne veulent pas coasser lorsqu'elles ont le cerveau intact, le font facilement et régulièrement après l'ablation des hémisphères. De même, elles s'abstiennent toutes de coasser si l'irritation, au lieu d'être agréable, est douloureuse. Elles font alors des gestes de défense, ou parfois poussent un cri de douleur. Nous croyons qu'alors il y a parallèlement au mécanisme, une émotion de malaise plus ou moins vague. A en croire M. Maudsley, au contraire, « ces actions sont aussi complètement physiques que les mouvemens successifs du piston et des roues d'une machine à vapeur. » De même, selon lui, il n'est pas plus étonnant de voir les jeunes canards nager immédiatement dans l'eau, par un mécanisme réflexe, et les poulets se noyer, « que de voir le bois flotter et le fer s'enfoncer (1). » Parler ainsi, c'est n'apercevoir qu'un côté des phénomènes. Assurément il y a dans les actions réflexes un mécanisme et même, sous le rapport des actions et réactions *extérieures* entre les cellules, tout y est méca-

(1) *Physiologie de l'esprit*, tr. fr., p. 189.

nique; mais, en même temps, il y a *dans* les cellules un « côté psychique, » sensoriel, comme M. Maudsley lui-même est forcé de l'avouer à la fin. Et ce côté sensoriel n'est plus uniquement la simple excitation mécanique; il est cette excitation, *plus* un certain état psychique des centres nerveux secondaires, analogue à l'état que nous appelons sensation, émotion, plaisir ou déplaisir. Quand le cerveau est intact, les sensations se communiquent aux hémisphères et s'y centralisent; le cerveau enlevé, elles restent dispersées dans les centres nerveux secondaires; mais elles n'en subsistent pas moins, selon toute probabilité. M. Maudsley demande qu'on le lui démontre, et sans doute la preuve directe est impossible; l'est-elle moins quand il s'agit de prouver à un Descartes ou à un Malebranche qu'un chien frappé qui se plaint *sent* le coup de pied? De nous à l'animal nous raisonnons par analogie; la même analogie est encore valable, quoique affaiblie, de l'animal ayant ses hémisphères à l'animal privé de ses hémisphères, ou, si l'on veut, des centres nerveux cérébraux aux centres nerveux spinaux, qui, dans cette société de cellules qu'on nomme organisme, ne sont que des *vivans* d'ordre inférieur, soudés et subordonnés à des vivans d'ordre supérieur. Si les centres de la moelle étaient absolument mécaniques, sans aucun élément psychologique, cet élément manquerait aussi dans le cerveau, puisque le cerveau n'est que le prolongement de la moelle. C'est donc une exagération que de comparer les mouvemens réflexes *sensoriels* aux mouvemens d'un piston ou d'un morceau de liège qui, évidemment, sont étrangers à toute « stimulation *psychique*. » Non, les centres nerveux réagissent les uns sur les autres d'une manière à la fois mécanique et mentale, comme des gens qui, dans une foule pressée, se poussent et se donnent des coups de coude, et qui se trouvent tous à la fin portés dans une certaine direction, alors même qu'ils ne l'auraient ni *connue* ni *voulue*. Chacun en particulier n'a cherché qu'à éviter le malaise d'une pression extrême, et il se trouve pourtant que tous réalisent une sorte de manœuvre plus ou moins compliquée. De même, dans l'animal récemment décapité, des sensations sourdes se produisent comme d'habitude le long des cellules de la moelle; comme d'habitude, elles entraînent à leur suite des mouvemens; et alors commence la pure mécanique: comme d'habitude, ces mouvemens suivent la voie tracée; comme d'habitude, ils convergent vers le même point et produisent la contraction de la patte ou du bras que l'animal aurait produite s'il avait *connu* un danger et voulu s'y soustraire. Il n'a rien connu, encore une fois, ni expressément voulu; ses élémens ont vibré sous le coup de sensations plus ou moins aveugles, et la finalité apparente du résultat n'est que l'effet de l'harmonie organique réalisée dans son corps par la sélection naturelle.

Ainsi s'expliquerait l'expérience du docteur Robin. Après avoir ranimé par l'électricité la moelle épinière d'un homme qu'on venait de décapiter, il gratta avec un scalpel le sein droit; aussitôt le bras droit du supplicié se leva et dirigea la main vers l'endroit blessé. C'est là un mouvement de défense compliqué qu'un enfant ne sait pas faire et qui s'apprend par l'exercice. L'habitude de ce mouvement et de son adaptation à une fin était donc descendue dans la moelle du supplicié, où elle se réveillait comme les actions réflexes naturelles, probablement sous la stimulation d'une vague douleur répandue dans les cellules encore vivantes et vibrantes.

Le cerveau, disait avec raison le savant psychologue anglais Lewes, est l'organe principal et dominateur de toute la vie mentale; il a les fonctions les plus nobles, mais il n'exclut pas la part des autres ganglions à la sensibilité générale. Les sensations qui viennent des sens et des viscères, il les additionne, les combine, les modifie, et par un mode de transformation profondément mystérieux, les élabore en idées. Il est le *généralissime* qui contrôle, dirige et inspire les actions de tous les officiers subordonnés; mais supposer que ces subordonnés n'ont pas aussi leurs fonctions indépendantes, c'est une erreur. « Généraux, colonels, capitaines, sergens, caporaux, simples soldats, tous sont des individus comme le généralissime, avec un pouvoir inférieur et des fonctions différentes, selon leurs positions respectives. Mais si le commandant en chef est tué, l'armée a encore ses généraux; si les généraux sont tués, les régimens ont encore leurs colonels. Bien plus, par un effort énergique, un caporal peut faire tenir ferme à sa compagnie. C'est là la situation de l'animal à qui on a enlevé son cerveau; chaque partie séparée de l'organisme a encore son général, son colonel ou son simple caporal. » Malgré cette comparaison du corps vivant avec une armée, Lewes n'a pas expressément enseigné la doctrine des *sociétés d'organismes* formant un agrégat de cellules vivantes, qui, quand elles sont des cellules nerveuses, deviennent probablement capables de sensations plus ou moins vives. Il n'y a pas, dans le système nerveux, une seule et unique conscience, mais probablement un très grand nombre de consciences sensitives, qui communiquent ensemble à l'état normal et se transmettent l'irritation (1).

La vie, la sensibilité, la conscience même n'est pas cette chose une et indivisible qu'avait imaginée le spiritualisme traditionnel : elle est susceptible non-seulement de directions multiples, mais de diffusion, de concentration, de transmission et de déplacement.

(1) Sur les sociétés d'organismes et de consciences, outre les travaux de MM. Schaeffle et Lilienfeld, voir M. Espinas, *les Sociétés animales*, et M. Perrier, *les Colonies animales*.

Pourquoi, par exemple, lorsque nous diminuons la conscience d'une douleur par une lecture, par une attention vivement portée sur un autre objet, diminuons-nous la douleur même? C'est qu'alors nous distrayons une partie de l'énergie cérébrale et du mouvement cérébral, auparavant employés à transmettre les vibrations causées par un désordre de quelque organe : c'est une application du théorème de la conservation de l'énergie, c'est un déplacement de la force et une transformation de ses effets. Voilà pourquoi encore nous diminuons une douleur violente par les cris, les mouvemens, les convulsions de nos membres : toute la force cérébrale ainsi dépensée à produire du mouvement est autant de force dérobée à la sensation douloureuse. Parallèlement, la conscience se trouve déplacée en partie ; elle est partagée entre des efforts moteurs et des sensations douloureuses, au lieu d'être à celles-ci tout entière ; c'est comme un procédé indirect d'anesthésie. Il est très possible, comme on l'a remarqué, que l'anesthésie même ne supprime pas absolument la souffrance, ou plutôt *les* souffrances de l'organisme, mais les oblige simplement à rester élémentaires, cellulaires, moléculaires. Dans cette hypothèse, l'anesthésie ne permettrait pas aux sentimens de se fondre en un état général ; elle les laisserait divisés en une multitude indéfinie de petites affections locales qui ne se concentreraient pas en une conscience générale : ce serait comme une vaporisation de la souffrance.

Nulle part, en résumé, on n'est autorisé à admettre une complète disparition de la conscience, si on entend par là le sentiment immédiat et spontané de bien-être ou de malaise, de vie favorisée ou de vie contrariée. Ne confondons pas ce sentiment avec l'intelligence, encore moins avec la volonté poursuivant une fin. Toutes ces confusions restent au compte de ceux qui, comme M. de Hartmann, veulent voir partout des exemples de finalité, de volonté poursuivant un but. Nous, au contraire, nous plaçons au fond de la conscience une sensibilité qui n'est encore ni la pensée ni le vouloir proprement dit. D'une part, cette sensibilité est le seul élément d'ordre mental qu'il soit plausible de placer sous les actions réflexes. D'autre part, toutes les nuances intellectuelles dont l'ensemble forme le domaine de la pensée réfléchie sont, au point de vue de l'évolution, dérivées de la sensibilité et postérieures. Aussi, loin de dire avec Aristote que le plaisir est un « surcroît » qui s'ajoute à l'acte intellectuel « comme à la jeunesse sa fleur, » nous dirions plus volontiers que c'est l'intelligence qui est un surcroît et un épanouissement de la sensibilité. L'intelligence est de la sensibilité subtilisée qui arrive à saisir les changemens les plus délicats, même quand les états entre

lesquels ont lieu ces changemens ont perdu leur vivacité agréable ou pénible; nos pensées, ce sont des plaisirs ou des peines dont la pointe est émoussée et que nous effleurons en passant avec rapidité de l'un à l'autre, sans enfoncer; l'intelligence voit moins les choses que leurs rapports de succession et de simultanéité. Sortie de la sensibilité, elle finit par s'opposer à la sensibilité même. On peut lui appliquer ce que nous avons dit plus haut des effets produits sur la rétine par l'alternative de la dépense et de la réparation nerveuses. Lorsqu'on a d'abord vu, pendant longtemps, un objet où la lumière et l'ombre sont en un vif contraste, si ensuite on regarde l'ombre avec les yeux fatigués, on voit de la lumière; si on regarde la lumière, on voit de l'ombre; on peut ainsi avoir d'un objet une « image négative, » c'est-à-dire une image où les parties lumineuses paraissent en noir et les parties noires en blanc. Les physiologistes expliquent ce fait en disant que les nerfs qui avaient d'abord fourni la sensation de la couleur vive se trouvent émoussés, vibrent moins et donnent, par conséquent, une sensation faible, tandis que l'inverse a lieu pour les nerfs qui ont donné la sensation de la couleur sombre. Une loi analogue explique, selon nous, la genèse de l'intelligence; on peut dire qu'elle est une image négative des choses, dans laquelle ce qui était tout lumineux de plaisir, de douleur, de sensibilité, a pris la teinte de l'indifférence; au contraire, les rapports et les contours des choses y ressortent en pleine lumière et frappent presque exclusivement la conscience. L'intelligence demeure donc toujours plus ou moins superficielle : *circum præcordia ludit*. C'est la faculté de sentir, le sentiment au sens le plus général de ce mot, qui, à tous les points de vue, nous paraît la vraie caractéristique de l'existence mentale et peut-être de toute existence. La pensée, ou « représentation intellectuelle, » comme disent les Allemands, *Vorstellung*, et la volonté, *Wille*, n'en sont à nos yeux que les manifestations partielles. Au lieu de décrire le monde, avec Schopenhauer, « comme volonté et représentation, » volonté inconsciente et représentation consciente, il vaudrait peut-être mieux décrire le *monde comme sentiment*. Au lieu d'enseigner avec M. de Hartmann la « philosophie de l'inconscient, » on pourrait, avec plus d'avantage encore et de vérité, professer la « philosophie du conscient, » qui, sous l'action réflexe, comme sous la volonté et l'intelligence, retrouve la sensation, puis, sous la sensation même, le plaisir ou la douleur, conséquemment un état de conscience, nulle part l'inconscience et l'indifférence.

ALFRED FOUILLÉE.

quelque direction plus catégorique. « Crucifiez-moi l'enthousiaste à trente ans, dit Goethe dans une de ses épigrammes : s'il connaît une fois le monde, il se jouera de sa crédulité. » Hâtons-nous de dire que les jeux dont il peut être question dans la vie que nous retraçons ici sont de l'espèce la plus innocente. Stupéfier les auditeurs par son savoir, en citant comme de mémoire les morceaux qu'on vient de lire sur ses cahiers, serrer avec effusion la main à tous ses confrères et tous ses collègues en les assurant d'un dévoûment inaltérable, offrir des marques de respect aux appariteurs et aux garçons de salle, parmi les artifices qu'a connus le monde, ce sont encore les plus inoffensifs.

Disons enfin que sur deux points il resta toujours fidèle aux convictions de sa jeunesse. En matière religieuse, il garda ses opinions; il était d'avis que chaque homme devait avoir le droit de professer ouvertement ce qu'il pensait, tout en faisant pour lui-même un usage très discret de cette faculté. Dans les occasions extraordinaires, quand se trouvait en cause la liberté de conscience, on le voyait se ranger de son côté, et même, sous cette pétrification, on pouvait percevoir alors quelques battemens de cœur. En second lieu, il resta fidèle aux études grecques. Il a empêché pour sa part la tradition de se rompre, rendant par là un service signalé à la France. Des hommes tels que Brunet de Presle, tels que MM. Miller et Egger ont été au nombre de ses élèves. Le grand Dictionnaire en huit volumes in-folio, qui porte son nom, est un beau monument élevé à la langue grecque. Il a donné quelques éditions *principes*, chefs-d'œuvre de patience et de savoir. Personne mieux que lui ne se connaissait en manuscrits grecs. Quand le faussaire Simonidès vint, en 1855, offrir à la Bibliothèque nationale ses manuscrits qu'il alla ensuite porter à Berlin, et qui mirent un instant en défaut la sagacité des savans allemands, Hase ne s'y laissa point prendre. Pressé de questions par ses collègues, il finit par dire de sa voix lente : « Ces manuscrits sont en très bon grec. Ils ont dû être écrits, au plus tard, en 1854. » Même il fit ce voyage de Grèce qu'il avait autrefois projeté : il est vrai que ce fut dans des conditions qui n'avaient plus rien d'héroïque ; ce fut une simple excursion de savant. Enfin une chose lui est toujours restée : la bonté, l'indulgence, l'accueil souriant fait à la jeunesse. A cause de cela, son nom, en dépit de tout, est resté populaire, et en dépit de tout nous devons continuer à l'honorer et à l'aimer. Nous l'honorerons et nous l'aimerons encore plus désormais, parce que, à un moment de sa vie, il a beaucoup aimé la France.

MICHEL BRÉAL.

LES POSTULATS

ET LES

SYMBOLES DE LA MORALE

NATURALISTE

I. Clifford, *Lectures and Essays*, 1880. — II. Clémence Royer, *le Bien et la Loi morale*, 1881. — III. Sidgwick, *Methods of Ethics*, 2e édition, 1880. — IV. Stephen Leslie, *the Science of Ethics*, 1882. — V. Gould Schurman, *Kantian Ethics and the Ethics of evolution*, 1882. — VI. Ardigò, *la Morale dei positivisti*, 1880. — VII. Jules Rig, *la Philosophie positive d'Auguste Comte*, 1881.

Trois grands principes tendent à dominer toute la philosophie moderne et s'imposent à la morale naturaliste : le premier est la « relativité de notre savoir. » L'antiquité et le moyen âge, dans leur religion, dans leur philosophie, dans leur science, se croyaient volontiers en possession de la réalité absolue; nous, nous voyons l'absolu reculer dans un lointain de plus en plus inaccessible : Hume et Kant nous ont enseigné le caractère relatif de ce qui se passe en nous comme de ce qui se passe au dehors de nous, de nos sensations et de nos pensées comme des objets auxquels elles s'appliquent. En outre, par cela même que chaque chose est relative, aussi bien les modifications de notre esprit que celles de l'air ou de la lumière, toute chose a des conditions déterminantes auxquelles elle est liée, qu'elle présuppose, qu'elle manifeste ; la relativité universelle a donc pour conséquence le « détermi-

nisme universel » : *Quid possit oriri, Quid nequeat, finita potestas denique cuique.* Ces deux principes, à leur tour, en entraînent un troisième. Où nos prédécesseurs se flattaient de saisir la réalité absolue, nous n'apercevons plus que des signes liés entre eux par des lois nécessaires, et ces signes sont pour nous les *symboles* de la réalité inconnue. Telle la formule algébrique d'une courbe, par exemple de la parabole, est l'expression de cette courbe ; la courbe, à son tour, exprime les mouvemens réels ou possibles d'un mobile, par exemple d'un boulet de canon ; les mouvemens mêmes expriment les forces cachées qui en sont les causes insaisissables. Telle encore la ligne décrite par le sphygmographe, qui rend visible sur le papier le pouls d'un malade, traduit aux yeux du médecin les phases de la fièvre, l'élévation ou l'abaissement successif de la température et, pour ainsi dire, les orages intérieurs qui précipitent ou ralentissent le cours de la vie. Si tout ce que nous connaissons est relatif, tout est symbolique. De même, si tout se tient et s'enchaîne nécessairement selon les lois du déterminisme universel, chaque chose devient par cela même l'expression de toutes les autres qui la déterminent ; un regard assez profond pourrait donc, dans une seule ligne de ce grand poème, l'univers, lire en raccourci le poème entier. Ainsi la relativité universelle et le déterminisme universel ont pour conséquence « l'universel symbolisme. »

Cet esprit de la philosophie moderne, portez-le dans l'étude des religions : elles vous apparaîtront comme un ensemble de symboles par lesquels l'homme s'efforce de traduire pour l'imagination le mystère éternel de nos destinées. Au prêtre qui, dans l'enthousiasme de sa foi, s'écrie : « Voilà la vérité absolue, » le métaphysicien répond : « Votre religion n'est qu'une figure grossière de la vérité : ce ne sont point seulement vos rites et vos pratiques extérieures, ce sont vos dogmes mêmes qui sont de pures images, des mythes inconsciens. » Quand le métaphysicien, à son tour, essaie de formuler ce que Platon appelle la *chose en soi*, Kant le *noumène*, Hamilton et M. Spencer l'*inconnaissable*, le savant peut lui dire : « Votre prétendue science de l'être n'atteint encore que le *paraître*, et vos formules ne ressemblent pas plus à la réalité que le mot *homme* ne ressemble à un homme ; vous vous flattez, comme le prisonnier de la caverne, de pouvoir vous retourner vers la lumière et raisonner sur les réalités, quand vous ne contemplez toujours que des ombres et ne raisonnez que sur des ombres : vos systèmes métaphysiques sont des dogmes plus abstraits, qui s'adressent moins à l'imagination et au sentiment qu'au raisonnement : ce sont les mythes de la pensée. » Mais que le savant prétende, lui aussi, donner ses formules comme l'expression de la réalité positive, on

l'obligera à reconnaître que, si la science est positive, c'est précisément à la condition de n'être qu'une science de phénomènes et d'apparences. Nos sensations, symboles des mouvemens extérieurs, ne leur ressemblent que d'une manière lointaine, comme les ondulations du désert ressemblent au vent qui en a soulevé les sables, comme le flux et le reflux de la mer ressemble aux mouvemens combinés de la lune et du soleil qui en attirent les eaux. Que sont les harmonies de nos oreilles? La traduction et la transposition plus ou moins infidèle de ce que chantent les choses sur un ton inconnu, dans une langue inconnue. Quant aux couleurs et aux dessins qui séduisent nos yeux, c'est le mirage en nous d'une lumière qui n'est elle-même qu'un mirage. Passez de nos sensations intérieures aux mouvemens extérieurs, aurez-vous atteint pour cela la réalité? Le mouvement, voilà la grande idole de la science moderne, mais ce n'est toujours qu'une idole; on veut en vain nous la faire adorer comme le fond même de la réalité. C'est le Jupiter ou le Jehovah de la physique. Plus rationnelle et plus vraie est l'opinion qui réduit, selon la pensée de Kant, d'Hamilton, de M. Spencer, les mouvemens du dehors comme les sensations du dedans à de simples symboles d'une réalité cachée. Ainsi la science elle-même doit se résigner à n'être qu'un symbolisme raisonné et conscient de soi. Loin d'être l'opposé de l'art, que parfois elle dédaigne, elle est un art qui s'efforce d'imiter et de reproduire fidèlement la nature.

Que le symbolisme ait aussi une large place dans la morale, c'est ce qu'il n'est pas difficile d'établir, quoique le naturalisme contemporain ait négligé cette grande question. En premier lieu, nos actions sont évidemment les symboles de nos idées, tout aussi bien que les idées sont les symboles des phénomènes et les phénomènes ceux de la réalité. Il y a même, selon nous, entre les idées et les actions un lien plus étroit encore que tous les autres. L'action, en effet, n'est à notre avis que le prolongement de l'idée dans l'organisme. Toute idée, étroite ou large, égoïste ou désintéressée, tend à projeter au dehors son propre signe et son visible symbole : ce qui est vrai des inspirations de l'artiste, d'un Michel-Ange ou d'un Shakspeare, je veux dire cette force même de projection extérieure et comme d'incarnation spontanée dans une œuvre, est vrai aussi de toute idée relative à la pratique : nous sommes tous artistes en ce sens, et l'art, loin d'être une exception dans la vie, comme le croient les positivistes, en est le fond même. Inversement, si toute pensée tend à l'acte et si toute idée est une force, on peut dire aussi que tout acte traduit une pensée et, par conséquent, renferme une affirmation dont il est le signe; en d'autres termes, tout acte est une idée réalisée et exprimée en mouvemens visibles. Par le simple fait

d'étendre la main pour saisir un objet, j'affirme et signifie l'existence au moins apparente de cet objet, avec mon désir de l'obtenir. En général, quand je me meus dans une direction déterminée, ce mouvement affirme l'idée de l'espace où il se produit et du but auquel il tend. Il en est de même de toute attitude et de toute forme sensible. On peut dire, en un sens scientifique, que la tête penchée de l'animal regarde et affirme la terre, à laquelle il ramène tous ses appétits; la tête levée de l'homme affirme l'univers, qu'il interroge du regard, mesure de la pensée, embrasse du désir. Aussi Socrate disait-il que chaque action est une « définition » bonne ou mauvaise, c'est-à-dire que nous déterminons indirectement par notre conduite les qualités ou la nature des choses, telles qu'elles apparaissent à notre intelligence; « nous classons ainsi les choses en pensées et en actes. » Si, par exemple, l'objet vers lequel j'étends la main n'est pas à moi, je le définis pourtant et le classe par mon action comme s'il était ma propriété, ou du moins comme si mon désir était supérieur à tout droit de propriété; j'en donne ainsi ou je donne de mon désir une définition symbolique qui est fausse, puisque j'altère les vraies relations qui existent entre l'objet et moi. On sait ce que répondit Socrate un jour qu'on lui demandait une définition de la justice : « Ne l'ai-je pas suffisamment définie par mes actes? » Et, en effet, la vie tout entière du juste est une définition sensible de la justice. Nous pouvons donc poser ce principe important, trop négligé par les écoles contemporaines : l'action morale réalise ou affirme symboliquement une certaine relation entre nous et les autres êtres.

Maintenant, voici le point essentiel. L'acte moral est-il un symbole semblable aux autres, qui exprime seulement des liaisons ou lois particulières, objet de « science positive » et de vérification expérimentale? Est-ce un symbole purement scientifique et sans rapport avec ce qu'on nomme la métaphysique? Ou, au contraire, la moralité, loin de se ramener tout entière à des connaissances positives, n'implique-t-elle pas encore et ne traduit-elle point en signes visibles certaines affirmations *métaphysiques*, tout au moins certaines hypothèses que les positivistes de l'école anglaise et de l'école française ont également eu le tort de méconnaître? — Tel est, selon nous, le problème qui se pose de nos jours. Chacun connaît les postulats de la morale spiritualiste : loi impérative, liberté, immortalité, divinité. La morale naturaliste n'a-t-elle point aussi les siens? *Hypotheses non fingo*, disait l'auteur de la plus hardie des hypothèses, celle de la gravitation universelle; le naturalisme moral parle volontiers comme Newton, et peut-être se fait-il illusion comme lui. Après avoir paru la voix même de Dieu, la conscience est repré-

sentée aujourd'hui par les évolutionnistes, selon l'expression de Clifford (1), comme la voix de l'humanité, « de l'homme, » gravée dans nos cœurs par l'hérédité et nous commandant de travailler pour l'homme. « A mesure, dit Clifford, que la notion d'une divinité surnaturelle devient plus vague et s'enfonce dans le passé, nous apercevons avec une clarté de plus en plus grande l'avènement d'une figure plus noble et plus majestueuse, de celui qui a fait tous les dieux et qui les détruira tous. Des profondeurs de l'histoire et du for intérieur de chaque âme surgit l'image de notre père, l'Homme, qui nous regarde avec l'éclat de l'éternelle jeunesse dans ses yeux et qui nous dit : « Je suis celui qui était avant que Jéhovah fût. » Reste à savoir, pourtant, ce qui nous excitera à observer les commandemens de l'Homme ou, si l'on préfère un principe plus général, ceux de la nature. Il s'agit de savoir si évolutionnistes et positivistes réussissent à éliminer, soit de leurs conceptions, soit de leurs actions, tout élément métaphysique, toute représentation en acte de ce qui dépasse l'expérience sensible. C'est ce qu'espère accomplir M. Stephen Leslie, dans son ouvrage sur *la Science de l'éthique*, le plus récent travail de l'école évolutionniste sur la morale. Nous croyons avoir, ici même, rendu toute justice aux travaux de cette école; nous avons montré ce qu'il y a de vrai dans la morale positiviste de Comte et de Littré, comme dans la doctrine évolutionniste des Darwin et des Spencer, où l'enthousiasme de Clifford voit « un progrès plus grand que dans la théorie de la gravitation comparée aux conjectures de Hooke et aux calculs de Kepler. » Il nous reste à chercher ce qui manque encore à ces systèmes, objets d'une attention et d'une faveur toujours croissantes; il nous reste à voir si la science positive des mœurs est toute la morale, et s'il n'est point nécessaire d'y joindre, sous une forme ou sous l'autre, ce que Kant appelait « la métaphysique des mœurs. » Nous voudrions montrer contre MM. Leslie et Clifford que la science de l'*action* est précisément la plus difficile à dégager de toute *spéculation*, qu'elle aboutit plus que les autres à des postulats, à des mystères, à des problèmes sur lesquels la métaphysique roule tout entière et dont l'homme, alors même qu'il ne peut les résoudre par la théorie, est obligé de donner pratiquement une sorte de solution symbolique. Nous voudrions, ainsi jusque dans la morale naturaliste, maintenir la légitime place de la métaphysique, non dogmatique assurément, mais critique et conjecturale.

(1) Clifford est un mathématicien philosophe, mort à trente-trois ans, dont les essais ont justement attiré l'attention en Angleterre.

I.

Considérons d'abord le sujet moral, je veux dire la volonté humaine, telle que nous la représentent les diverses écoles de notre temps. Ne se cache-t-il aucun postulat métaphysique sous les assertions de la science positive? Le fondement dernier des divers systèmes de morale est toujours une certaine conception de l'égoïsme, de « l'altruisme, » et de leur rapport : par conséquent, c'est une certaine conception de la volonté et de l'activité : les uns postulent une volonté essentiellement intéressée, les autres désintéressée, les autres indifférente. Le grand problème de la liberté et de la nécessité, qui s'impose évidemment aux écoles moralistes comme à celles de tous les temps, n'est lui-même qu'une des formes de cette question encore plus profonde : — Sommes-nous incapables d'*aimer* autre chose que nous, ou pouvons-nous au contraire nous affranchir, par un véritable amour d'autrui, des limites de notre individualité, et sommes-nous ainsi *libres* au vrai sens du mot, c'est-à-dire capables de « vouloir universellement, de vouloir pour l'univers? »

Or cette question, qui est par excellence la question morale, est insoluble pour l'expérience et pour la science positive. Écoutez les disciples actuels de La Rochefoucauld, d'Helvétius, de Bentham et des utilitaires : ils vous montreront l'intérêt, ce Protée, jusque sous le masque du désintéressement, qui parfois le cache à ses propres yeux. Les évolutionnistes, à leur tour, vous diront que les effets du mobile égoïste peuvent, par un progrès soumis aux lois de l'évolution, imiter tellement les effets de la volonté désintéressée qu'il soit finalement impossible de les distinguer dans l'expérience. En d'autres termes, l'attachement à soi, spontané ou réfléchi, peut prendre toutes les formes, même celles du détachement de soi : le suprême artifice de l'intérêt, c'est de simuler le désintéressement et de se tromper à la fin lui-même. Les kantiens, à leur tour, nous diront que la réalité du désintéressement, et en conséquence de la pure vertu, est indémontrable par l'expérience. Vous avez beau emprunter à l'histoire des traits de dévoûment légendaire, depuis Léonidas et Régulus jusqu'au chevalier d'Assas, on pourra toujours vous demander si ce qui paraît avoir été fait par pur amour de la bonté morale n'a pas eu un secret ressort d'intérêt, caché même à ceux qu'il faisait mouvoir. « Il est absolument impossible, dit Kant, de prouver par l'*expérience*, avec une entière certitude, l'existence d'un seul cas où le motif déterminant d'une action, d'ailleurs conforme

en fait au devoir, aurait eu sa source unique dans des principes moraux et dans la considération du seul devoir. » Même quand il s'agit de nous, nous avons beau interroger notre conscience, nous ne sommes jamais sûrs d'être parfaitement désintéressés. Je ne puis *savoir* de science certaine si je vous aime uniquement pour vous, si j'aime le bien uniquement pour le bien même. « A la vérité, dit Kant, il arrive quelquefois que, malgré le plus scrupuleux examen de conscience, nous ne découvrons pas quel autre motif que le principe moral aurait pu être assez puissant pour nous porter à telle ou telle bonne action et à un si grand sacrifice; mais nous ne pouvons en conclure avec certitude qu'en réalité quelque secret mouvement de l'amour de soi n'a pas été, sous la fausse apparence de cette idée, la véritable cause déterminante de notre volonté. » Pour le savoir avec certitude, en effet, il faudrait connaître tous les motifs et tous les mobiles de notre action, toutes les causes qui ont influé sur notre volonté, tempérament, milieu, éducation, habitudes, etc., et il faudrait montrer que toutes ces causes ne suffisent pas à expliquer le fait sans l'intervention d'un acte personnel et libre de désintéressement. « Or il est toujours possible, dit encore Kant, que la crainte du déshonneur, peut-être aussi une vague appréhension d'autres dangers, exerce une influence secrète sur la volonté. Comment donc prouver *par l'expérience* l'absence réelle d'une certaine cause, puisque l'expérience ne nous apprend rien de plus, sinon que nous ne la *percevons* pas? » C'est précisement ce qui fait qu'il est si chimérique de vouloir prouver la liberté morale par l'expérience, comme le tentent l'école écossaise et l'école éclectique. La vraie liberté consiste à pouvoir s'affranchir des mobiles ou intérêts sensibles, conséquemment à pouvoir se désintéresser en faveur d'un motif universel; pour mieux dire, la liberté est le pouvoir d'aimer les autres pour eux-mêmes sans être invinciblement rivé à son *moi*; et ce pouvoir dépasse l'expérience. Aimer ou ne pas aimer, *that is the question.*

D'autre part, si on ne peut prouver par l'expérience le désintéressement de la volonté et sa liberté morale, peut-on prouver d'une manière absolue par la même voie son égoïsme radical? — Non. Selon les écoles utilitaires et exclusivement naturalistes, notre prétendu désintéressement n'est toujours en lui-même que de l'intérêt épuré; mais, hypothèse pour hypothèse, je puis prétendre au contraire que l'égoïsme le plus grossier contient encore de la moralité, de la bonne volonté à l'état brut. Le diamant n'est-il que du charbon lumineux ou est-ce le charbon qui est un diamant éteint? La physique pourrait répondre peut-être, mais la question morale dépasse ici l'expérience et est toute métaphysique. Par cela même qu'en définitive les actions

sont seulement des signes ou des symboles, on peut discuter à perte de vue sur les intentions fondamentales et sur la nature essentielle qu'elles expriment. Il en est des œuvres de vertu comme des miracles que l'antiquité et le moyen âge attribuaient tantôt à l'esprit du bien et tantôt à l'esprit du mal : le même fait pouvait être interprété comme un signe de Dieu ou une œuvre du démon, et on croyait le démon assez habile comédien pour jouer le personnage de Dieu même. La moralité humaine est à double sens, et on peut toujours se demander si c'est l'égoïsme ou l'altruisme qui représente le plus fidèlement le vrai fond de la volonté. C'est que la question, en dernier ressort, porte sur la nature *absolue* de l'activité humaine, dont les évolutions saisissables pour l'expérience ne sont que l'incomplète manifestation. La volonté, dans son *essence*, est-elle ouverte ou fermée à autrui, pénétrable ou impénétrable, aimante ou indifférente? Est-ce la paix finale ou la guerre perpétuelle dont elle porte en son sein le germe invisible? Cette puissance personnelle dont la psychologie suit les développemens dans le temps et dans l'espace est-elle essentiellement une volonté libre et libérale, dont l'égoïsme ne serait que l'accident, la maladie et la défaillance, ou bien est-elle une nécessité fatalement esclave de soi? La première supposition s'accorde avec les faits psychologiques tout comme la seconde. Chacun interprète à son gré le symbolisme humain : les uns voient tout avec les yeux du misanthrope, les autres avec ceux du philanthrope; ceux-ci admirent, ceux-là méprisent, et le sens du monde intérieur n'est pas plus facile à trouver que celui du monde extérieur.

La nature de la volonté, à son tour, tient à la nature de l'intelligence, qui lui fournit ses motifs : aussi est-ce une question capitale en morale que de savoir quel est le fond de cette intelligence, de cette « raison » législatrice dont la volonté subit évidemment l'empire. Ici encore les évolutionnistes se contentent d'observations superficielles. M. Spencer avait pourtant admis lui-même, dans ses *Premiers Principes*, une sorte de conscience profonde et primitive qui se retrouverait sous tous les états particuliers ou dérivés de la conscience, et qui répondrait à ce qu'il y a de plus fondamental en nous, probablement aussi en toutes choses. Comme ce fond de notre être n'est point objet de connaissance déterminée et distincte, M. Spencer voit là une sorte de « conscience de l'inconnaissable » dont la matière et l'esprit ne sont également, dit-il, que des symboles. Admettons qu'il en soit ainsi. Nous demanderons alors à M. Spencer pourquoi cette conscience de l'inconnaissable ne serait pas, elle aussi, un motif et un mobile d'action pour la volonté, et pourquoi il n'en dit plus mot dans sa *Morale*. M. Spencer, à tort ou à raison, va jusqu'à nommer son inconnaissable l'absolu; et cependant il ne

lui fait plus aucune place dans son *Éthique*. Il y a là une lacune considérable. Si encore l'absolu n'était pour M. Spencer qu'une idée négative, tout au plus une idée *limitative* et *problématique*, comme l'absolu de Kant, on paraîtrait excusable de négliger cette idée, quoique après tout il ne faille rien négliger; mais non, l'absolu est pour M. Spencer une idée positive qui répond à la plus positive réalité. Bien plus, à ses yeux, tout le reste est symbole; l'absolu seul est l'être même. Comment alors régler sa vie sans y faire entrer un tel élément en ligne de compte, ne fût-ce que pour *limiter* et restreindre les mobiles sensibles?

M. Spencer veut ici nous réduire à la pure affirmation du mystère: il se contente d'élever dans sa pensée un autel unique au dieu inconnu, θεῷ ἀγνώστῳ; après quoi il ne s'en préoccupe plus dans ses actions. Mais la pensée humaine ne s'arrête pas ainsi à moitié chemin. Une fois en possession d'une idée « positive, » elle se demande s'il est vraiment impossible de se représenter, au moins par approximation et par hypothèse, le contenu de cette idée. Si, selon M. Spencer, nous avons une bonne raison d'affirmer que l'absolu est, n'avons-nous aucune raison de conjecturer qu'il est telle chose et non telle autre? A quoi bon cette idée indestructible au fond de la conscience, qui nous excite perpétuellement à chercher des symboles de plus en plus exacts de la réalité dernière? Elle est pour nous une tentation éternelle; elle ressemble à l'abîme infini du ciel ouvert au-dessus de nos êtes et qui semble nous poser sans cesse un problème. Nous pouvons résoudre, nous avons presque résolu le problème du ciel visible; sommes-nous condamnés à voir sans cesse ouvert au-dessus de notre pensée le ciel intelligible sans même en pouvoir rien deviner? Admettons-le; l'inconnaissable, c'est-à-dire le fond absolu de l'être, ne fût-il ainsi qu'une simple idée, nous soutiendrons toujours que, comme toute autre idée, celle-là est capable, en une certaine mesure, de devenir à elle-même son motif et son propre moyen de réalisation progressive: il faut donc l'introduire dans la morale parmi les mobiles et en étudier l'action sur la volonté.

Quand nous agissons sous l'empire de cette idée, qu'est-ce, en définitive, que notre acte, sinon un postulat pratique, par lequel nous représentons soit l'amour d'autrui, soit l'amour de moi, comme ce qu'il y a de plus conforme au fond absolu de l'être, la bonne volonté comme une illusion ou comme l'essence vraie de toute volonté?

II.

Du sujet moral passons à l'objet de la moralité, qui est le bien. Les conceptions dites purement scientifiques, sur lesquelles une

morale toute positive essaie de fonder son idée du bien, sont celles : 1° du plaisir et du bonheur, 2° de la vie, 3° de l'évolution. Et telles sont, en effet, les idées dominantes des écoles exclusivement naturalistes. Or il n'est pas une de ces idées qui ne soulève des problèmes métaphysiques, et la pratique ne peut, quoi qu'en dise M. Leslie, se désintéresser de ces problèmes, car elle doit prendre parti à leur sujet; elle doit en postuler et en exprimer symboliquement une solution quelconque.

En premier lieu, le positiviste même ne saurait se désintéresser de cette question : « Quelle est la *valeur* du plaisir en soi? » et la valeur intrinsèque du plaisir est un problème métaphysique en même temps que moral. En effet, si le plaisir est le but de la conduite, il doit être le *superlatif* du bien, et quand même on rejetterait ici l'idée évidemment métaphysique d'un superlatif *absolu*, encore faut-il déterminer un superlatif *relatif* : par exemple, la valeur relative de *mon* plaisir et de *votre* plaisir a besoin d'être mesurée et fixée. L'alternative pratique se pose nécessairement entre *vous* et *moi*, entre votre individualité et mon individualité; et la question de savoir quel individu éprouvera le plaisir, moi ou vous, devient capitale dans l'appréciation de la valeur relative des plaisirs. Eh bien! pour y répondre, vous serez obligé tôt ou tard d'aborder ce problème : que vaut l'individualité? que vaut le *moi?* Le moi est-il une réalité ou n'est-il qu'un centre d'échos intérieurs, comme le foyer d'une voûte sonore? — Vous voilà devant une question métaphysique, et devant la plus difficile de toutes. Cette distinction essentielle du subjectif et de l'objectif, du *moi* et du *vous*, du plaisir senti par moi et du plaisir senti par vous, est au fond toute métaphysique; or nous la voyons aujourd'hui reparaître sous forme d'une antinomie scientifiquement insoluble, au bout de la morale utilitaire telle que M. Sidgwick l'expose, de la morale positiviste enseignée par M. Ardigò, enfin de la morale évolutionniste telle que la conçoivent MM. Spencer, Clifford, Leslie et Mme Clémence Royer. L'opposition du plaisir personnel et du bonheur général est, encore aujourd'hui, la pierre d'achoppement des moralistes qui veulent s'en tenir exclusivement aux données positives. Pour comparer la valeur relative des plaisirs, il faut bien une mesure, et la mesure purement scientifique ne pourrait être que mon plaisir *personnel* considéré sous le rapport de la seule *quantité*; ce qui est incompatible avec la morale *altruiste* du positivisme, de l'évolutionnisme et même de l'école utilitaire.

M. Sidgwick, il est vrai, a essayé d'établir, pour fonder la morale utilitaire, une autre mesure que celle de notre sensibilité propre, une mesure intellectuelle et rationnelle. Son argumentation est un curieux spécimen de subtilité anglaise. Mais cette tentative pour

trouver une « preuve » scientifique du principe de l'utilité *générale* n'est pas plus heureuse que les autres. Elle se réduit, comme nous allons le voir, à un essai de démonstration purement *logique* et *formelle* qui laisse échapper le fond même de la question. D'après l'ingénieux moraliste, la méthode convenable pour établir la valeur supérieure du bonheur universel par rapport au bonheur individuel, c'est l'*analyse*, grâce à laquelle on peut remonter d'une proposition plus particulière à une proposition plus générale. Soumettons à l'analyse la maxime égoïste : « Il est raisonnable *pour moi* de prendre mon plus grand bonheur comme but suprême de ma conduite : » par la réflexion, dit M. Sidgwick, je trouve « que le bonheur d'un autre individu quelconque, également capable de bonheur et en ayant également besoin, ne doit pas être moins digne d'être poursuivi que mon bonheur propre; » et j'en viens ainsi logiquement « à accepter cette maxime utilitaire que le bonheur, *en général*, doit être considéré comme le réel principe premier, car la maxime égoïste n'est vraie qu'autant qu'elle est une expression partielle et subordonnée de cette maxime plus générale. — N'y a-t-il point là une sorte de prestidigitation logique à la façon d'Okkam et de Scot, qui aboutit à escamoter le *moi* et le *toi* en faveur de la société humaine, bien plus, en faveur de la totalité des animaux et des êtres sentans quelconques? Est-il permis à M. Sidgwick de dire que la restriction *moi* ou *toi* n'importe pas? A nos yeux, tout le problème est au contraire dans cette restriction, dans cette détermination, dans cette particularité qui constitue l'individu même et sur laquelle l'égoïste prend son point d'appui. L'égoïste pourra dire à M. Sidgwick : « Vous avez posé vous-même en principe que le plaisir, que le bonheur est « la seule chose finalement et intrinsèquement bonne ou désirable, » conséquemment la seule *valeur* morale; mais, remarquez-le bien, le plaisir ne peut avoir la même valeur quand je ne l'éprouve pas et quand je l'éprouve, son essence étant d'être *éprouvé*; le bonheur consiste à jouir moi-même du bonheur et non à ce qu'un autre en jouisse à ma place par procuration. Mon bonheur est un bien et une valeur pour moi qui en jouis. De cette proposition fondamentale vous pourrez bien tirer par votre « méthode analytique » les deux suivantes : 1° le bonheur d'un autre est un bien pour cet autre qui en jouit; 2° le bonheur, en général, est un bien pour ceux qui en jouissent; — mais il est contradictoire d'en conclure que le bonheur d'un autre est un bien même pour celui qui n'en jouit pas. Pour empêcher l'égoïste de préférer, par exemple, une trahison à la mort, il ne suffira donc pas de lui dire que la vie est naturellement et rationnellement agréable pour tout le monde comme pour lui, car c'est précisément de ce fait général ou de cette loi naturelle :

« Tout le monde veut vivre » qu'il tire cette conclusion : « Donc, je veux vivre. » — Le pont purement logique entre l'égoïsme et l'altruisme est aussi impraticable que le pont de Mahomet. Ce qui le prouve, c'est que le moraliste anglais se trouve finalement obligé de faire appel, comme Butler et Paley, au postulat de la sanction divine, pour opérer dans un autre monde la conciliation vainement tentée par sa dialectique. N'est-ce pas là sortir de nouveau de l'utilitarisme véritable pour se réfugier dans les idées transcendantes? Devoir et Dieu sont des notions également *a priori* pour ceux qui les admettent, et elles se trouvent égarées comme des étrangères dans tout système vraiment et sincèrement utilitaire.

Ainsi, dans la morale du bonheur, malgré toutes les efforts des utilitaires récens, nous manquons d'une mesure *extérieure* et *supérieure* pour apprécier la valeur relative du plaisir personnel et du plaisir d'autrui. Il faut donc chercher une mesure *intrinsèque* du plaisir, car nous agirons envers autrui, et aussi envers nous, selon la valeur intime que nous aurons attribuée au plaisir, indépendamment du *moi* et du *toi*. Par cette voie encore les moralistes du plaisir s'efforcent aujourd'hui de trouver un passage entre l'intérêt et le désintéressement. — Le plaisir d'autrui, disent-ils, peut devenir le vôtre, et par conséquent vous pouvez trouver en vous-même, en vous seul, cette mesure suffisante et *intrinsèque* des plaisirs que vous réclamez; en effet, votre intelligence sera satisfaite si vous préférez à votre bonheur celui de la société, à votre *moi* ce que Clifford appelle le « moi social, » le « moi de la tribu, *tribal self*. » — Oui, mais ma sensibilité propre sera-t-elle satisfaite? Mon intelligence même sera-t-elle aussi entièrement satisfaite que vous le prétendez? Sa faculté de généraliser aura pleine satisfaction, soit; mais sa faculté de distinguer et d'individualiser, nullement. Vous voilà donc obligés, avec Stuart Mill, de postuler une hiérarchie intérieure, d'abord entre les diverses parties de l'intelligence, puis entre l'intelligence tout entière et la sensibilité, en un mot, entre nos diverses facultés et les plaisirs divers qui en résultent. Le problème ne fait alors que changer de forme sans être résolu ; il passe tout entier en nous, mais il y demeure aussi tout entier : nous avons à choisir entre des plaisirs différens dont la source est en nous-mêmes, mais, ici encore, pour déterminer exactement le superlatif relatif, il faudrait connaître le superlatif absolu : il faudrait savoir ce que vaut le plaisir en soi, indépendamment de la considération des personnes. Et comment, en définitive, savoir ce qu'il *vaut* en soi si je ne sais pas ce qu'il *est* en soi?

Ceci nous amène du problème de la *valeur* à celui de la *nature*. Le métaphysicien pourra adresser aux partisans du positivisme moral et, en général, de toute morale exclusivement scientifique, cette

question qui n'a pas moins d'à-propos aujourd'hui qu'au temps de Platon : — Savez-vous, en définitive, ce qu'est le plaisir? — Selon Bentham, Stuart Mill, Darwin, MM. Spencer, Clifford et Leslie, comme selon Épicure, le plaisir se retrouve au fond de tous les biens, il est pour ainsi dire l'étoffe dont ils sont faits. Et effectivement, au point de vue de la seule expérience et de la science proprement dite, quel contenu réel et expérimental peut-on donner à l'idée du bien, sinon le bonheur, qui a lui-même pour élément le plaisir au sens le plus large de ce mot? Mais il reste toujours à chercher ce qu'est le plaisir même en sa plus intime essence. — Nous n'avons pas besoin de le savoir, répondra-t-on. — Quoi? il s'agit d'ériger une chose en bien suprême, en dernier objet de notre activité, en fin dernière de toutes nos puissances; il s'agit, par conséquent, de la préférer à tout le reste, et il serait inutile de se faire une idée juste ou tout au moins une hypothèse raisonnée sur ce que cette chose est en soi? Si nous allions, comme dit Platon, prendre le fantôme d'Hélène pour une Hélène véritable et mettre notre vie entière au service « d'une simple apparence du plus grand bien! »

Ne l'oublions pas, dans les sciences secondaires et positives, trop exclusivement en honneur auprès du naturalisme contemporain, — physique, physiologie, psychologie, sociologie, etc., — on peut se contenter des apparences, parce que nos actions elles-mêmes ne s'engagent que sur des apparences qui leur suffisent pratiquement; mais il n'en est plus de même dans la recherche du bien, c'est-à-dire de la fin réelle à nous poser, de la fin qui doit donner une pleine satisfaction à tout notre être dans la vie présente et (si par hasard il y en avait une) dans la vie à venir (1). La science morale est un effort pour saisir, ou conjecturer le fond même du bien, pour en entrevoir l'essence et le soumettre à nos prises. « Quand il s'agit de toute autre chose, disait encore Platon, nous pouvons nous borner à l'apparence; mais quand il s'agit du bien, nous voulons la réalité : » par cela même la morale est une métaphysique du bien. Cette métaphysique, on la chercherait en vain chez les évolutionnistes comme chez les positivistes. MM. Spencer, Clifford, Stephen Leslie, Ardigò, se contentent de nous dire que le plaisir se retrouve sous toutes les notions morales, comme l'espace sous les idées de corps, de figure, de

(1) Il est intéressant de voir Mme Clémence Royer ajouter au titre de son livre le sous-titre de *téléologie*, ou science des fins. Mme Royer rejette d'ailleurs le positivisme, qui exclut toute recherche métaphysique. « La plupart de ceux qui, aujourd'hui, se targuent du titre de *positivistes* pour affirmer que nous n'atteindrons jamais la vérité absolue sur les faits premiers et les principes des choses, ne sont en réalité que des adeptes de ce scepticisme décourageant et démoralisant, autant que stérile, qui, fermant la porte aux découvertes futures, dit à l'esprit humain : Tu n'iras pas plus loin. » (Page XXVI.) Que nous puissions atteindre la « vérité absolue, » c'est là encore, croyons nous, postuler un peu trop.

mouvement. Eh bien! la comparaison avec l'espace commencée par MM. Spencer et Leslie, poussons-la jusqu'au bout : introduisons même dans la question l'idée du quatrième espace, imaginé par les géomètres de l'Allemagne. M. Stephen Leslie nous dit que la pratique de la géométrie est indépendante de cette hypothèse métaphysique, et cela est vrai; mais supposons pour un moment que l'existence d'une quatrième dimension entraîne au contraire des changemens considérables dans la pratique et que, d'autre part, nous soyons dans l'impossibilité de *savoir* si l'espace a trois ou quatre dimensions. Forcés d'agir, nous serions obligés par là même de prendre parti pour l'un ou l'autre des espaces; nos actions ne seraient donc plus alors de purs symboles scientifiques, mais des symboles de nos croyances métaphysiques : les partisans des trois dimensions agiraient d'une façon et les partisans de la quatrième d'une façon opposée. Chacun ferait son postulat et se conduirait selon son hypothèse, jusqu'à ce qu'elle fût confirmée ou renversée par l'expérience. Si, de plus, le succès ou l'insuccès final de la conduite ne pouvait être vérifié qu'après la mort, on demeurerait en suspens sur la valeur des divers symboles et des diverses conduites. C'est précisément l'image de la condition humaine en face du bien et du plaisir; il y a des hommes qui n'admettent pour ainsi dire qu'un bien à une dimension : le plaisir présent, point perdu dans la durée de la vie; d'autres, comme les épicuriens, admettent un bien à deux dimensions et s'étendant à la durée entière de la vie, c'est-à-dire le bonheur; d'autres, comme les utilitaires anglais et les évolutionnistes, admettent une troisième dimension, le bonheur universel; d'autres enfin, comme les kantiens, rêvent une quatrième dimension du bien, un bien intelligible supérieur au bien sensible et capable de s'étendre au-delà des limites de la vie présente, au-delà même des limites de l'individualité. C'est peut-être un bien aussi chimérique que « l'hyper-espace, » aussi imaginaire que cette géométrie non-euclidienne où le postulat d'Euclide relatif aux parallèles est abandonné; mais enfin c'est un idéal qui s'impose naturellement et universellement à la pensée humaine : il faut donc bien pratiquement prendre parti pour ou contre et symboliser notre croyance dans nos actions. Le géomètre, en un mot, n'a pas besoin de savoir ce qu'est en soi l'espace où il se meut, et M. Stephen Leslie a raison de le dire; mais le moraliste, quoi qu'en dise M. Leslie, a besoin de se faire une opinion sur la sphère où se meut l'agent moral, car la mise en pratique de cette opinion constitue la moralité même. Si, par exemple, il s'agit d'abandonner l'espace où je vis pour vous laisser prendre ma place au soleil, ou, au contraire, de défendre ma place aux dépens même de votre vie, il faut bien que je me fasse une opinion sur la nature de cette vie que nous ne pouvons occuper à la

fois, que nous nous disputons tous deux et dont la conquête exigera peut-être le sacrifice d'un de nous deux. M. Leslie nous dit que cette vérité : « Une mère aime son fils » est purement scientifique. — Oui, mais il n'en est plus de même de cette autre : « Une mère *doit* aimer son fils, et, s'il le faut, mourir pour le sauver. » Ici, j'ai besoin de savoir ou de conjecturer ce que c'est que l'amour, la vie, le plaisir, le vrai bien, car notre conduite dépendra de nos croyances.

Si le plaisir est le souverain bien, il devra satisfaire absolument toutes nos facultés, non-seulement notre sensibilité, mais encore notre intelligence et notre volonté. Tel qu'il nous est représenté par les écoles utilitaires, évolutionnistes, positivistes, le plaisir satisfait-il complètement notre intelligence? Non, car l'intelligence n'en pénètre pas jusqu'au fond la nature. Quand je jouis, être intelligent, je voudrais savoir ce que c'est que jouir; je voudrais, si vous préférez cette façon de parler, ajouter le plaisir de comprendre au plaisir de sentir. Les voluptés qui m'arrivent toutes faites du dehors, les biens qui me tombent je ne sais d'où ne remplissent pas mon idée du bien ni même du plaisir. Le souverain bonheur est de savoir par son intelligence ce qu'est le bonheur, en même temps qu'on en jouit par sa sensibilité. Si je ne le sais pas, il reste, au sens propre du mot, une ombre sur mon bonheur, un doute sur le bien auquel je sacrifie tout le reste. Assurément, cette satisfaction de l'intelligence que je réclame est elle-même un plaisir; c'est, si l'on veut, un plaisir métaphysique; mais c'est aussi, par cela même, un plaisir moral. Il faut donc de nouveau reconnaître qu'il y a en nous lutte entre divers plaisirs, les uns intellectuels et moraux, conséquemment objectifs et impersonnels par leur objet, les autres sensibles, conséquemment subjectifs et personnels. Comment choisir sans s'arrêter à quelque postulat métaphysique sur leur nature? Le plaisir seul, dans ce qu'il a de personnel et de sensible, ne satisfait donc pas l'intelligence, ou, si vous aimez mieux, il ne se satisfait pas lui-même : il voudrait être à la fois personnel et impersonnel, individuel et général, sensible et intelligible; il devient, dès qu'il se pense, tourment en même temps que plaisir; il ne peut plus jouir de soi sans mélange dès qu'il a conscience de soi et qu'il voit sa propre limite dans l'individualité : il se voudrait illimité et infini. C'est là ce je ne sais quoi d'amer qui surgit, comme dit Lucrèce, du fond de toute volupté. L'intelligence, en d'autres termes, déborde le plaisir et, l'enveloppant de ses idées universelles ou métaphysiques comme d'une sphère sans fin, le réduit à un point que resserre de toutes parts le désir, par conséquent la souffrance.

Outre la *nature* et la *valeur* du plaisir, il faut aussi considérer son *origine*, et cette troisième question, si on pouvait la résoudre, entraînerait la solution des deux autres. M. Spencer nous dit que « ce qui

apparaît subjectivement comme plaisir a objectivement pour origine une plus grande *intensité* et une *qualité* supérieure de *vie;* » — soit ; mais alors se pose ce nouveau problème : la vie, l'être, la force sont-ils en définitive identiques au plaisir qui en dérive? Toute force est-elle pure sensibilité sans rien autre chose? — C'est un problème que nous ne pouvons résoudre avec la certitude de la science; toutes nos conjectures à ce sujet seront donc nécessairement métaphysiques. Et les métaphysiciens, ici, ne manqueront pas de questions à adresser. — Pour *sentir*, demanderont-ils, ne faut-il pas commencer par *être* et par *agir* d'une manière quelconque, par être une force susceptible de modifications, d'accroissement, de diminution? N'est-ce pas cette force qui doit être la vraie origine du plaisir ou de la douleur? — Si l'idée de force est trop occulte, si elle n'est encore elle-même, comme le reconnaît M. Spencer, qu'une conception symbolique, on pourra la réduire à l'idée de mouvement; mais cette réduction même constituera toujours un système métaphysique. Et alors, sous une nouvelle forme, se posera la même question : — Quel est le rapport du *mouvement* au plaisir, à la sensibilité, à la conscience? Tout mouvement enveloppe-t-il une conscience sourde et une sensibilité sourde? — C'est là une thèse que nous avons soutenue pour notre part, et Mme Clémence Royer se range à notre avis; mais, à coup sûr, l'affirmative comme la négative sont des opinions étrangères à la science positive. M. Spencer, lui, a une opinion différente. Il hésite à admettre que les matériaux de la conscience « existent primitivement sous les formes du *plaisir* ou de la *peine.* » « Je ne vois aucune convenance à supposer l'existence de ce que nous entendons par conscience (et aussi par plaisir et peine) dans des créatures dépourvues non-seulement de système nerveux, mais même de structure en général (1). » L'opinion de Clifford est analogue. Mais, si le plaisir et la peine ne sont ainsi, selon vous, que des résultats ultérieurs et des combinaisons complexes des élémens de la conscience, si ce sont de simples phénomènes nerveux, n'y a-t-il pas lieu de se demander comment la morale naturaliste peut en faire le tout de la vie? Peuvent-ils être le fond unique de la *moralité* alors que, selon MM. Spencer et Clifford, ils ne sont pas le fond unique de l'*existence*, ni même de la *vie* et de la *conscience?* M. Spencer, dans ses *Premiers Principes,* finit par réduire à la fois les idées de force, de mouvement et de matière à n'être que des « conceptions symboliques, » et nous savons que les phénomènes de la conscience, de leur côté, sont aussi à ses yeux de purs symboles d'une substance inconnue. Mais alors, demanderont les métaphysiciens, le plaisir lui-même est-il autre chose que le symbole

(1) *Data of Ethics*, p. 100.

de quelque changement plus profond qui s'accomplit dans l'être même, comme le feu Saint-Elme qui couronne le mât d'un navire est le signe de son électricité intérieure?

On pourrait adresser une semblable question à Clifford. Pour lui, l'intérêt social est un simple « symbole » des intérets individuels, dans lesquels il se résout; l'intérêt individuel, de son côté, est un pur symbole des plaisirs particuliers qui en sont les élémens réels. S'il en est ainsi, la doctrine de Clifford donne prise à deux objections capitales. D'abord, en nous demandant de nous sacrifier pour le bien social, objet de la « piété sociale, » vous nous demandez de nous sacrifier pour un pur symbole en oubliant ce qu'il représente, comme un soldat qui se ferait tuer pour le drapeau même et non pour la patrie. Symbole est ici trop voisin d'idole, et la « piété » de Clifford à l'égard du symbole social de nos plaisirs individuels ressemble beaucoup à la piété de ceux qui prennent la statue du dieu pour le dieu même. La « majestueuse figure de l'homme, antérieure et supérieure à toutes les divinités, » n'est-elle point, comme « le grand être, le grand milieu et le grand fétiche » d'Auguste Comte, une divinité aussi suspecte que les autres? Telle est notre première objection.— Voici maintenant la seconde. Le dieu réel et vivant qu'adore au fond Clifford, c'est-à-dire le plaisir, est-il lui-même certainement le vrai dieu, et ne conserve-t-il plus rien ni de symbolique ni d'idolâtrique? Pourquoi Clifford, dans sa morale, s'arrête-t-il au plaisir comme s'il avait touché le fond des choses et soulevé le dernier voile du sanctuaire, alors qu'il reconnaît lui-même, dans sa métaphysique, que le plaisir est un simple dérivé, un composé d'élémens plus primitifs, conséquemment le *signe* d'un certain état de l'être et d'un certain rapport de l'être à son milieu? Le signe, au lieu d'être de nature intellectuelle, est ici de nature sensible; le moraliste doit-il pour cela confondre le signe avec la chose signifiée, la traduction avec le texte, en représentant le phénomène du plaisir comme le but suffisant et ultime de la volonté humaine? Le physicien, lui, se garde de confondre la lumière répandue par une machine à vapeur (lumière qui, selon MM. Spencer, Bain et Clifford, est l'analogue de la sensibilité ou de la conscience) avec le travail utile que la machine accomplit. Le plaisir de l'harmonie n'est pas identique à l'harmonie mathématique des vibrations dans nos organes. Quelque immédiat que soit le rapport du plaisir et de la vie, on aura toujours le droit de se demander si l'effet est ici en proportion constante avec la cause. En admettant que le plaisir soit le thermomètre de la vie, il s'agira de savoir si le thermomètre est exact et le même pour tous. Il ne semble pas que les thermomètres humains marquent toujours le même degré ni chez le même individu, ni d'un individu à l'autre. Aussi les utilitaires

et évolutionnistes veulent-ils que, pour savoir si nous jouissons et sommes heureux, nous regardions le thermomètre de la société tout entière; c'est comme si un médecin, pour constater ma propre température, plaçait le thermomètre sous son aisselle et sous celle de mes voisins.

On le voit, après avoir considéré le bien subjectif, qui est le plaisir, la morale évolutionniste et positiviste se trouve entraînée à la considération du bien objectif, qui est pour elle le « maximum de vie. » Mais cette définition, que nous croyons d'ailleurs exacte, soulève immédiatement une nouvelle question : — Que faut-il entendre au juste par la vie? Est-ce la vie physique, ou la vie intellectuelle ? — Les deux sans doute; mais n'y a-t-il point alors hiérarchie entre les deux, et parfois opposition? Dans ce dernier cas, laquelle des deux manifestations de la vie faut-il préférer ? Laquelle, en d'autres termes, faut-il considérer comme un pur symbole, laquelle comme la réalité? Bien plus, la vie elle-même, en tant qu'*organisation* corporelle, est-elle le fond de l'*existence* véritable, ou seulement une forme de l'existence? Faut-il dire avec Schopenhauer : — « Chacun sent qu'il est autre chose qu'un néant qu'un autre néant a un jour engendré; de là naît pour lui l'assurance que la mort peut bien mettre fin à sa *vie*, mais non à son *existence?*» — Affirmer que la vie organique est tout l'homme, c'est trancher négativement le problème de l'immortalité, personnelle ou impersonnelle; cette solution négative peut être la vraie; en tout cas, c'est une solution métaphysique. M. Spencer n'en dit pas mot, comme si la morale était profondément indifférente à cette question. Cependant, c'est surtout pour les utilitaires qu'elle est intéressante : la définition du bonheur et du plaisir même devra différer selon le système qu'on adopte; car, une fois accordé que le bien est identique au bonheur, il restera évidemment à savoir si le vrai bonheur, le vrai plaisir, est simplement celui de la vie organique et de l'individualité organique. La conception de la vie humaine, — conception qui, d'après les principes de M. Spencer, ne peut être elle-même que symbolique et inadéquate à son objet, — sera nécessairement différente, en théorie et en pratique, selon qu'on considérera la vie actuelle comme un tout ou seulement comme une partie d'une existence plus longue, d'une existence indéfinie. Mme Clémence Royer s'efforce, avec Spinoza et les partisans du nirvâna, de nous consoler de l'*immortalité* qui nous manque par la certitude de l'*éternité* qui appartient à nos atomes constituans. Elle nous promet « la quietude indifférente du repos inorganique, la douce uniformité des sensations élementaires,» un repos qui alternera « agréablement » avec l'agita-

tion de la vie (1). D'autres, au contraire, donneraient volontiers leur éternité substantielle pour leur immortalité personnelle, et ce qui semble le *plus* pour ce qui semble le *moins*; ils rêvent, à tort ou à raison, au-delà du monde visible, une société idéale, universelle, où nous nous retrouverions unis avec autrui, jouissant d'un degré de bonheur proportionné au degré même de notre évolution morale. Est-ce la autre chose qu'un rêve? — Grand mystère où la morale et la métaphysique viennent aboutir, et dont la solution négative ou affirmative suppose tout un système sur l'univers; car il s'agit de savoir, en dernière analyse, si l'évolution physique du monde est compatible avec ce que nous appelons nos lois morales, bien plus, si nous possédons un moyen quelconque d'action sur la nature, et si nous sommes capables d'y introduire les premiers élémens d'un règne universel de la justice.

La doctrine même de l'évolution, considérée en soi, est une métaphysique de la nature, une cosmologie qui suppose des principes et des postulats dépassant l'expérience. L'évolution est-elle purement mécanique, ou laisse-t-elle place à une finalité quelconque, sinon transcendante, du moins immanente, comme celle que Mme Clémence Royer semble admettre? La cause dernière de l'évolution est-elle une nécessité fondamentale ou une volonté susceptible de quelque liberté? Le fond des êtres qui évoluent est-il la conscience, — comme celle dont Mme Clémence Royer gratifie les atomes, — ou est-ce les élémens inconsciens que Clifford et M. Taine placent sous la sensation consciente, ou est-ce enfin quelque principe inconnaissable différent de l'un et de l'autre, comme celui de M. Spencer? Si l'évolution n'a pas de fin préétablie, n'a-t-elle pas du moins un terme naturel, et quel est ce terme, ce résultat de l'aspiration universelle, ou, comme dit M. Spencer, cet « achèvement » qui est l'objet du désir? Sur quelle preuve se fonde l'identification établie par M. Spencer entre le terme naturel de l'évolution et le bien moral? — Voilà autant de problèmes où il serait difficile de soutenir que les « conceptions symboliques » de la métaphysique sont hors de cause. Demandez plutôt aux positivistes si M. Spencer n'est pas lui-même un métaphy-

(1) « Si, ajoute-t-elle, il pouvait exister un état qui, au bien-être et à la quiétude physique de l'être purement végétatif, joindrait une conscience de l'être nette et définie, mais en quelque sorte tout *intellectuelle*, un tel état serait le plus désirable de tous. Or, il semble que, si l'atome matériel élémentaire est conscient, cet état de conscience doit être le sien... Si tel est en réalité l'état de conscience de l'être élémentaire, il faut reconnaître que c'est un état heureux, pouvant alterner agréablement avec les agitations passionnelles de l'état organique; comme l'état de sommeil alterne avec l'état de veille pour les êtres vivans supérieurs, dont les activités surexcitées ne semblent pouvoir se passer de ces accalmies périodiques dont le plaisir le plus vif fait sentir le besoin au moins autant que la douleur la plus intense. »

sicien. Plus manifeste encore est la métaphysique dans les doctrines de Clifford et de Mme Royer. Cette dernière, d'ailleurs, a le mérite de n'avoir point fait de la métaphysique sans le savoir. Elle a rattaché la question du bien *moral* à celle du bien *universel*, et elle a cherché dans l'atome même l'élément du bien, conséquemment aussi l'élément de la moralité. Elle s'avance jusqu'à dire qu'auprès de cette conscience morale inhérente à l'atome sous la forme d'éternité, notre conscience « n'est que ténèbres, illusion, préjugés traditionnels de caste et de nation. » Quant à M. Sidgwick, soutenir avec lui que la morale du bonheur est indépendante des théories sur l'évolution et de l'origine attribuée à nos sentimens sympathiques, c'est comme si on soutenait que la valeur du mahométisme est indépendante de ses origines.

Ainsi la nature du bien, en nous et hors de nous, donne lieu à des questions qui, pour être scientifiquement insolubles, n'en sont pas moins moralement inévitables ; aussi les conjectures, les postulats métaphysiques pénètrent de toutes parts dans la morale naturaliste, même dans celle qui se croit exclusivement positive ou scientifique, et qui enveloppe au fond une métaphysique déterminée, vraie ou fausse. Pourquoi vouloir déguiser ce caractère sous une prétendue indifférence pratique à tout système? Pourquoi ne pas appeler les choses par leur nom? Il y a une morale naturaliste, il y a une morale matérialiste, il y a une morale idéaliste, il y a une morale spiritualiste, etc.; il n'y a pas de morale purement positive, car ce serait une métaphysique positive, chose irréalisable. Les problèmes que nous venons d'indiquer ne sont susceptibles que de solutions probables, non de solutions certaines. Il est commode, sous ce prétexte, de les négliger pour construire une morale prétendue positive ; concédons même qu'il est légitime de les négliger au début de la morale ; mais, quand ils se posent à la fin, il faut savoir les accepter et les aborder. M. Spencer, dans ses *Premiers Principes*, avait plus ou moins effleuré ces problèmes ; pourquoi ne fait-il plus aucun usage de ses *principes premiers* dans sa morale, comme si la science des mœurs pouvait se contenter jusqu'au bout de lois secondaires et dérivées? M. Spencer a écrit un beau livre qu'il appelle les *Data* de la morale ; on ferait tout un livre avec les *postulata* et les *desiderata* de cette même morale. La morale de l'évolution, telle que la présentent aujourd'hui les disciples de MM. Darwin et Spencer, n'est nullement adéquate à ce qu'on pourrait appeler la métaphysique de l'évolution.

IV.

En même temps que la nature intime de la volonté et celle du bien, notre rapport avec nos semblables et avec l'univers se trouve mis en question dans tout problème de moralité proprement dite.

Chaque fois qu'un problème de ce genre se pose dans la conscience et est résolu par un acte déterminé, cet acte ne traduit plus seulement, comme dans les arts utiles ou dans les sciences appliquées, une connaissance relative à quelque liaison particulière de deux choses entre elles, par exemple le feu et la sensation de chaleur, la construction d'une fenêtre et la lumière du soleil : il traduit une croyance relative à notre liaison avec tous nos semblables et même avec l'universalité des êtres. En d'autres termes, si une action utile n'enveloppe qu'un point de vue borné et un fragment de système scientifique sur des choses particulières, une action morale enveloppe confusément et symbolise un système métaphysique sur la société, une perspective sur l'univers. Qu'est-ce, par exemple, qu'une conduite égoïste, comme celle d'un souverain qui jugerait son peuple fait pour lui au lieu de se croire fait pour son peuple? Louis XIV donnait la formule exacte de l'égoïsme despotique en disant : « L'état, c'est moi. » Cette formule exprime une relation de dépendance et d'esclavage entre toute une société d'hommes et un seul homme. C'est donc un individu qui se fait le centre d'un tout au lieu de s'en considerer comme simple partie. Le despote agit comme si tout l'état était lui-même. Cette formule : « L'état, c'est moi, » en enveloppe à son tour et en présuppose une autre : « Les hommes n'ayant pour moi qu'une valeur relative à mon intérêt, j'en dois faire mes instrumens; » ce qu'on pourrait exprimer en disant : « L'humanité, à mes yeux, c'est moi. » Et ainsi raisonnent, en effet, tous les égoïstes : chacun renferme un despote prêt à se montrer. On peut aller plus loin encore et dire que l'égoïsme a pour *Credo* pratique la maxime suivante : « L'univers, c'est moi. » L'égoïste, en effet, se considère pratiquement comme le centre du monde. Sans doute il reconnaît que les autres individus ont le droit d'en dire autant et que, par conséquent, le centre est partout, la circonférence nulle part. En d'autres termes, tout étant phénomène et l'existence phénoménale étant l'unique existence, chaque phénomène humain est en dehors de tous les autres comme les points de l'espace. Là où je suis, je suis centre, et les autres n'ont pour moi de valeur que comme moyen de ma propre jouissance. L'égoïste ne se rend pas compte clairement à lui-même du système caché dont ses actions sont les applications visibles; il n'en est pas moins vrai que ses actes postulent une affirmation exclusive de l'universel phénoménisme, de ce système selon lequel, le fond de la réalité étant pour chacun sa jouissance individuelle, tout idéal impersonnel est chimérique. L'égoïste a donc fait, sans le savoir, du symbolisme métaphysique et même du dogmatisme, puisqu'il a tout relié à lui-même comme s'il voulait être pratiquement le principe et la fin, l'alpha et l'oméga de l'univers.

Considérez, au contraire, de quelle hypothèse métaphysique un acte de fraternité est la figuration extérieure. Si vous sauvez ma vie au péril de la vôtre, n'est-ce pas comme si vous disiez : « Vous et moi, par la partie intelligente et aimante de notre être, nous sommes un; à un point de vue supérieur, vous êtes moi-même et moi je suis vous. » C'est cette unité, réelle ou idéale, que vous exprimez par un symbole visible en donnant votre vie pour la mienne comme si la mienne était identique à la vôtre, comme si nos deux existences s'unissaient dans le fond de la réalité ou, selon l'expression de Hegel, dans le « cœur de la nature; » comme si enfin le dernier mot de l'avenir devait être la paix entre tous et non une guerre éternelle, où chacun meurt les armes à la main. Que sont les mouvemens qui traduisent cette pensée, cette volonté d'union finale entre les êtres? Ils sont une adhésion à la philosophie pour laquelle l'idéal est rationnellement supérieur à la réalité présente, et capable de se réaliser lui-même progressivement. Ainsi, égoïste ou aimante, l'action qui intéresse la morale est toujours une métaphysique en raccourci; elle est une conception cosmologique, soit matérialiste, soit idéaliste.

On peut ajouter qu'elle est encore pessimiste ou optimiste, et que par conséquent elle finit par embrasser l'avenir de l'humanité et de l'univers. Voyez M. Spencer lui-même poser le problème dernier de toute métaphysique, de toute philosophie de la nature, celui qui passionne de plus en plus la métaphysique contemporaine; je veux dire le problème du pessimisme et de l'optimisme. « Il y a, dit M. Spencer, une proposition d'extrême importance impliquée dans ce principe général que les actes bons sont les actes utiles à l'evolution de la vie soit chez nous, soit chez les autres : — La vie est-elle digne d'être vécue : *Is life worth living?*.. Prendrons-nous parti pour les optimistes ou pour les pessimistes?.. — De la réponse à cette question dépend entièrement toute décision sur le bien ou le mal dans la conduite. » Ainsi, dès le début de sa morale, M. Spencer se trouve en face du grand problème; il pressent que la valeur de la vie humaine est liée à celle du monde entier, que rien n'est isolé dans l'univers, que, si l'univers est mauvais, la vie sera mauvaise, si l'univers est bon, la vie sera bonne. Il est vrai que M. Spencer s'efforce de rester pour sa part en dehors du problème en cherchant « un postulat sur lequel s'accordent les pessimistes et les optimistes, » et ce postulat, il croit l'avoir trouvé. « Les deux écoles, dit-il, dans leurs divers argumens, supposent évident que la vie est bonne ou mauvaise selon qu'elle apporte ou n'apporte pas un surplus de sentiment agréable : *a surplus of agreeable feeling*. Le pessimiste dit qu'il condamne la vie parce qu'il en résulte plus de peine que de plaisir. L'optimiste la défend parce qu'il croit qu'elle apporte

plus de plaisir que de peine. D'où cette conséquence inévitable : la conduite est bonne ou mauvaise selon que son effet total est agréable ou pénible;.. le bien est donc universellement l'agréable : *the good is universally the pleasurable.* »

La conséquence n'est point aussi inévitable que le croit M. Spencer. Le problème du monde et de l'homme n'est pas si facile à résoudre. Est-il donc certain que les optimistes comme les pessimistes jugent la valeur de la vie uniquement d'après la quantité de plaisir ou de peine qu'elle procure? Cela est vrai, sans doute, de l'optimisme anglais et du pessimisme allemand contemporain. M. de Hartmann, par exemple, s'accorde avec les utilitaires pour dire que l'essence de tout bien est le plaisir, et c'est de ce principe même qu'il conclut que la vie est mauvaise. Aussi les pessimistes de cette école sont-ils dans le fond non moins épicuriens que les optimistes de l'école anglaise. Mais il reste à savoir si les uns et les autres sont autorisés à prendre le plaisir pour l'unique mesure du bien, ou, qui plus est, pour le bien même. Peut-être ont-ils raison, mais ni M. Spencer, ni M. de Hartmann n'a montré qu'ils ont raison. Quand Leibniz soutient son optimisme, d'ailleurs si exagéré, ce n'est pas au nom du plaisir, ni surtout de la vie actuelle ; il imagine un progrès illimité non-seulement des espèces, mais encore des individus. A vrai dire, c'est l'opinion qu'on se fait d'abord sur la valeur intrinsèque du plaisir et de la vie qui a pour conséquence finale l'optimisme ou le pessimisme; c'est la manière dont on conçoit les fondemens psychologiques et métaphysiques de la morale qui entraîne l'absolution ou la condamnation du grand Tout, comme moral ou immoral, comme heureux ou malheureux, comme bon ou mauvais. M. Spencer lui-même, en prétendant ne point prendre parti, prend réellement parti pour l'optimisme, car il admet sans démonstration que la plus grande quantité de plaisir correspond à la plus grande quantité de vie ; ce qui suppose que la nature assure le maintien de la vie par l'aiguillon du plaisir plus que par celui de la douleur, et qu'elle fait ainsi prédominer la jouissance sur la souffrance dans son budget final. Or, cette hypothèse est le fond même de l'optimisme, et c'est un postulat métaphysique. Un disciple de Bouddha prétendra au contraire que la vie est effort et que l'effort est douleur. La volonté, dira-t-il, est comme la corde tendue d'un instrument: elle ne vibre que si un obstacle la froisse, et le son qu'elle rend est la souffrance. Mme Clémence Royer, abordant de front le problème, s'est efforcée de *démontrer* l'optimisme par le calcul mathématique. Après avoir exprimé en formules aventureuses la totalité des élémens du monde, elle trouve, dans son équation finale ($\beta''NTV^2 = \varkappa\,\Omega \times \infty^3$), le bien exprimé à la troisième puissance de l'infini. Le calcul arithmétique de Bentham sur la valeur des plaisirs et des peines serait ainsi

applicable à l'univers dans toute l'étendue de l'espace et de la durée. Inutile de dire que cette algèbre cache encore, sous un appareil scientifique, un simple postulat métaphysique. Ainsi, de toutes parts, la métaphysique presse la morale, y fait entrer ses problèmes et, à défaut d'une solution théorique, en exige une solution pratique.

A ces observations un positivisme plus radical répondra peut-être : Il n'est pas besoin de métaphysique ni même d'algèbre pour démontrer à l'égoïste l'absurdité de son système et à l'homme désintéressé le caractère rationnel de ses actions. Au point de vue de la science, par exemple, il est évident que l'individu n'est pas le centre de la société, ni de l'univers. — Oui ; mais, au point de vue de la morale, il s'agit de savoir s'il n'est pas logique à l'individu de faire effort pour devenir ce centre, si l'individu n'est pas tout d'abord son unique centre moral à lui-même, d'où il est naturel qu'il considère tout le reste comme simple rayon par rapport à lui. Le système de l'intérêt personnel est un atomisme moral, qui présuppose une sorte d'atomisme cosmologique, c'est-à-dire un monde régi tout entier par la maxime : Chacun pour soi. Il n'est pas si facile à la science, malgré MM. Sidgwick et Clifford, de démontrer la « rationnalité » du désintéressement, du dévoûment, de la « piété » sociale ; tout au contraire, s'il est très rationnel pour la société de demander à l'individu le désintéressement, il n'est pas moins rationnel et logique pour l'individu, comme nous l'avons fait voir, de suivre son intérêt toutes les fois qu'il y a conflit avec l'intérêt social.

Sans doute, la prétention du positivisme radical a toujours été de se tenir à égale distance des divers systèmes métaphysiques, du matérialisme comme de l'idéalisme ; mais cette prétention ne peut se soutenir que quand il s'agit de spéculation pure, car, dans ce domaine, on n'est pas obligé de prendre un parti et on peut s'en tenir indefiniment au doute méthodique de Descartes. Et encore, l'esprit humain est si instinctivement logique, si conséquent avec lui-même au moins chez les hommes habitués aux méthodes scientifiques, qu'il ne peut s'accommoder, même dans la théorie pure, de cet équilibre instable, de cette suspension de jugement, de cette neutralité indifferente que prêchaient les pyrrhoniens, ces positivistes de l'antiquité. Un positiviste aura beau se défendre de prendre parti pour ou contre les objets de la métaphysique, on ne le considérera jamais comme un spiritualiste possible, et on le soupçonnera d'être un matérialiste réel. En tout cas, la suspension de jugement fût-elle admissible en métaphysique pure, elle ne ne l'est plus en *métaphysique appliquée*, c'est-à-dire en morale, puisque l'application de la métaphysique change selon la théorie, puisqu'il n'est pas indifférent de

considérer la vie comme le bien suprême ou comme un éblouissement passager, le plaisir comme la satisfaction complète et suffisante de notre nature ou comme un phénomène sujet à caution et subordonné à des considérations plus hautes. La morale ne saurait se contenter de la surface des choses ; l'enjeu, c'est notre moi tout entier, c'est notre fond même et non pas seulement notre surface. On ne se dévoue pas, dans la vie ou dans la mort, à une forme extérieure. On cherche le réel, et si on ne peut l'atteindre par la science, on essaie de se le figurer et de le construire par l'hypothèse. Voilà le point de coïncidence entre la théorie et la pratique, entre la morale et la métaphysique. La morale proprement dite est une interrogation sur la destinée de l'homme, le sens de l'univers et la valeur de l'existence. Non-seulement elle dit avec Hamlet : « Mourir, dormir, rêver peut-être? » mais elle ajoute : « Vivre, rêver peut-être? »

On objectera qu'on peut, malgré tout, se dispenser de prendre parti dans la question, comme on se dispense à la fois d'aller à la mosquée et à la synagogue. On soustrairait ainsi, selon le desir de M. Stephen Leslie, la morale à toute métaphysique, comme on la soustrait à toute religion. — Mais non, cela est impossible, et c'est ici le cas de dire comme Pascal, mais avec plus de raison : « Ne pas parier, c'est encore parier. » Il y a des circonstances où l'alternative qui se pose dans la conscience est la suivante : Faut-il agir comme si mon existence sensible et individuelle était tout, ou comme si elle était seulement une partie de la véritable et universelle existence? — Ce dilemme, aucune doctrine morale et surtout aucune pratique morale n'y peut échapper dans les circonstances graves de la vie : ne pas l'accepter, c'est encore le résoudre. Les systèmes empiristes qui prétendent se constituer pratiquement sans formuler aucune hypothèse sur les objets de la métaphysique, sont déjà par eux-mêmes une décision négative à l'égard de ces objets ; ils sont conséquemment une métaphysique toute matérialiste, fondée (nous l'avons vu) sur les postulats du phénoménisme universel, de la relativité universelle sans rien au-dessus, de l'universelle fatalité des tendances égoïstes. Ainsi, quoi que nous fassions, le sphinx nous pose l'énigme éternelle. La science peut bien devant lui garder le silence ; mais vivre, c'est agir, et agir, c'est nécessairement trahir par des signes sa réponse intérieure : celui qui n'aura pas su exprimer par des symboles plus ou moins imparfaits le sens profond du mystère, sera dévoré, — ou plutôt il se sera dévoré lui-même.

IV.

En somme, nous ne pouvons fonder la morale, avec les positivistes, sur un symbolisme étroitement *scientifique* qui ferait abstraction de

toute hypothèse métaphysique sur l'essence du bien, sur la nature de la volonté, sur le rôle du plaisir et de la volonté dans l'univers, sur l'idéal et sur ses moyens de réalisation. La doctrine évolutionniste des Darwin et des Spencer, comme la morale positiviste française, est vraie à nos yeux, mais incomplète. Il y a sans doute une science des *mœurs* qui ne présuppose aucune opinion sur ce qu'est la *moralité* en elle-même; on peut appeler cette science la « physique des mœurs » (en y comprenant la psychologie et la sociologie); c'est cette histoire naturelle des sentimens qui a été admirablement traitée par les disciples d'Helvétius, de Bentham, de Mill, de Spencer, de Darwin, d'Auguste Comte. Mais cette science positive des mœurs, qui aboutit dans la pratique à un symbolisme purement scientifique, n'est pas toute la morale : celle-ci comprend encore, d'abord l'étude de l'idéal universel que la pensée humaine peut concevoir, puis l'étude des moyens dont la volonté dispose pour réaliser cet ideal. Si les mystiques ont eu tort de le croire déjà réel dans un être transcendant et inconnaissable dont, par une sorte d'inconséquence, ils veulent cependant faire notre modèle, ce n'est pas une raison pour reléguer l'idéal parmi les chimères, pour ne pas chercher jusqu'à quel point il est réalisable dans l'homme et même dans la nature entière. La morale doit être au contraire essentiellement une recherche de l'idéal, et la pratique de la morale ainsi entendue doit être un symbolisme idéaliste, par lequel nous rendons sensibles nos croyances ou nos espérances raisonnées relativement à l'avenir de l'humanité et du monde. Ce qu'on appelle aujourd'hui d'un seul mot la *morale* doit se scinder un jour en deux parties, dont l'une sera vraiment scientifique et même empirique (la théorie des mœurs dans l'individu et dans la société), l'autre hypothétique et métaphysique (la théorie de la moralité en elle-même). La pratique, l'action, embrasse les deux à la fois et ne peut rentrer tout entière dans le domaine de la pure science, car, dans les cas où la moralité proprement dite se trouve engagée, nous avons vu que la plus haute *action* est précisément une *spéculation* sur le grand inconnu : un acte de devoûment est une hypothèse métaphysique. La science positive peut laisser de côté toute hypothèse de ce genre, et elle est alors purement naturaliste, mais l'agent moral ne le peut pas, et pour être vraiment moral, il est nécessairement idealiste à quelque degré.

Maintenant une dernière question se présente : cette nécessité des hypothèses métaphysiques dans la morale durera-t-elle toujours? — Ce qu'on peut d'abord admettre, c'est que la tâche de la science morale et surtout de la science sociale est de réduire le plus possible la part de conjectures sur l'univers et de symboles métaphysiques qui limite son domaine propre. La portion scientifique et

positive de la science des mœurs doit être d'une application toujours croissante à mesure que la société mieux organisée exigera moins de « dévoûmens » proprement dits, de « sacrifices, » d'actes « d'abnégation, » de « piété sociale » ou de « charité. » La partie hypothétique de la morale, au contraire, doit être d'une application de moins en moins fréquente dans la vie civile et politique. Supposez un règne du droit et de la justice plus complet parmi les hommes, ce qui n'a rien d'impossible et n'exige qu'une meilleure organisation sociale, comme Stuart Mill et M. Spencer l'ont fait voir après Condorcet et les philosophes français du XVIIe siècle, les grands dilemmes où est forcée d'intervenir la faculté de dévoûment et de sacrifice ne se poseront plus aussi souvent dans la vie sociale : un homme, par exemple, ne sera plus placé dans l'alternative de mourir de faim ou de voler et de tuer, de tomber dans la misère ou de perdre l'honneur, de faire un mensonge, une bassesse, un acte de servilité ou de renoncer à une charge qu'il possédait, à un avancement qu'il espérait. Tout n'est pas utopique dans le tableau que nous fait M. Spencer de la société future, où la justice ne pourra pas plus manquer de régner un jour que l'équilibre ne peut manquer de s'établir entre des corps soumis à la gravitation. Par l'éducation et l'hérédité on pourra de plus en plus adoucir les mœurs, apprivoiser les hommes comme on a apprivoisé les animaux, rendre la fidélité héréditaire dans la race humaine comme elle l'est chez le chien, l'ardeur généreuse héréditaire comme elle l'est chez le cheval. Mme Clémence Royer nous donne pour modèles les fourmis, qui naissent avec le dévoûment à la communauté; peut-être en effet la civilisation sera-t-elle un jour dans notre sang même : l'homme civilisé deviendra de plus en plus altruiste, c'est-à-dire qu'il apportera en naissant, à l'état d'instinct irrésistible, l'amour de l'humanité. L'homme sera alors, selon MM. Spencer, Leslie, Ardigò et Mme Royer, aussi incapable de ne pas compatir aux maux d'autrui et de chercher son bien aux dépens des autres, qu'un homme bien élevé et instruit est de nos jours incapable d'un vol de grand chemin ou d'un attentat grossier et brutal. Condorcet avait déjà dit avant l'école anglaise : « Le degré de vertu auquel l'homme peut atteindre un jour est aussi inconcevable pour nous que celui auquel la force du génie peut être portée. Qui sait s'il n'arrivera pas un temps où nos intérêts et nos passions n'auront sur les jugemens qui dirigent la volonté pas plus d'influence que nous ne les voyons en avoir aujourd'hui sur nos opinions scientifiques? » Ce serait la réalisation du rêve tout socratique de M. Littré : la perception du vrai produisant l'accomplissement du vrai. Pour notre part, nous croyons aussi que la force efficace des idées peut aller croissant et qu'elle peut intellectualiser de plus en plus la passion même. « Alors, continue Condorcet, toute action con-

traire au droit d'autrui sera *physiquement* aussi impossible qu'une barbarie commise de sang-froid l'est aujourd'hui à la plupart des hommes civilisés. » Nous ajouterons encore que la législation et ses sanctions peuvent devenir assez parfaites pour tracer aux individus des voies qui soient les seules sûres : les lois ressembleront aux rails de nos chemins de fer qui guident les locomotives : la mécanique peut rendre ces rails assez parfaits pour réduire de plus en plus le nombre des déraillemens. En tout cas, lorsqu'une locomotive déraille, ce n'est pas par la volonté du mécanicien, qui est presque sûr d'être la première victime, ni par la volonté des voyageurs, qui risquent leur vie. Un jour viendra de même où il sera aussi absurde de vouloir manœuvrer en dehors des lois que de vouloir conduire une locomotive en dehors des rails.

Enfin, l'opinion publique pourra encore corroborer les lois : l'opinion est un milieu de plus en plus nécessaire à notre respiration morale, et en dehors duquel l'homme civilisé étouffe de plus en plus. Voyez la force actuelle du *qu'en dira-t-on?* Il n'y a aucune immoralité grave à se promener sur les boulevards avec son habit à l'envers ou avec un chapeau du premier empire; je vous défie pourtant de le faire, à moins que ce ne soit en carnaval. Le jour où les défauts de l'esprit et du cœur seront considérés comme plus ridicules, plus laids, plus choquans que les défauts de la tenue ou de la toilette, l'empire de ce grand souverain qu'on nomme *tout le monde* s'exercera au profit de la moralité, au lieu de s'exercer seulement au profit de la mode. Nous faisons donc toutes les concessions possibles aux espérances de l'école anglaise et des positivistes ; nous admettons avec Austin, l'ami de Stuart Mill, la « flexibilité indéfinie de l'espèce humaine. » Dès aujourd'hui, un homme instruit et bien élevé, d'une fortune médiocre, n'a pas besoin d'un dévoûment héroïque pour n'être ni brigand, ni voleur, ni faussaire, ni faux-monnayeur, ni parjure, etc.; ces métiers exigeraient, de sa part, au contraire, le plus pénible des efforts. Ce sont des métiers qui s'en vont. On n'a pas davantage besoin, dans la plupart des circonstances où la vie suit son cours normal, de faire des spéculations théoriques ou pratiques sur la moralité absolue, de se sacrifier à l'idéal, de renoncer à l'existence ou au bonheur pour une idée, de réaliser ainsi dans ses actions le symbolisme métaphysique dont nous avons parlé. Les situations héroïques dont s'inspire un Corneille ne sont pas celles de chaque jour, et les pessimistes allemands veulent en vain nous persuader que tout est « tragique » dans l'existence. Au moins peut-on espérer, comme nous venons de le reconnaître, que la part du tragique ira sans cesse diminuant dans la vie sociale et dans les rapports des hommes entre eux. La science positive des mœurs suffira alors comme pain quotidien pour l'humanité.

Un naturaliste avait placé dans un même bocal, mais séparés par une vitre transparente, des brochets et de petits poissons qu'ils ont l'habitude de manger. Les brochets se heurtèrent pendant quelque temps le nez à la vitre, puis, convaincus de leur impuissance, finirent par ne plus faire mine de se jeter sur les autres poissons. On ôta alors la vitre et la bonne harmonie ne cessa pas de régner. Le problème social, pour l'école naturaliste, est analogue : mettre des obstacles à la brutalité des plus forts, puis, une fois l'habitude prise, supprimer les obstacles devenus inutiles.

Mais, une fois engagés dans cet ordre de réflexions, devons-nous aller jusqu'au bout et admettre que l'histoire naturelle des mœurs arrivera un jour à être *de tous points* suffisante, sans aucun appel à la métaphysique, à ses postulats et à ses symboles? Ce triomphe complet, cette exclusive domination de la science, rêvés par quelques penseurs, arriveront-ils jamais? — Nous ne le croyons pas, malgré les justes concessions que nous venons de faire aux espérances des positivistes et de l'école anglaise. Si la « sociologie » parvient à réaliser son idéal d'une société parfaite, il restera encore dans la vie assez de douleurs, de maladies, de deuils pour exercer le courage, l'amour, le dévoûment à ceux qu'on aime, et surtout pour poser la grande interrogation de l'au-delà, le grand problème de l'inconnu et de l'inconnaissable, ne fût-ce qu'au lit de mort de ceux qui nous sont chers. La personnalité acquérant plus de prix avec la civilisation même, la révolte contre son anéantissement dans la nature n'en deviendra que plus forte et plus douloureuse. La morale anglaise et la morale positive ne s'inquiètent, nous l'avons vu, ni de ce problème, ni des diverses réponses qu'il comporte; cependant, on ne saurait trop le répéter, la conduite sera toujours différente selon la valeur plus ou moins relative et passagère qu'on accordera à la personne humaine, selon le prix plus ou moins incomparable que l'on attribuera à l'individualité. Sans doute aucune doctrine n'est en mesure d'apporter ici des certitudes; mais la pratique sera toujours obligée de préjuger la question. Il y aura toujours des cas (si rares qu'ils deviennent) où il s'agira de quelque sacrifice à faire aux idées, de quelque acte de dévoûment pour nos semblables, et en un mot, selon l'expression du *Phédon*, de quelque beau péril à courir, καλὸς κίνδυνος. M. Spencer lui-même est obligé de reconnaître qu'une sphère de plus en plus étroite, mais toujours subsistante, restera ouverte au dévoûment et au sacrifice; il place dans cette sphère les grands accidens de la vie, « naufrages, inondations, incendies; » mais il se figure que, en présence de ces accidens, une véritable rivalité s'élèvera un jour entre les hommes pour s'élancer au-devant du danger : « Les occasions de satisfaire les instincts altruistes qui aboutissent au sacrifice de soi-même deviendront rares et très

prisées ; par cela même elles seront saisies avec un empressement si étranger à toute hésitation que la résistance des instincts égoïstes sera à peine sentie. » Oui, sans doute, répondrons-nous, un tel résultat sera possible dans l'avenir, *si* le sentiment et l'amour de l'idéal sont assez développés pour triompher des premiers penchans de la nature; mais ce sentiment et cet amour supposeront toujours des croyances métaphysiques, quelles qu'elles soient, et impliqueront des hypothèses sur la destinée de l'homme ou de l'univers : ce seront donc encore des symboles métaphysiques. Si on admet comme certain que le dernier secret des choses est le plaisir, que le fond de la nature humaine et universelle est la tendance vers soi, est-il logique de se dévouer? Même sans compter les accidens extraordinaires que M. Spencer mentionne, il y aura encore dans la vie de chaque jour, en dehors de la sphère du droit positif, une part à mille rivalités, à mille jalousies, soit pour l'amour, soit pour l'ambition et les honneurs; il y aura une part à la colère, à l'orgueil, à l'envie, à l'inimitié. Là encore il faudra faire intervenir les motifs métaphysiques et vraiment moraux, non pas seulement les motifs physiques. M. Spencer, quand il pousse son tableau du futur âge d'or jusqu'à l'idylle, prend trop souvent pour accordé que les hommes se laisseront façonner à « l'altruisme » et même au dévoûment sans résistance, sans réflexion, sans se demander jusqu'à quel point il est rationnel de se sacrifier quand on n'a pour cela que des mobiles purement matériels. « Quelque loin que semble, dit M. Spencer, l'état de perfection humaine que nous concevons, cependant chacun des facteurs qui contribueront à le produire peut déjà, de nos jours, être monté en activité parmi les facteurs qui ont pour résultats les plus hautes natures d'hommes. Ce qui aujourd'hui, dans ces natures, est accidentel et faible, attendons-nous, avec une évolution ultérieure, à le voir devenir habituel et énergique; ce qui maintenant caractérise les hommes exceptionnellement élevés, attendons-nous à le voir caractériser tous les hommes. Car ce dont est capable la meilleure nature humaine est à la portée de la nature humaine en général. » Ainsi les héros et les sages, hommes extraordinaires du présent, deviendront, selon M. Spencer, les hommes ordinaires de l'avenir. Le principe est contestable au point de vue même de l'histoire naturelle, car qui empêcherait d'admettre aussi que tous les hommes deviendront un jour des hommes de génie, le génie n'étant pas *incompatible* avec le cerveau humain? Admettons cependant ce principe; il restera toujours à déterminer sous l'influence de quels motifs ou mobiles le héros peut devenir capable d'héroïsme. Ses actions sont-elles alors seulement les symboles de motifs tout physiques et de mobiles réductibles, en dernière analyse, à l'amour de soi et à l'amour du plaisir? Le jour où on affirmera la vanité de tout motif supérieur, de toute fin

idéale et vraiment désintéressée, le héros sera-t-il aussi disposé à l'héroïsme? Enfin, pour que l'idéal des évolutionnistes se réalise, il faut que les individus, dès aujourd'hui, l'acceptent et ne prennent pas à tâche d'en empêcher la réalisation; or comment nous persuader, par des raisons d'ordre *positif*, de coopérer à la venue de cet idéal dont positivement nous ne jouirons point? — Inutile de vous persuader, répond M. Spencer : nous vous contraindrons par une force plus intime encore que la persuasion intellectuelle, en façonnant votre cerveau et en y faisant entrer une « moralité organique, » un instinct social plus impératif encore que l'*impératif catégorique* de Kant. — Cette vue, en partie vraie, a été réfutée dans ce qu'elle a d'utopique : on a montré que la conscience est une force dissolvante pour l'instinct, un agent de décomposition progressive : le cerveau humain ne se laissera plus modeler passivement à l'altruisme si son esprit a la conscience d'être, selon le mot de La Rochefoucauld, la dupe de son cœur.

En résumé, on aura beau tourner et retourner la question, les antinomies de la morale nous ramèneront par toutes les voies en face du problème métaphysique. En premier lieu, la société actuelle étant loin d'avoir opéré la « conciliation de l'égoïsme et de l'altruisme » cherchée par M. Spencer, nous ne pouvons, dans les circonstances importantes de la vie où nous agissons *avec pleine réflexion* et où notre action est transparente pour elle-même, subordonner notre égoïsme à l'altruisme que par des raisons générales et universelles, qui sont au fond des raisons métaphysiques. En second lieu, dans la société à venir (M. Stephen Leslie l'avoue), la conciliation de l'égoïsme et de l'altruisme ne sera jamais parfaite; la physique des mœurs ne pourra donc se passer entièrement de cette métaphysique des mœurs que M. Leslie croit superflue. En troisième lieu, si la conciliation entre l'intérêt et le désintéressement va croissant de fait dans la société, il est possible que l'abîme qui les sépare subsiste dans la conscience individuelle, qu'il s'y déplace simplement sans être supprimé, ou encore qu'il passe presque tout entier dans l'ordre des relations privées, de la famille et de la morale individuelle. En quatrième lieu, M. Spencer admet avec raison que l'altruisme ira se développant par le progrès; or cela revient à dire que notre sens moral deviendra de plus en plus délicat, conséquemment aussi de plus en plus facile à froisser. Dès lors, l'homme se montrera de plus en plus difficile avec lui-même et avec les autres dans l'art de la vertu, comme les artistes deviennent de plus en plus difficiles et raffinés dans leurs différens arts pour le choix des signes et des symboles convenables. Nous apprend-on qu'on a laissé un homme mourir de faim, nous en

sommes plus choqués aujourd'hui que nos ancêtres ne l'étaient quand ils mettaient à mort les naufragés pour avoir leurs dépouilles. Tout est relatif, et si la sensibilité morale va croissant, les choses simplement choquantes d'aujourd'hui deviendront les choses odieuses de l'avenir. M. Spencer ne supposait-il pas tout à l'heure une noble « concurrence des altruismes » à qui aimera le mieux, à qui se dévouera le plus? Le progrès des arrangemens sociaux aura donc pour résultat des exigences progressives de la conscience intérieure. Nous voyons déjà cette antinomie se produire sous nos yeux : plus nous faisons de progrès politiques, par exemple, plus nous protestons contre les abus qui restent encore. M. Spencer a remarqué lui-même que les organisations supérieures sont aussi les plus délicates et les plus sensibles, même au point de vue physique, et que la sensibilité croît avec l'intelligence. « Les idiots, dit-il, supportent avec indifférence les coups, les coupures et les plus extrêmes variations de la température, tandis que les hommes sains d'esprit en souffrent; sur une peau tendre on produira des ampoules par des frictions qui ne feraient pas seulement rougir une peau grossière. » La même loi ne s'applique-t-elle pas à la sensibilité morale, intellectuelle, esthétique? Notre sympathie même va sans cesse embrassant un plus grand nombre d'êtres; elle s'étend non-seulement à l'humanité, mais à la nature entière; par cela même elle est plus facile à blesser, surtout sous sa forme morale. Celui qui aime plus et aime un plus grand nombre d'êtres a sans doute plus de jouissances, mais n'est-il point en même temps sujet à plus de douleurs? Ne sent-il pas avec une vivacité croissante tout ce qui peut choquer ses instincts d'amour, de fraternité, de sympathie universelle?

J'ai voulu tout aimer et je suis malheureux,
Car j'ai de mes tourmens multiplié les causes;
D'innombrables liens, frêles et douloureux,
Dans l'univers entier vont de mon âme aux choses...

Ma vie est suspendue à ces fragiles nœuds,
Et je suis le captif des mille êtres que j'aime;
Au moindre ébranlement qu'un souffle cause en eux
Je sens un peu de moi s'arracher de moi-même.

Nous voilà bien loin de la « quiétude de l'atome; » faut-il donc croire que cette quiétude sera de plus en plus désirable pour l'homme civilisé? Mais alors que devient l'optimisme de M. Spencer et de Mme Clémence Royer?

M. Stephen Leslie a dû lui-même reconnaître que le progrès moral enveloppe en soi une essentielle antinomie. L'idéal moral du

sauvage est moins élevé que celui de l'homme civilisé, mais, en revanche, le sauvage s'écarte moins de son idéal, de son « code. » C'est, dit M. Leslie, que le sauvage est voisin des animaux, chez qui l'obéissance à l'instinct est encore plus régulière. L'idéal moral de l'homme civilisé, au contraire, est placé plus haut que celui du sauvage, mais par cela même il est moins facile à atteindre et moins uniformément atteint; le caractère de l'homme, avec la civilisation, devient plus flexible et plus mobile : il perd la certitude et la rigidité de l'instinct. « Le progrès moral, conclut M. Leslie, enveloppe donc une perpétuelle position de problèmes nouveaux, un sentiment perpétuel et croissant de tout ce qui nous reste à faire. » Ainsi, peut-on ajouter, nous avons beau nous rapprocher sans cesse de la lumière vers laquelle nous marchons, nous sommes toujours suivis de notre ombre, et même, plus nous nous rapprochons, plus l'ombre grandit.

Ce n'est pas tout. De même que les sentimens seront plus délicats avec la civilisation, de même les besoins de toute sorte seront de plus en plus nombreux et impérieux. Dès lors se pose devant nous une nouvelle antinomie : les *besoins* ne croîtront-ils point plus rapidement que les *moyens* de les satisfaire? Mme Clémence Royer admet, comme Darwin et M. Spencer, la loi de Malthus; or il semble que cette loi doive avoir un jour comme conséquence, sinon la lutte pour l'existence, du moins la lutte pour le bien-être et pour le bonheur. Mme Clémence Royer espère cependant que l'avenir résoudra cette antinomie : il faut pour cela, dit-elle, « que l'espèce, ayant atteint son plein développement organique et le plus haut degré de son évolution, arrive à l'équilibre entre ses besoins et la possibilité de les satisfaire, c'est-à dire au bonheur spécifique. Alors, ses instincts étant exactement corrélatifs à ses conditions de vie, elle peut et doit cesser de varier, jusqu'à ce que les conditions de vie, variant elles-mêmes, lui imposent le devoir de nouveaux changemens et de nouveaux progrès, sans lesquels elle entrerait en décadence. » C'est la conclusion à laquelle, de son côté, était arrivé M. Spencer. Mais, si l'on peut admettre que l'équilibre des besoins et des objets propres à les satisfaire aura lieu dans l'espèce *en général*, comment espérer qu'il aura lieu aussi pour chaque individu? Enfin, l'équilibre eût-il lieu au physique, comment croire qu'il aura lieu au moral? Si l'humanité ressemblait à une immense fourmilière, on pourrait penser que l'équivalence des instincts et du milieu s'établira; mais il y a cette différence entre la fourmi et l'homme, que l'intelligence du second est réfléchie, par cela même progressive et insatiable, comme sa sensibilité. A quelle époque aura donc lieu l'équilibre parfait de l'intelligence humaine avec son milieu propre,

qui n'est rien moins que l'univers? En d'autres termes, quand aurons-nous la science universelle, et non-seulement la science des faits, mais celle des causes? C'est M. Spencer lui-même qui a posé, sans la résoudre, cette suprême antinomie, lorsqu'il a remarqué que notre savoir, à mesure qu'il s'élargit et s'éclaire, voit augmenter ses points de contact avec l'inconnu, avec la sphère de la nuit. Dès lors, n'est-on point séduit par une vue incomplète des choses quand on suppose dans l'avenir une élimination progressive de tous les postulats et symboles métaphysiques au profit de la science positive? Au contraire, plus l'homme sera savant, plus il devra éprouver le besoin métaphysique; plus il se hasardera dans la sphère des hautes hypothèses, sous l'attrait de l'inexpliqué. Le mystère subsistera toujours dans la pensée humaine, et il devra avoir aussi sa part dans la pratique, car la pensée ne peut rester d'un côté et l'action de l'autre : l'homme est un. M. Spencer aurait dû appliquer à la morale ce qu'il a dit de la science et reconnaître que la physique des mœurs, en agrandissant son cercle, augmentera aussi ses points de contact avec la métaphysique des mœurs, qui l'enveloppe de toutes parts.

Pour conclure, la vérité nous semble dans la synthèse des deux opinions que nous avons examinées sur l'avenir de la morale. D'une part, nous admettons que la morale deviendra de plus en plus positive, à un degré que ne soupçonnent même pas aujourd'hui les sociologistes et les physiologistes; mais nous maintenons qu'en même temps elle ouvrira plus d'espace à cette sorte d'art, de poésie rationnelle qu'on nomme la métaphysique. La morale sera à la fois naturaliste et idéaliste. A mesure que l'homme deviendra plus parfait et connaîtra mieux la nature, il sera aussi plus porté à concevoir, à désirer, à représenter symboliquement par ses actions un idéal de perfection supérieur à la réalité. S'il renonce au mysticisme, ce ne sera pas en faveur d'un matérialisme brut, mais en faveur d'un idéalisme raisonné qui s'efforcera de transformer la nature même selon ses vues et ses symboles par la force des idées. Au-dessus de chaque sommet gravi par la science, la spéculation métaphysique en montrera un autre encore plus haut, que le premier cachait aux regards : la morale le prendra pour but à son tour, par cela seul qu'il sera plus élevé et inconnu. L'homme moral est le contraire d'Antée : ce n'est pas en touchant la terre qu'il reprend des forces, c'est en levant les yeux vers l'idéal lointain et en apparence inaccessible.

ALFRED FOUILLÉE.

UN MANIFESTE

DE

POLITIQUE LIBÉRALE

Dieu, Patrie, Liberté, par M. Jules Simon, 1 vol.; Paris, 1883, Calmann Lévy.

« Nous sommes dans le parlement, dit M. Jules Simon au début de son nouveau livre, une trentaine, peut-être un peu plus, qui, très peu soucieux de nous charger des premiers rôles, très partisans de la discipline quand elle est nécessaire, très disposés à recevoir l'impulsion de nos amis politiques plus militans, avons été obligés, par notre raison et notre conscience, et aussi par fidélité à notre passé, de nous séparer d'eux momentanément, à l'occasion de la loi sur l'enseignement supérieur. » Ce petit groupe parlementaire, au nom duquel M. Jules Simon adresse à l'opinion publique un éloquent manifeste, est ce qui reste aujourd'hui d'un grand parti qui, à plusieurs reprises, dans les crises les plus graves de notre histoire contemporaine, a eu une influence décisive sur les destinées de la patrie. Il représente ce parti de libéralisme modéré qui a joué le principal rôle dans la phase la meilleure, mais malheureusement la moins durable, de nos révolutions successives, en 1789, en 1830, en 1848, en 1871. M. Jules Simon est aujourd'hui, après la disparition de M. Thiers et de M. Dufaure, la personnification la plus brillante et la plus complète de ce parti du « centre gauche, » pour lui donner son nom historique (1). Il en a, au degré le plus émi-

(1) On objectera peut-être que M. Jules Simon n'a jamais appartenu aux groupes parlementaires qui ont pris le nom de centre gauche, et qu'il a publié un livre sous le nom de *Politique radicale*. Ce n'est pas l'inscription de son nom dans tel ou tel groupe

nent, l'esprit de conciliation, l'éloignement pour toute passion de sectaire, pour toute exagération dans le langage et toute violence dans les actes, en un mot, ce juste sentiment des nuances et ce respect de tous les intérêts légitimes où se reconnaît une politique honnête et sensée. Il est l'homme des transactions nécessaires, et nul ne sait mieux les faire accepter par cette éloquence insinuante, faite de souplesse et de grâce, qui a le don si rare de trouver les argumens et les accens les plus propres à convaincre des adversaires, plutôt que les mouvemens oratoires destinés à soulever les applaudissemens d'une foule convaincue d'avance. Il n'a point l'infatuation de l'infaillibilité : il sait reconnaître franchement et de bonne grâce ses erreurs passées, par exemple cette injuste défiance pour les armées permanentes, qu'il partageait avec la plupart des libéraux avant les leçons de la défaite ; mais il est aussi, quand il le faut, l'homme des fermes convictions, fidèlement et courageusement soutenues contre tous les entraînemens et toutes les défaillances. Le défenseur inébranlable de la liberté d'enseignement en 1879 était, trente ans auparavant, le rapporteur du premier et du seul projet de loi qui donnât à la liberté d'enseignement toutes ses garanties, sans rien sacrifier des droits essentiels de l'état. L'orateur qui a lutté avec tant d'énergie, en 1881, pour le maintien du nom de Dieu dans les lois scolaires, applaudissait, en 1848, à l'introduction du nom de Dieu dans la constitution républicaine (1). Et chez M. Jules Simon, — il n'est pas hors de propos de le rappeler en face de tant de calomnies si facilement accueillies par les esprits légers ou prévenus, — le courage a toujours été égal à la fermeté des convictions. On glorifie à juste titre le trait de ce député qui vint réclamer son incarcération après le coup d'état du 2 décembre, en sa double qualité de représentant du peuple et de professeur de droit. L'ancien membre d'une assemblée dispersée par la force, le professeur de droit qui avait protesté si noblement au nom de la légalité violée, ne se crut pas cependant coupable d'une capitulation de

qui classe un homme politique parmi les modérés ou les extrêmes : c'est son caractère et l'ensemble de ses actes. Quant à l'épithète de *radical*, elle n'était sous l'empire que l'équivalent, imposé par la légalité, de celle de *républicain*.

(1) « Voilà une constitution qui relève de la vérité philosophique et qui l'avoue. On ne nous parlera plus désormais de religion d'état : c'est quelque chose pour la liberté ; on ne nous parlera plus d'état athée : c'est immense pour la morale. Cette invocation du nom de Dieu me manquait quand je lisais nos deux chartes, quand je parcourais nos codes. Grâce à Dieu, la voilà ! Il me semble entendre une prière prononcée par la voix de tout un peuple. Lorsque, dans un avenir prochain, on fera dans toute l'étendue de la république, épeler à l'enfant du pauvre la constitution de son pays, Dieu, la loi et la patrie entreront en même temps dans son cœur. Voilà la vraie grandeur du XIXe siècle : nos pères avaient conquis la liberté, c'était à nous de la sanctifier. » (*La Liberté de penser*, 15 septembre 1848.)

conscience en remontant dans sa chaire sous le régime du coup d'état. Ce n'est pas moi qui lui en ferai un crime et qui y verrai une diminution de son acte de courage; mais ce n'est pas faire injure à une mémoire universellement et justement respectée que d'admirer un courage plus haut chez cet autre professeur, non de droit, mais de philosophie, qui, le premier jour, invoque dans sa chaire la justice éternelle contre le triomphe de la force et, le lendemain, renonce par un refus de serment à une carrière où des succès toujours grandissans lui promettaient un magnifique avenir. M. Jules Simon ne donnait pas une moins grande preuve de courage lorsque, vingt ans plus tard, à l'heure la plus douloureuse de notre histoire, il intervenait seul, au nom du gouvernement légal et du salut de la patrie, près d'un dictateur tout-puissant, enflammé jusqu'à la fureur, suivant le mot de M. Thiers, par un patriotisme mal entendu, et disposant à la fois d'une armée créée par lui et des masses populaires toutes remplies de son enthousiasme fanatique. Et, à l'heure actuelle, faut-il un moindre courage pour braver, par fidélité aux principes de toute une vie de philosophe et d'homme politique, les accusations de trahison, d'ambition éhontée, de connivence avec d'anciens adversaires, et, pour supporter sans faiblir, non-seulement la perte d'une popularité dignement conquise, mais, ce qui est la plus cruelle blessure, l'abandon d'anciens et chers amis? Si de tels exemples avaient été plus fréquens dans le parti libéral, s'il ne s'était pas constamment affaibli par ses concessions aux partis extrêmes, il n'aurait pas vu les plus déplorables avortemens succéder sans cesse à ses plus éclatans triomphes.

Nous nous proposons de retracer, d'après M. Jules Simon, l'histoire de ces triomphes et de ces avortemens et d'esssayer d'en tirer la leçon. Nous ne nous renfermerons pas toutefois dans le cadre plus restreint de son livre. Sauf dans le dernier chapitre, où il fait le « bilan » des fautes et des périls du temps présent, il s'est surtout attaché aux questions de liberté d'enseignement et de liberté religieuse, qui ont réduit le centre gauche libéral à ce petit groupe de trente ou quarante membres des deux chambres, que l'on flétrit du nom de « dissidens. » Nous embrasserons dans cette étude les principales questions qui, depuis 1789 jusqu'à nos jours, ont tour à tour réuni dans de généreux et féconds efforts et divisé, par l'effet de funestes entraînemens, ceux qui se sont honorés du double titre de modérés et de libéraux.

I.

On a dit, il y a longtemps, et on se plaisait encore à répéter, il y a très peu d'années : « La France est centre gauche. » Si le mot a

pu être vrai, il faut avouer que les événemens n'ont jamais cessé de lui infliger de cruels démentis. Il y avait déjà, sinon de nom, du moins de fait, un centre gauche en 1789 : c'etaient ces esprits tempérés, sagement libéraux, qui avaient épousé franchement et sans arrière-pensée la cause de la révolution, mais qui répugnaient à la suivre dans ses excès. Ils sont les héros de la première heure ; tout se fait par leurs conseils et leur popularité est immense ; mais quelques mois se sont à peine écoulés qu'ils se sentent dépassés dans l'assemblée nationale et dans le pays. Plusieurs se découragent et quelques-uns émigrent ; ceux qui restent et qui ont la force de ne pas trahir leurs convictions n'ont plus aucun rôle, et la foule n'a pour eux que des malédictions. D'autres suivent le torrent, et ils ne s'arrêteront plus. Tel cet évêque Gobel qui, d'abord, s'oppose avec énergie à la constitution civile du clergé, puis se résigne, non-seulement à l'accepter, mais à en bénéficier en se faisant nommer archevêque de Paris, et, après être devenu membre de la convention et en avoir partagé tous les excès, finit par une renonciation publique à sa foi de chrétien et à son titre épiscopal, sans réussir, par tant de lâcheté, à se sauver de l'échafaud. Il faut lire, dans le livre de M. Jules Simon, le récit de cette série d'erreurs et de faiblesses qui, d'une première atteinte à la liberté religieuse, inspirée par des intentions parfaitement avouables, ont conduit en peu d'années aux plus horribles persécutions. L'assemblée constituante, en très grande majorité, professait un respect sincère pour la foi catholique et croyait même lui rester fidèle ; elle ne voulait que soustraire le clergé national aux influences ultramontaines et l'associer à l'œuvre de la révolution sans toucher aux dogmes mêmes de l'église. Les promoteurs de la constitution civile étaient des chrétiens convaincus, presque des théologiens, versés dans toutes les subtilités du droit canon. On sait quel fut le résultat immédiat de cette tentative pour fonder à jamais, comme on disait déjà, « l'unité morale de la France : » la division du clergé et de la France elle-même en deux camps, animés des passions les plus violentes ; l'irritation croissante de la foule contre les prêtres insermentés, désignés à ses colères comme les ennemis implacables des nouvelles institutions ; le clergé constitutionnel, objet de mépris dès l'origine pour beaucoup de ses partisans, voué bientôt aux mêmes haines que le clergé réfractaire ; la proscription sous toutes ses formes, pour cause d'attachement à l'ancien culte et à la foi séculaire du pays ; l'athéisme d'Hébert et de Chaumette, acclamé un instant, avec la complicité de plus d'un transfuge du clergé séculier ou régulier, et enfin l'Être suprême de Robespierre s'imposant à la nation éperdue comme un commencement de réaction. Voilà

où en était venue en 1794, pour une première déviation des principes de liberté, la France libérale de 1789.

On aurait eu peine à trouver un centre gauche dans l'assemblée législative : les anciens constitutionnels en formaient la droite. S'il y a un centre gauche dans la convention, il s'appelle la *plaine*, quand il ne s'appelle pas le *marais*. Sous ces deux dénominations, qui sont restées des termes de mépris, se cachaient cependant les hommes les plus sensés et les plus utiles de la terrible assemblée. Plusieurs n'étaient pas sans courage, et l'un d'eux, Boissy d'Anglas, a eu son jour d'héroïsme. Il faut aussi mettre à part, avec M. Jules Simon, l'évêque Grégoire, qui sut se défendre à la fois de toutes les violences et de toutes les lâchetés et qui, à la convention comme à la constituante, maintint et fit respecter ses convictions religieuses et son caractère de prêtre. Toutefois, les plus sages et les plus courageux parmi les modérés protestent par leur silence et par leur attitude plutôt que par leurs actes contre les excès qui se commettent autour d'eux. Leur influence ne se fait sentir qu'au lendemain de la terreur. Ils ont le premier rôle après le 9 thermidor et ils le conservent dans les deux conseils, sous le directoire. Toutes les œuvres durables de la première république leur appartiennent; mais leur influence est nulle ou effacée dans les crises politiques où se jouent les destinées de la nation. Le pays n'a jamais senti directement leur action et à peine connaissait-il leur nom. C'étaient des législateurs avisés et des administrateurs habiles : ce n'étaient pas des hommes d'état. La plupart applaudirent au 18 brumaire et trouvèrent leur véritable place dans les nouvelles institutions qu'inaugura le coup d'état, sous l'autorité d'un maître. Ceux qui survécurent à l'empire sentirent cependant, sous la monarchie constitutionnelle, se réveiller leurs vieux sentimens libéraux. Unis à quelques royalistes éclairés et à quelques hommes nouveaux, ils formèrent ce centre gauche de la restauration, dont le rôle fut si brillant et si éphémère. Il sut renverser le ministère Villèle et il ne sut pas soutenir le ministère Martignac. Il s'associa à la résistance contre le ministère Polignac, mais il ne sut pas la maintenir dans les voies légales. Il ne sut pas non plus se défendre de cet esprit d'intolérance religieuse qui avait égaré les libéraux de la constituante et qui n'était qu'un retour à certaines traditions de l'ancien régime. Il applaudit à la campagne d'un vieux royaliste, le comte de Montlosier, contre les jésuites et le parti prêtre : campagne justifiée à plus d'un titre par des prétentions excessives, qu'encourageait la faveur de la cour; mais contre l'esprit d'intolérance et de domination dont on accusait avec raison les meneurs du clergé, on ne sut invoquer que des mesures de persécution et d'oppression.

Seuls, Dubois et quelques-uns de ses amis du *Globe* firent entendre le langage de la vraie liberté, c'est-à-dire de la liberté pour tous.

Le centre gauche de la restauration accepta la révolution de juillet sans y avoir eu une part directe et il put un instant espérer de la diriger. Renouvelé dans ses élémens sans rien perdre de son caractère, conduit pour la première fois par de vrais politiques, M. Casimir Perier, M. Thiers, le centre gauche eut assurément, dans ces dix-huit années d'un gouvernement libéral, un rôle considérable et justement populaire. Il prit, soit au pouvoir, soit dans l'opposition, une part éclatante à tous les événemens, à tous les actes, à toutes les discussions parlementaires du règne de Louis-Philippe. Il ne fut cependant jamais, même sous Casimir Perier, le parti dominant. Les chambres et le pays se partagèrent promptement en une droite et une gauche et le centre gauche fut entraîné tour à tour à servir les passions de l'une et de l'autre, sans réussir à les contenir. Dans les dernières années du ministère de M. Guizot, il ne se distinguait presque plus de la gauche. Il ne se refusait à aucun des actes d'une opposition systématique dont les attaques contre les ministres atteignaient directement la couronne elle-même. Si M. Thiers se tenait personnellement en dehors de la campagne des banquets, la plupart de ses lieutenans n'imitaient pas sa réserve, et le pays comprenait si peu les derniers scrupules des partis constitutionnels que les députés du centre gauche et de la gauche dynastique étaient à peine suivis d'un petit nombre de leurs amis politiques quand ils croyaient devoir se retirer d'un banquet d'où les exigences des députés de l'extrême gauche avaient fait écarter le toast au roi.

Après la révolution de février, dans l'effarement d'une catastrophe inattendue, bientôt suivie d'une horrible guerre civile, le centre gauche, la gauche elle-même, se portent en grande partie vers la droite. Toutefois une fraction importante de ces deux partis, renforcée par un certain nombre d'hommes nouveaux, forme bientôt un groupe de républicains conservateurs et libéraux, qui finit par avoir la principale influence dans l'assemblée constituante. La constitution de 1848 témoigne de l'honnêteté de ce groupe, de son ferme libéralisme et de son inexpérience. Toutes ces libertés, que M. Thiers devait appeler plus tard « les libertés nécessaires, » sont consacrées dans leurs principes généraux, sans entrer dans la pratique sous la garantie d'une législation claire et efficace. L'assemblée s'est en vain réservé ou plutôt imposé le devoir de compléter son œuvre par des lois organiques. Elle s'est elle-même condamnée à l'impuissance par la double erreur d'une chambre unique et d'un président de la république élu directement par le suffrage universel. Elle pouvait croire, après sa victoire sur l'insurrection de juin, que

le pays était avec elle, quand elle est brusquement détrompée par l'échec du général Cavaignac et par l'élection du prince Louis-Napoléon. Dès lors le rôle des libéraux modérés cesse pour de longues années. Malgré quelques personnalités éminentes, — M. Dufaure, M. de Tocqueville, les généraux de La Moricière et Cavaignac, — le centre gauche compte à peine dans l'assemblée législative. Il compte encore moins dans les chambres de l'empire, jusqu'au moment où son nom reparaît, après les élections de 1863, pour grouper quelques hommes d'origines diverses, les uns attachés aux régimes déchus, les autres ralliés au gouvernement impérial, mais tous unis dans la revendication des « libertés nécessaires. » L'importance croissante qu'acquit le centre gauche de 1863 à 1870 attestait certainement dans le pays un réveil libéral ; mais elle n'attestait ni chez les membres de ce groupe parlementaire, ni chez leurs électeurs, le besoin clairement senti d'une politique commune. On le vit bien quand il fut porté au pouvoir, et quand les ministres sortis de ses rangs se laissèrent entraîner dans la double aventure du plébiscite et de la déclaration de guerre.

Un nouveau centre gauche se forme encore dans l'assemblée nationale de 1871 et, cette fois, il sait se donner, sous un chef illustre et respecté, un programme nettement défini. Ce programme, c'est l'établissement, sur des bases conservatrices et libérales, d'une république parlementaire. Le pays s'y rallia tout de suite dès qu'il lui fut présenté par le grand citoyen que vingt-six départemens avaient élu de confiance, comme celui qui avait été, à la veille de nos malheurs, le plus clairvoyant des hommes d'état, et qui venait de justifier toutes nos espérances en nous sauvant successivement de la guerre étrangère et de la guerre civile. Les élections du 8 février n'avaient été que la manifestation toute négative de l'aversion du pays pour la politique de guerre à outrance et d'agitation révolutionnaire, personnifiée alors dans M. Gambetta. Aucune indication n'en pouvait être tirée pour l'avenir de la France et l'événement prouva bientôt combien s'étaient trompés ceux qui s'étaient hâtés de les saluer ou de les flétrir comme des élections franchement royalistes. Quelques mois plus tard, les élections du 2 juillet affirmaient hautement la volonté du pays de suivre et de soutenir la politique républicaine de M. Thiers. Cette politique avait contre elle, dans l'assemblée nationale, et la gauche et la droite. La gauche voulait une autre république, la droite ne voulait d'aucune république. Il fallut quatre années d'efforts persévérans, il fallut surtout, après la chute de M. Thiers, la preuve irrécusable que tout autre programme était impossible, pour que le programme du centre gauche réunît enfin une majorité, bien petite et bien éphémère, on le sait et on n'a pas cessé de s'en railler, mais accueillie cependant par la grande

majorité du pays avec un sentiment de soulagement et de délivrance.

Le centre gauche pouvait se considérer comme l'arbitre des destinées nouvelles de la France, dans une république dont l'organisation constitutionnelle était son œuvre propre. Non-seulement il avait fondé un gouvernement, mais il avait eu une part considérable à toutes les lois qui devaient assurer le relèvement moral et matériel du pays. Uni à la gauche, sans s'abandonner à ses entraînemens, il avait résisté avec fermeté et souvent avec succès aux entraînemens en sens contraire de la droite monarchique et cléricale. L'assemblée nationale, — M. Jules Simon a raison de lui rendre ce témoignage, — était, dans sa presque unanimité, animée d'un esprit sincèrement libéral. Elle y mêlait, au début, d'assez grandes illusions. C'est seulement après le 24 mai, quand les illusions se furent en partie dissipées, quand les compétitions de partis ou de personnes aigrirent de plus en plus les esprits, qu'une politique de réaction et de compression ou, comme on la qualifiait, une « politique de combat » parut l'emporter, dans une fraction considérable de la droite, sur la politique de liberté. Le centre gauche ne céda ni aux illusions de la première heure ni aux défaillances de la dernière. Il s'associa au vote de la loi de décentralisation départementale, en s'efforçant de corriger ou de tempérer ce qu'elle avait d'excessif. Il vota, en 1871, la loi libérale sur la presse, dont M. le duc de Broglie fut l'éloquent rapporteur, et il résista en 1875 à l'abrogation partielle de cette loi, réclamée par les amis de M. le duc de Broglie. Il s'unit à la droite et à la plus grande partie de la gauche pour garantir, dans la loi sur l'armée, la liberté religieuse des soldats, mais il se refusa au rétablissement d'une aumônerie militaire qui pouvait devenir un instrument de pression cléricale. Il eut la plus grande part dans l'élaboration de la loi sur la liberté de l'enseignement supérieur. M. Dupanloup s'est laissé féliciter par le pape Pie IX et injurier par les radicaux comme le promoteur et le principal auteur de cette loi. La vérité est qu'il ne faisait pas partie de la commission qui l'a préparée, et que la droite y était en minorité. Cette commission était présidée par un des membres les plus éminens du centre gauche, M. Laboulaye, et c'est lui qu'elle choisit pour rapporteur. La discussion publique amena l'introduction, dans le projet de loi, de dispositions contraires, soit aux droits de l'état, soit à la liberté des individus. Le centre gauche lutta contre les unes et les autres, et son échec sur des points capitaux décida plusieurs de ses membres, soit à s'abstenir dans le vote final, soit à voter contre l'ensemble de la loi ; mais son adhésion, et il convient d'ajouter celle de la gauche presque tout entière, n'avaient manqué ni au principe de la liberté d'enseignement ni à aucune des dispositions qui l'ont

consacré pour l'enseignement supérieur. « L'immense majorité du parti républicain, dit très bien M. Jules Simon, était, à cette date, libérale. » Elle se défendait énergiquement par l'organe de ses membres les plus avancés, M. Brisson, M. Naquet, M. Paul Bert, de vouloir une liberté, d'enseignement ou d'association, qui ne profitât pas à tout le monde, même aux jésuites. Elle pouvait applaudir de violentes déclamations contre le cléricalisme : elle se refusait résolument à leur donner pour conséquence une dénégation de la liberté.

Le centre gauche avait fini par conquérir, dans l'œuvre constitutionnelle et dans l'œuvre législative de l'assemblée nationale, une influence prépondérante; mais le triomphe même de sa politique ne faisait que marquer une étape dans une évolution dont la direction avait déjà cessé de lui appartenir. Les partis de droite, dès 1872, comptaient avec un malin plaisir ses échecs successifs à toutes les élections partielles. Les élections générales de 1876 et de 1877, les élections partielles qui ont suivi et enfin les élections générales de 1881 lui ont été constamment fatales. Les partis de gauche pure et d'extrême gauche se sont enrichis à ses dépens et, par une force d'attraction qui se manifeste dans tous les mouvemens politiques, ils lui ont enlevé une grande partie de ses anciens adhérens. On se défend d'être centre gauche, comme on se défendait, il y a dix ans, d'être radical. Ceux mêmes qui n'abjurent pas ce nom démodé se laissent peu à peu entraîner hors des limites qu'ils s'étaient fixées, et si quelques-uns restent fidèles au programme de 1871 et de 1875, ils passent pour des defectionnaires, ils ne sont plus que « les dissidens du centre gauche. »

La situation des modérés, dans la période actuelle, est le contrepied de celle qu'ils avaient su garder dans la période précédente. J'ai sous les yeux les procès-verbaux du centre gauche parlementaire pendant toute la durée de l'assemblée nationale. J'y vois sans cesse revenir la question des rapports avec les radicaux. On ne veut laisser aucune prise au soupçon d'une alliance effective. On accepte, non sans répugnance, une entente préalable pour le choix des présidens et des secrétaires des bureaux et pour celui des membres de certaines commissions importantes; mais on y met toujours la condition que les résolutions prises au nom du groupe impliqueront la prédominance des idées les plus modérées. Aussi s'indignait-on de bonne foi et avec raison quand on était accusé de complaisance pour les radicaux. On pouvait montrer les radicaux réduits à leurs seules forces, toutes les fois qu'ils avaient prétendu affirmer leurs idées propres, et ne se rencontrant dans leurs votes avec les modérés que lorsqu'ils voulaient bien se ranger derrière eux. C'est ainsi que le centre gauche avait fondé la république avec le concours

des radicaux, sans rien leur abandonner de son programme. Ils ont bien pris leur revanche depuis qu'il ne s'agit que de la gouverner.

Ce n'est pas que les purs radicaux aient jamais eu la responsabilité directe et personnelle du gouvernement de la république. Les ministères se sont formés en se rapprochant d'eux sans aller jusqu'à eux. On est passé du centre gauche à la gauche et de la gauche à l'union républicaine, qui était à l'assemblée nationale et qui est encore au sénat le groupe radical, mais qui aujourd'hui a devant elle, à la chambre des députés, deux groupes plus avancés : la gauche dite radicale et l'extrême gauche. Lors même qu'on irait jusqu'à cette dernière, telle qu'elle est constituée dans le parlement, on trouverait dans le pays un nombre presque infini de groupes plus avancés encore. C'est ce que M. Jules Simon appelle « l'armée de réserve, » dont les différens corps occupent et défendent, les uns par des manifestations plus ou moins pacifiques, les autres sans reculer devant les plus criminels attentats, toutes les étapes sur la route du « nihilisme. » La multiplicité même des groupes radicaux, dans le parlement et dans le pays, est une de leurs forces. Les uns se font payer par des concessions de plus en plus larges un concours partiel et toujours précaire, et les réclamations bruyantes des autres sont un prétexte à ceux qui se piquent encore de modération pour accepter ces actes de faiblesse comme la poursuite sage et prudente d'une politique de progrès. Les radicaux de toute nuance sont les seuls qui parlent haut, les seuls qui se montrent exigeans, et dont les exigences obtiennent satisfaction. Les modérés, les anciens libéraux du centre gauche et de la gauche parlementaire se résignent pour la plupart, les uns de bonne grâce, les autres après une courte résistance, à des mesures qu'ils auraient hautement condamnées il y a cinq ans. Ils se taisent quand il s'agit d'actes administratifs, pour lesquels leur adhésion n'est pas nécessaire. Ils se font un mérite des tempéramens qu'ils s'efforcent d'introduire dans de mauvaises lois, et ils ne doutent pas de leur courage quand ils s'exposent, par ces tempéramens, aux invectives des radicaux. Ils tiennent à honneur de se distinguer de ces compromettans alliés par leurs déclarations, alors même qu'ils les suivent docilement dans leurs actes. Comme leurs prédécesseurs de la révolution, ils ne s'associent à une persécution religieuse qu'en protestant de leur respect pour la religion, à une violation de la liberté qu'en affirmant leur libéralisme, à un affaiblissement de l'autorité qu'en se défendant de toute complaisance pour le désordre. Leurs efforts ne s'emploient le plus souvent qu'à retarder par d'habiles manœuvres les solutions qui leur répugnent. La politique de modération a d'ailleurs plus à perdre qu'à gagner aux amendemens et aux ajournemens proposés par les soi-disant modérés. Les demi-mesures ne font que provoquer

de nouvelles et plus ardentes exigences. Les questions ajournées s'aggravent avec les délais. Ce sont bientôt des questions « pourries, » comme on l'a dit de celle de l'amnistie, et l'on invoque la sagesse politique pour s'en débarrasser par des solutions radicales. Les exigences du radicalisme s'imposent aux pouvoirs publics; elles s'imposent également à toutes les administrations. Rien de plus précaire que la situation des fonctionnaires de tout ordre, s'ils sont suspects de relations monarchiques ou cléricales; rien de plus fort s'ils se sont assuré un patronage radical. En vain ont-ils encouru des peines disciplinaires pour de graves manquemens à leurs devoirs : des comités radicaux somment un député radical de prendre leur défense; le député somme à son tour le ministre de les respecter, et si le ministre a le courage de ne pas céder, il ne croira pas pouvoir moins faire que de s'excuser de sa sévérité et de promettre une large indulgence.

D'honnêtes esprits affectent de croire que « la conquête radicale » s'arrête aux régions officielles et qu'elle ne s'étend pas à la masse laborieuse et paisible de la nation elle-même. Les faits démentent cette illusion. Chaque élection, soit pour le sénat, soit pour la chambre des députés, soit pour les conseils-généraux ou les conseils municipaux, est presque partout, en même temps qu'une victoire pour la république, un recul des opinions plus ou moins modérées au profit d'opinions plus avancées. Un optimisme complaisant explique ce mouvement en avant par le grand nombre des abstentions. On prouve ainsi le découragement, non le besoin de la résistance. S'il n'y avait eu, en 1870 et 1871, que de faibles efforts pour s'opposer à l'invasion, le fait de l'invasion serait-il moins certain? « Ah! si le Midi se levait! » disaient quelques méridionaux : le Midi ne s'est pas levé et la moitié de la France a été occupée par l'ennemi, et deux provinces ont été détachées du territoire national!

Un événement récent, dont M. Jules Simon s'est abstenu de parler, est la démonstration la plus éloquente du chemin parcouru en quelques années. Un grand orateur, qui était naguère la personnification du radicalisme, vient de disparaître comblé d'honneurs et d'éloges enthousiastes, auxquels les plus modérés se sont associés presque sans réserve, et, dans le même temps, poursuivi jusque sur son lit de mort et dans sa tombe à peine fermée par les outrages des nouveaux radicaux. Reportons-nous à quelques années en arrière. Il n'est pas de nom plus impopulaire, sauf parmi les enragés de la « guerre à outrance. » Les élections du 8 février 1871 se sont faites surtout contre lui. Quand il rentre dans l'assemblée nationale, après les élections du 2 juillet, ce n'est pas le centre gauche, c'est la gauche qui, non-seulement ne l'accepte pas pour chef, mais refuse

de lui ouvrir ses rangs. Il est réduit à fonder, avec le concours de l'extrême gauche, le groupe radical de l'union républicaine (1). M. Gambetta s'était-il, depuis lors, sensiblement rapproché des idées modérées? Il a donné en plus d'une circonstance des preuves de sagesse et de sens politique. Il a eu une part considérable dans le vote de la constitution de 1875. Il s'est fait le champion de l'institution du sénat, non cependant sans chercher à l'amoindrir. Il a fait face, avec plus de courage que beaucoup de modérés, aux violences des fauteurs de désordre. Il n'a toutefois rien désavoué de ses plus funestes erreurs, et il en a jusqu'au dernier jour commis de nouvelles. C'est lui qui a lancé ce cri de guerre qui a été le signal des entreprises contre la liberté et la paix des consciences : « Le cléricalisme, voilà l'ennemi! » C'est lui qui a été le promoteur de l'amnistie plénière pour les condamnés de la commune. C'est lui qui a ouvert la campagne pour la revision de la constitution et qui ensuite a fait d'impuissans efforts pour la limiter. Nous ne rappelons pas ses fautes pour protester contre les hommages qui ont été rendus à sa mémoire. Il les méritait par une éloquence qui a honoré la tribune française et qui s'est mise plus d'une fois au service de nobles et justes causes. Il ne les méritait pas moins par un patriotisme qui a eu sans doute de déplorables écarts, mais qui, avant ces écarts, avait eu l'initiative de ce suprême effort de la défense nationale par lequel la France vaincue, mutilée, séparée de sa capitale, s'est noblement relevée à ses propres yeux comme aux yeux de l'étranger. Nous ne voulons que rapprocher deux faits que sépare à peine un intervalle de six ans. En 1883, des modérés, des conservateurs ont cru de bonne foi, et non sans quelque fondement, voir disparaître avec ce tribun, qui n'avait pas cessé d'être un tribun, le dernier espoir d'une politique de résistance : en 1877, une sorte de coup d'état était tenté, un appel désespéré était fait à toutes les forces conservatrices pour assurer le renversement d'un ministère Jules Simon et pour empêcher le retour d'un ministère Dufaure!

La troisième république, comme tous les gouvernemens antérieurs depuis 1789, a vu échouer misérablement, après un triomphe éphémère, la politique de libéralisme modéré. Y a-t-il donc, en dépit de la maxime que nous rappelions en commençant, incompatibilité absolue entre la France et le centre gauche? ou faut-il ne voir, dans cette série d'avortemens, que ces alternatives de brouilles

(1) M. Jules Simon place la fondation de l'union républicaine en 1876. C'est une erreur. Elle a suivi de très près les élections du 2 juillet 1871. Ce n'est pas le seul point sur lequel ses souvenirs l'aient mal servi. Ainsi il fait entrer dans le ministère présidé par M. Dufaure en 1876, M. Wallon, qui avait fait partie du ministère Buffet en 1875 et avait été remplacé, sous M. Dufaure, par M. Waddington.

et de réconciliations qui troublent sans cesse la paix de certains ménages sans aboutir à une séparation définitive? M. Jules Simon ne s'est pas posé le problème. Il a cru nous avertir suffisamment des dangers qui nous menacent en nous les exposant de la façon la plus saisissante, sans en chercher l'explication philosophique. On nous permettra de tenter cette explication. Il ne s'agit pas seulement d'un curieux problème de psychologie politique : peu de questions ont plus d'intérêt pour l'avenir des institutions libérales dans notre pays. Le centre gauche, malgré ses échecs, a joué un rôle considérable et, ses adversaires en conviennent, un rôle utile dans l'établissement et dans le fonctionnement de ces institutions. Nous dirions même, quant à nous, qu'elles ont été constamment associées à sa grandeur et à sa décadence. Tous ceux qui leur sont attachés et qui ne veulent pas en désespérer ont donc intérêt à rechercher comment les efforts du centre gauche ont été sans cesse contrariés, soit par sa faute ou par celle du pays, soit par l'effet des circonstances et par la force des choses.

II.

Dans une brillante étude sur les partis, publiée à part en 1869 et insérée plus tard dans son traité de *la Politique considérée comme science* (1), M. Bluntschli compare les partis aux âges de la vie. A l'enfance correspondrait le parti radical; à la jeunesse, le parti libéral; à l'âge mûr, le parti conservateur; à la vieillesse, le parti absolutiste et ultramontain. Non pas que tous les radicaux soient des enfans et tous les ultramontains des vieillards; mais tout radical, quel que soit son âge, garde un esprit puéril, et le fauteur imberbe de doctrines ultramontaines a déjà un esprit *vieillot :* seuls, les libéraux et les conservateurs de tout âge ont des âmes viriles, les unes plus hardies, plus accessibles aux généreux entraînemens, comme il convient à la jeunesse, les autres plus réfléchies et plus circonspectes, comme dans la maturité. Si l'on adopte cette théorie, le centre gauche se placerait entre la jeunesse et l'âge mûr. Ce serait l'*âge ingrat* d'une comédie contemporaine : une jeunesse qui finit ou une maturité qui commence, période indécise et qui prête souvent au ridicule, soit qu'on affecte dans son langage, dans ses jugemens, dans ses actes, une gravité qui ne paraît pas encore de saison, soit qu'on ne sache pas se départir d'une vivacité juvénile qui ne trouve plus la même indulgence.

(1) *Politik als Wissenschaft.* C'est la troisième partie de la *Théorie de l'état moderne. Lehre vom modernen Staat.* Cette troisième partie, comme la première, la *Théorie générale de l'état,* a été traduite en français par M. de Riedmatten.

C'est cependant, chez les natures les mieux équilibrées, l'âge le meilleur, le plus propice aux initiatives fécondes. Si on se défie de lui tant qu'il n'a pas fait ses preuves et si on rit de lui quand il ne sait pas être lui-même, il obtient aisément la sympathie et l'estime quand il apporte dans la science, dans l'industrie, dans les affaires publiques, les heureux fruits d'une réflexion déjà mûre et d'une hardiesse de conception qui reste encore intacte. De même, le centre gauche, unissant les qualités de l'esprit conservateur et de l'esprit libéral, semble réaliser l'idéal de la politique. Il a pu exercer, dans plus d'une grande crise, une utile influence et mériter, par d'incontestables services, les témoignages les moins suspects de reconnaissance et de confiance; mais l'accord des deux esprits n'est ni moins difficile ni moins rare que celui de la jeunesse et de l'âge mûr; il n'est pas moins exposé à prendre une apparence équivoque; il est en butte aux mêmes railleries, et il éveille le plus souvent de semblables défiances.

Entre les conservateurs et les libéraux, le rôle d'un parti intermédiaire est généralement ingrat. Non-seulement il a contre lui les partis extrêmes, mais il est suspect aux esprits plus tempérés de la droite et de la gauche pure, qu'il tend à retenir sur la pente du cléricalisme ou du radicalisme. Un membre de la gauche, dans la dernière chambre des députés, comparait son parti à un homme dans une baignoire qui recevrait tour à tour, par les soins de mains étrangères, un afflux d'eau chaude et un afflux d'eau froide. La gauche ne nie pas l'utilité de ces deux afflux, mais elle prétend les diriger elle-même, et elle ne se défie pas moins du centre gauche, qui voudrait refroidir son bain, que de l'extrême gauche, qui se charge de le réchauffer. Ni la gauche ni la droite ne goûtent volontiers la prudence des centres. La gauche surtout, plus remuante, plus impatiente de tout frein, en un mot d'un esprit plus jeune, suivant la théorie de Bluntschli, regimbe aisément contre les conseils de ses alliés du centre gauche. On a sans doute en maintes occasions flatté le centre gauche; on a exalté son patriotisme et sa sagesse; mais il aurait eu tort de se laisser prendre à ces éloges : si on l'en accablait, c'était moins pour se soumettre à sa direction que dans l'espoir de l'entraîner plus loin qu'il ne voulait, et, s'il résistait, les injures succédaient vite aux flatteries.

Aux difficultés qui lui viennent de ses alliés s'ajoutent celles qu'il rencontre dans son propre sein. La modération n'a pas un point fixe où puissent s'arrêter tous ceux qui en reconnaissent la nécessité. Le centre gauche est de tous les partis celui dont les membres se prêtent le moins à une politique commune. Sur toutes les questions délicates où, livré à lui-même, il craindrait de s'engager, il finit, non sans beaucoup d'hésitations, par se partager en trois

groupes : le premier fait violence à ses scrupules pour voter, par discipline, avec la gauche ; le second se réfugie dans l'abstention ; le troisième se résigne à voter avec la droite. Rien de plus explicable et souvent même de plus respectable que ces divergences ; mais elles prennent aisément l'apparence de l'inconséquence, de l'équivoque, voire même de l'intrigue. Si elles ont peine à se faire comprendre dans le milieu parlementaire, où les plus intransigeans n'échappent pas à la nécessité de certains compromis, comment seraient-elles comprises dans le pays lui-même, dans cette masse ignorante et passionnée du suffrage universel, qui n'envisage les questions que d'une façon à la fois superficielle et absolue et qui resterait indifférente aux luttes politiques si les partis ne s'appliquaient à en grossir l'objet au-delà de toute mesure et de toute justice? Non-seulement le peuple comprend mal une politique modérée, mais il va naturellement aux extrêmes. Il épouse plus aisément les passions radicales ou rétrogrades que les sentimens plus rassis ou plus complexes du parti libéral ou du parti conservateur. Il y a chez lui, souvent dans le même temps, de l'enfant et du vieillard. Il tient du premier par son inexpérience et par son impatience de tout obstacle ; du second, par la persistance de certains préjugés qui témoignent parfois de la force invincible des traditions au milieu des tentatives les plus révolutionnaires. Le rôle du centre gauche est particulièrement difficile en France, où le double besoin de la logique et de la franchise s'allie à une paresse naturelle, qui se complaît dans la simplicité des jugemens et des théories, et qui craint de l'altérer par un examen trop approfondi de tous les aspects des choses. Nous redoutons par-dessus tout les reproches d'inconséquence et de duplicité ; nous interprétons mal les hésitations d'une conscience scrupuleuse et nous accusons volontiers de « ménager la chèvre et le chou » ceux qui n'épousent pas sans réserve toutes les opinions et toutes les passions de leur parti. Ce n'est pas qu'il ne se produise, à certains momens, dans le pays, de brusques mouvemens d'opinions, qui emportent les esprits d'un extrême à l'autre. On s'écrie alors, non pas qu'on s'était trompé, mais qu'on avait été trompé ; on transporte dans ses nouvelles opinions la même logique, les mêmes formules absolues, la même paresse à rechercher ce qu'il y a au fond de ces formules et aussi la même défiance à l'égard des idées modérées.

Il ne faut pas toujours taxer d'aveuglement ou d'injustice cette défiance des masses pour les opinions et pour les hommes du centre gauche. La politique demande un esprit de décision qui a souvent manqué à ce parti de la modération et de la prudence, et qui semble même difficilement compatible avec les qualités dont il se fait honneur. Les scrupules les plus honnêtes deviennent blâmables quand

ils sont une excuse à des hésitations hors de saison ou à des demi-mesures qui ne peuvent satisfaire personne. Le centre gauche n'a joué un grand rôle que lorsqu'il a eu à sa tête un de ces hommes d'état dont l'esprit large et résolu va tout de suite aux intérêts les plus généraux et les plus urgens sans se laisser arrêter par des programmes, des engagemens ou des traditions de parti. Tel a été, dans son apparente versatilité, l'homme qui a le mieux personnifié l'idéal du libéralisme conservateur : M. Thiers. Il a toujours su nettement, sans hésitation, sans timidité, soutenir les diverses politiques dont son patriotisme a reconnu la nécessité : politique de résistance après 1830 et après 1848 ; politique libérale dans les dernières années de la monarchie de juillet et pendant tout le second empire ; politique républicaine après 1870. Il n'a marchandé son concours à aucun des partis dont l'alliance lui a paru utile ; il n'a eu souci des récriminations et des injures d'aucun des partis dont il a cru utile de se détacher ; mais il s'est toujours servi des partis sans les servir ; il n'a jamais eu en vue que le péril ou le besoin du moment, clairement et sûrement compris par sa lumineuse intelligence, et, dans l'appréciation de ce besoin et de ce péril, il est toujours resté lui-même, libéral incorrigible alors qu'il semblait épouser toutes les passions réactionnaires, conservateur non moins incorrigible alors qu'il semblait se donner tout entier à la politique révolutionnaire (1). Il a

(1) Ses discours de 1848 à 1851 et de 1871 à 1873, pour qui sait lire et comprendre, sont des merveilles sous ce rapport. Il y règne une ironie à peine voilée, qui montre combien peu il s'était livré, soit à la droite dans la première de ces périodes, soit à la gauche dans la seconde, et cette ironie n'exclut pas une sincérité d'accent qui prouve combien il était pénétré des grands intérêts dont il avait pris résolument et courageusement la défense. La même ironie, unie à la même sincérité, se laisse voir encore dans le manifeste électoral publié après sa mort, particulièrement dans les éloges qu'il décerne à la sagesse du parti républicain : éloges mérités sans doute, mais par les seuls modérés, et où se cachait une leçon pour les radicaux, dont l'opposition constante aurait tout compromis si elle n'avait été compensée par le concours de la droite monarchique. On a prétendu (*Revue politique et littéraire* du 24 février 1883) que M. Thiers, lorsqu'il écrivait ce testament politique, avait accepté un programme radical, dont le premier article aurait été l'amnistie plénière. L'auteur de cette révélation inattendue, M. Joseph Reinach, invité à l'expliquer, a invoqué, dans une lettre au journal *le Parlement*, le témoignage d'un député de l'extrême gauche, à qui M. Thiers aurait promis, s'il revenait au pouvoir, d'user dans la plus large mesure du droit de grâce et de faire rentrer *tous ses amis*. Il faut une assez grande naïveté pour confondre des grâces, si étendues qu'elles soient, avec une loi d'amnistie plénière et pour ne pas saisir l'avertissement, plein à la fois de bonhomie et de malice, contenu dans ces mots : « Nous ferons rentrer vos amis, nous les ferons rentrer tous. » La vraie pensée de M. Thiers sur l'amnistie est exprimée dans son manifeste, où il félicite la chambre dissoute de s'être bornée à réclamer, dans un intérêt d'apaisement, la cessation des poursuites, et « des grâces accordées à propos, » et d'avoir « laissé au pouvoir exécutif lui même le soin de les distribuer, pour qu'il en eût le mérite auprès de ces esprits troublés et que ces grâces ne fussent pas un démenti donné à la justice. »

même réalisé ce prodige d'être le conseiller le plus éclairé des gouvernemens qu'il a combattus. S'il eût été écouté, il aurait sauvé non-seulement la monarchie de 1830, à laquelle il était sincèrement attaché et dont la politique seule était l'objet de ses critiques, mais la république de 1848 et l'empire de 1852, pour lesquels il avait l'aversion la plus profonde. Rien ne prouve mieux que cet illustre exemple ce que peut être l'influence du centre gauche aux mains d'un véritable homme d'état; mais rien ne prouve mieux aussi combien la politique du centre gauche prête le flanc à des jugemens contradictoires, même quand elle s'incarne dans un grand esprit, et combien il lui est difficile de garder la juste mesure quand elle est dirigée ou servie par des esprits de second ordre.

Les modérés ne savent être « ni chair, ni poisson, » dit-on souvent, et ce reproche est encouru, non sans quelque fondement, par les hommes les plus éclairés et les plus droits, par ceux qui sont le mieux en garde contre les écarts en sens contraire de la politique de gauche et de la politique de droite, mais qui, par l'effet même de leur clairvoyance et de leur rectitude, se refusent ou se prêtent avec répugnance à l'obligation de choisir le moindre mal et de le poursuivre virilement sans hésitation et sans vains scrupules.

Les délicats sont malheureux,

a dit le fabuliste : ils peuvent quelquefois devenir malfaisans par l'excès même de leur délicatesse. D'autres ne connaissent pas cet excès de vertu; mais, plus faibles et plus passionnés, ils oublient aisément, dans l'ardeur des luttes politiques, les principes modérés dont ils font profession. Engagés, suivant les circonstances, dans une campagne commune avec la gauche ou avec la droite, ils épousent peu à peu toutes les passions de leurs alliés du moment. Ils feront les banquets de 1847 côte à côte avec les républicains de l'extrême gauche; ils y porteront, socialistes inconsciens, des toasts à l'organisation du travail; ils y attiseront, sans s'en douter, le feu qui menace à la fois et la monarchie, dont ils se croient encore les amis, et la société, dont ils ne soupçonnent pas le péril. Un an plus tard, ils compteront parmi les plus fougueux réactionnaires et plusieurs entreront dans les conseils de l'auteur du coup d'état.

Bien des mobiles peuvent expliquer ces entraînemens et ces défaillances. Chez quelques-uns assurément l'ambition y a une large part. Beaucoup se laissent dominer par la solidarité des luttes soutenues en commun, par la crainte d'encourir le reproche de mollesse, d'indécision ou de duplicité, par le souci toujours malsain de la popularité, qu'il est difficile d'obtenir et plus difficile encore de conserver si l'on ne se départ jamais de la modération dans les idées et

de la circonspection dans les actes. Beaucoup aussi sont rejetés hors des voies modérées par le ressentiment des attaques et des injures que n'a pu leur éviter la sagesse de leur attitude première. Les partis détestent par-dessus tous ceux de leurs adversaires dont ils sont le moins éloignés. A droite comme à gauche, on est prodigue d'outrages et de sarcasmes pour les hommes des centres dès qu'on ne les a pas tout à fait avec soi. On ne leur tient aucun compte des points communs où l'on se rencontre avec eux; on ne leur sait aucun gré de réserver fidèlement ces points communs dans leurs déclarations et dans leurs actes, ou plutôt on y voit un prétexte de plus pour les accuser d'inconsistance ou d'hypocrisie. Il faut des âmes fortement trempées pour se mettre au-dessus de ces injustices. Combien, profondément et sincèrement révoltés de se voir ainsi méconnus, se sont crus autorisés à rompre les derniers liens qui pouvaient subsister entre eux et leurs détracteurs et ont fini par donner raison à ces mêmes attaques dont ils ressentaient d'abord tant d'indignation! J'en connais plus d'un qui s'est laissé entraîner peu à peu dans le camp radical ou dans le camp clérical après avoir hautement et très justement protesté contre l'accusation de radicalisme ou de cléricalisme dont il se voyait poursuivi, ici pour avoir reconnu l'impossibilité d'une restauration monarchique, là pour avoir, au nom de la liberté, défendu les droits de la foi religieuse.

III.

Telles sont les causes générales qui expliquent, et à certains égards, peuvent excuser le discrédit dont le centre gauche a toujours paru frappé après de passagers triomphes. D'autres causes tiennent à la situation particulière de notre pays.

Tous les pays libres ont, sous des noms divers, leur centre modérateur, comme leurs partis extrêmes. L'Angleterre même, où l'on ne distingue habituellement que deux partis, n'échappe pas à ces subdivisions. Elle a, depuis longtemps, ses radicaux, dont les libéraux n'ont pu refuser l'alliance et auxquels ils accordent aujourd'hui une large part du pouvoir. Elle a eu également de tout temps ses tiers-partis, avec lesquels les whigs et les tories ont dû compter tour à tour. En France, la multiplicité des groupes politiques a été le fait le plus apparent et le plus funeste de notre histoire parlementaire. Cette multiplicité n'est pas seulement l'effet de ce goût pour les factions, que César signalait déjà, il y a dix-neuf cents ans, comme un trait de notre caractère national; elle tient surtout à l'instabilité de nos institutions. La question toujours ouverte de la forme du gouvernement n'a jamais cessé, depuis la révolution, de primer et de compliquer les questions de politique générale sur

lesquelles, dans d'autres pays, les partis se divisent et se classent. Nous attachons plus d'importance aux noms de républicains, de légitimistes, de bonapartistes, d'orléanistes, qu'aux noms de libéraux et de conservateurs, et ceux qui se contentent de prendre ces derniers noms, sans affirmer une foi absolue dans la bonté intrinsèque de telle ou telle forme de gouvernement, passent aisément pour des hommes sans conviction ou sans sincérité. La question de monarchie et de république et, parmi les monarchistes, les compétitions dynastiques, ne jouent cependant, malgré l'intérêt légitime qui s'y attache, qu'un rôle indirect dans la vie politique de la nation et dans les débats de ses représentans. Elles ont toujours été tranchées par des révolutions. Une seule assemblée politique en a été régulièrement saisie et elle ne s'est appliquée qu'à les éluder : c'est l'assemblée nationale de 1871 (1). Elle n'a jamais voulu mettre en délibération le rétablissement de la monarchie, qu'appelaient hautement les vœux d'une grande partie de ses membres, et lorsqu'elle s'est résignée, après de longs atermoiemens, à voter une constitution républicaine, elle a tout fait pour masquer le caractère définitif de cet acte d'abnégation patriotique. Sauf cette unique exception dans notre histoire contemporaine, les débats parlementaires ont toujours porté, non sur la forme, mais sur la politique du gouvernement, sur les principes ou les règles qu'il devait suivre dans les affaires intérieures ou dans les relations internationales, sur la part plus ou moins large qu'il devait faire aux intérêts de l'ordre ou à ceux de la liberté, à l'esprit de conservation ou à l'esprit de progrès. Ce qui est en jeu, dans toutes ces questions, c'est la politique libérale ou la politique conservatrice, telles qu'on les entend partout, avec les diverses nuances qui séparent, de chaque côté, les extrêmes des modérés. L'attachement ou l'antipathie pour le gouvernement établi n'est qu'un élément perturbateur dans la discussion des questions politiques; mais, quoique indirect et souvent dissimulé, le rôle de cet élément perturbateur n'est pas moins considérable (2). Il altère la rectitude du jugement et de la conduite. Il entraîne les partis à des actes systématiques d'approbation ou d'opposition, en désaccord avec leurs tendances naturelles. Les plus zélés serviteurs du despotisme impérial deviennent sous les Bour-

(1) Ni la chambre des députés en 1830, ni l'assemblée constituante en 1848 n'ont mis en discussion la forme du gouvernement; elles n'ont fait qu'acclamer la révolution accomplie.

(2) Dans les pays où la question de la forme du gouvernement est définitivement résolue, il y a aussi, pour d'autres causes, un élément perturbateur dont le rôle est analogue à celui de nos partis anticonstitutionnels. Telle est la question irlandaise dans le Royaume-Uni, la question catholique dans l'empire d'Allemagne, la question slave dans l'Autriche-Hongrie.

bons d'ardens libéraux. Les anciens ultras de la restauration ne sont pas moins prompts à revendiquer toutes les libertés après la chute de la monarchie légitime. Sous Louis-Philippe et sous Napoléon III, tous les partisans des régimes déchus ont, sur presque tous les points, une attitude et un langage d'extrême gauche. Les questions religieuses séparent seules les légitimistes de leurs alliés républicains. Sous les deux républiques, l'opposition monarchique arbore le drapeau conservateur; mais elle ne l'arbore pas à la façon des purs conservateurs, pour qui la défense de l'ordre comprend le respect des institutions; ses procédés ont une apparence révolutionnaire, que les défenseurs des institutions républicaines ne manquent pas de signaler aux citoyens sans parti-pris. Cette opposition conservatrice devient d'ailleurs très aisément une opposition ultra-libérale. Si les royalistes ne pactisent pas ouvertement avec les républicains d'extrême gauche, comme ils le faisaient sans scrupule sous les princes qu'ils qualifiaient d'usurpateurs, ils se rencontrent sans cesse avec eux, non-seulement dans les mêmes attaques contre tous les ministères, mais dans les mêmes efforts en faveur de certaines propositions du plus pur radicalisme (1). Les extrêmes de gauche peuvent impunément s'allier avec les extrêmes de droite. Ils sont trop opposés d'idées et d'espérances pour encourir le soupçon d'une entente durable. Entre les modérés des deux côtés, une simple rencontre dans les votes prend tout de suite l'apparence d'une trahison. Apparence dangereuse, alors même qu'il n'y aurait entre les partis que la divergence des vues politiques sous un même gouvernement; apparence insupportable aux consciences les plus honnêtes, quand elles peuvent être accusées de trahir, non-seulement leur parti, mais le gouvernement même dont elles ont embrassé la cause par conviction et par patriotisme. « Toutes vos opinions sont les miennes, écrivait à M. Jules Simon un ancien ami; mais vous êtes en dissidence avec notre commun parti, je ne veux pas être un dissident; je regarderais une dissidence comme une désertion. »

C'est ainsi que les modérés, par un sentiment d'honneur mal entendu, mais tout-puissant sur certaines âmes, ne craignent pas d'abandonner leurs plus chères opinions et de faire violence à leur bon sens, pour ne pas rompre avec des alliés plus ardens et moins sages, dont le concours leur paraît nécessaire, soit pour faire prévaloir une certaine politique, soit pour fonder ou pour conserver un gouvernement. Les modérés de droite n'échappent pas plus que les modérés de gauche à ces défaillances. Le centre droit comme le

(1) Rien de moins conservateur, par exemple, que les votes des députés de la droite dans les discussions des lois sur la presse ou sur les droits de réunion et d'association.

centre gauche cède « la mort dans l'âme » aux exigences les moins justifiables de ses alliés, ou, si l'on sent quelquefois que la violence est trop forte, on se hâte de réparer le lendemain par une palinodie ou par un redoublement de zèle un acte passager d'indépendance.

Il faut ajouter la transformation de plus en plus sensible des questions politiques en questions sociales. Et nous n'entendons pas par ce mot les haines de classes, la rivalité des pauvres contre les riches, mais, sous l'influence des divisions politiques, la rupture ouverte ou à peine dissimulée des relations de société, les polémiques personnelles, les insinuations perfides, les coups d'épingle, dont les blessures sont souvent les plus cruelles, en un mot un état de guerre entre des hommes de même éducation, vivant dans le même milieu, unis autrefois par des liens d'amitié, de camaraderie, d'habitudes communes, unis encore très souvent par des liens de famille et violemment séparés depuis quelques années, parce que les uns se sont prononcés pour la république et les autres pour la monarchie. Cette perturbation des mœurs privées par nos nouvelles mœurs politiques se fait surtout sentir en province, où l'on vit davantage sous le regard les uns des autres. Elle a eu pour première cause la violence croissante des luttes électorales. Elle est entretenue, dans l'intervalle des élections, par les ressentimens que laissent, dans un grand nombre de familles, ces dénonciations incessantes qui, sous tous les régimes, soit de droite, soit de gauche, ont brisé ou mis en péril la situation de tous les fonctionnaires. Elle a enfin été aggravée par cette guerre au cléricalisme, qui s'est vainement défendue d'être une guerre à la religion et qui a creusé un nouvel abîme entre ceux dont elle a froissé les sentimens les plus intimes et ceux qui s'y sont associés ou qui, par fidélité à leur parti, se sont fait un devoir de la justifier ou de l'excuser. Le 24 mai 1873 et surtout le 16 mai 1877, par les passions qu'ils ont déchaînées, ont été pour beaucoup dans ce déplorable état de choses, que M. Dufaure constatait avec douleur, après la victoire des républicains, et auquel il s'était vainement efforcé d'opposer une politique d'apaisement, également odieuse et importune aux colères des vainqueurs et aux rancunes des vaincus. Pour se soustraire aux funestes effets de ces divisions, les indifférens, les prudens et les peureux se réfugient de plus en plus dans la pratique de l'abstention, qui ne se propage qu'au profit des partis extrêmes. Quant à ceux des anciens modérés dont le patriotisme, l'intelligence politique ou simplement le tempérament plus passionné se refuse à cette pratique, ils deviennent peu à peu, par le ressentiment des haines qu'ils se sont attirées, les prisonniers du parti auquel ils se sont attachés. Ils craindraient, s'ils s'en séparaient sur une question quelconque, de travailler pour des adversaires contre lesquels l'inimitié privée

s'ajoute pour eux aux dissentimens politiques; ils ne veulent pas s'exposer à leurs railleries, ou ce qui est plus amer encore, à leurs félicitations hypocrites.

L'esprit de transaction, naturel aux modérés, vient encore en aide à ces défaillances. L'honneur, tel qu'on le comprend, défend de transiger avec ses adversaires; mais il permet, si l'on n'est pas d'accord avec ses alliés, de leur proposer un moyen terme. Or, quand on ne transige que d'un seul côté, on s'engage, par la force des choses, dans la voie des concessions sans limites; on s'éloigne de plus en plus des positions que l'on s'était promis de défendre; on ne se réserve plus d'autre mérite que de retarder une marche en avant, que l'on ne prétend plus arrêter.

Les transactions ainsi entendues ont reçu le nom « d'opportunisme » et on affecte d'y voir le dernier mot de la sagesse politique. Ce n'est pas autre chose qu'un encouragement aux plus extrêmes exigences et une justification de toutes les faiblesses. On commence par déclarer que toutes les solutions peuvent avoir leur jour, qu'il ne s'agit que de les « sérier, » de leur mesurer le temps et de les soumettre à la loi des circonstances. Les opinions les plus hardies, les plus contraires au bon sens, les plus dangereuses pour la paix publique, sont ainsi averties qu'elles n'ont besoin que de provoquer des manifestations bruyantes, de créer autour d'elles une agitation factice, pour s'imposer un jour ou l'autre à ces politiques sans principes qui, sous la pression d'un intérêt quelconque, n'hésiteront pas à affirmer hautement que le moment est venu où il serait « inopportun » et souverainement impolitique de leur refuser satisfaction. C'est ainsi que l'amnistie plénière, objet d'horreur pour la plus grande partie de la gauche en 1879, s'est fait accepter en 1880, comme une nécessité inéluctable, par la plus grande partie du centre gauche. C'est au nom des mêmes raisons d'opportunité qu'il s'est trouvé, depuis deux ans, une majorité pour supprimer l'inamovibilité de la magistrature, et on peut prévoir le moment où il s'en trouvera une pour accorder à la commune de Paris l'autonomie administrative.

L'opportunisme revêt quelquefois une forme particulière qui a reçu en Espagne le nom de « possibilisme. » On ne veut pas se rendre « impossible » soit comme ministre, si l'on croit en avoir l'étoffe, et Dieu sait combien elle est devenue légère! soit comme ministériel, comme pouvant prétendre à quelque influence dans le gouvernement d'aujourd'hui ou dans le gouvernement de demain. Et ce n'est pas seulement par ambition ou par intérêt personnel que certaines capitulations de conscience aiment à se donner ce motif ou ce prétexte. Tous les intérêts du pays sont en jeu dans les crises ministérielles ou gouvernementales et dans la façon dont

elles se dénouent. Les mêmes gens qui reprochent à un député ou à un électeur d'avoir sacrifié ses convictions personnelles à ses engagemens de parti et à la discipline qu'ils lui imposent, seront souvent les premiers à lui faire un crime de n'avoir pas su se résigner à un tel sacrifice pour prévenir une crise ou pour en empêcher le dénoûment au profit d'un parti extrême. N'est-ce pas, en effet, manquer de sagesse et obéir à d'aveugles scrupules que de préférer la politique inflexible et fanatique des principes absolus et du « tout ou rien » aux concessions et aux compromis que commande souvent l'intérêt public?

IV.

Nous revenons ici aux questions soulevées par le manifeste libéral de M. Jules Simon et nous saisissons ce qu'elles ont de particulièrement délicat pour le bon sens politique et pour la conscience. M. Jules Simon est un esprit trop conciliant et trop modéré, il a trop le sentiment des nuances pour pratiquer et pour recommander une politique « intransigeante. » Il se déclare lui-même « très partisan de la discipline quand elle est nécessaire. » Il se prononce avec force contre l'abstention électorale ou parlementaire, et il y voit presque un crime. Or l'abstention n'est pas toujours l'effet de l'indifférence ou de la lâcheté; elle peut être dictée par des scrupules très respectables. Un esprit honnête et consciencieux se décide difficilement à choisir entre des candidats dont aucun ne se rapproche de ses opinions, ou entre des résolutions contraires dont les inconvéniens lui sont également manifestes. Le devoir bien entendu est de surmonter les plus légitimes répugnances de la conscience elle-même et de prendre résolument un parti, sinon par la considération du mieux, du moins par la crainte du pire. Conservateur, on devra quelquefois voter pour un radical, afin d'écarter un plus radical. Républicain, on servira l'intérêt même de la république en votant pour un monarchiste de préférence à un partisan franc ou déguisé de la commune. Libéral, il est des temps de crise où l'on devra repousser, comme dangereuse, une loi de liberté dont on a toute sa vie réclamé l'adoption. Il y a une casuistique en politique comme en morale, et si elle peut couvrir quelquefois de honteuses capitulations, elle peut aussi commander, avec l'autorité d'un devoir, des sacrifices d'opinion ou, en d'autres termes, des concessions et des transactions.

J'entends souvent répéter : « On se perd par les concessions; il n'y faut jamais consentir. » Il y a toujours un sous-entendu dans ces affirmations absolues. Les concessions que l'on condamne sont celles qui sont faites à nos adversaires, non celles qui nous seraient

faites à nous-mêmes. Le plus intransigeant est le premier à exiger des concessions au profit de ses propres opinions, et si elles lui sont refusées, il accuse hautement une obstination aveugle et coupable. La vraie question, pour l'honnêteté politique, n'est pas celle de la légitimité des transactions, mais celle de leurs limites. Faut-il demander ces limites à ce qu'on appelle « les principes absolus, les principes éternels? » M. Jules Simon m'a enseigné, il y aura bientôt quarante ans, la métaphysique et la morale des principes absolus; mais il ne me désavouera pas si je me refuse à reconnaître de tels principes dans l'ordre purement politique. « Périssent les colonies plutôt qu'un principe! » n'est pas plus le langage du philosophe que celui de l'homme d'état : c'est le cri du fanatisme. Ce qui réglera la conduite de l'homme politique et lui marquera le point où il doit s'arrêter dans la voie des concessions, ce sont des considérations de justice et de sagesse qui dépendent surtout de l'expérience des hommes et des choses, éclairée par un esprit sensé et par une conscience droite.

Est-il si difficile, pour un homme de bonne foi, de résoudre par de telles considérations les principales questions qui, dans ces derniers temps, ont servi d'aliment aux passions des partis?

Il n'y a aucune injustice à refuser absolument ou à n'accorder que dans d'étroites limites la consécration d'un droit qui n'a pas encore trouvé place dans les lois; mais il y a une véritable spoliation à supprimer, même par une loi, l'exercice d'un droit qui a reçu depuis longtemps l'existence légale et a donné naissance, sous le bénéfice des garanties qui le protègent, à des intérêts considérables de l'ordre matériel et de l'ordre moral. C'est une souveraine iniquité, par exemple, de fermer des établissemens qui se sont créés au nom de la liberté légale de l'enseignement et qui sont également respectables par les idées ou par les sentimens qu'ils représentent et par tous les actes de droit civil qui ont concouru à leur fondation et à leur développement.

Il n'est ni injuste ni impolitique d'opposer une digue aux empiétemens du clergé; mais une guerre défensive est seule légitime. Rien ne saurait autoriser une série d'agressions dirigées successivement, d'abord contre les congrégations non autorisées, puis contre les congrégations autorisées elles-mêmes, dans les écoles et dans les hôpitaux, puis contre le recrutement du clergé tout entier par l'obligation du service militaire et par la suppression des bourses ecclésiastiques, puis contre le culte lui-même, dont les emblèmes sont proscrits des écoles, des tribunaux, des cimetières, ou sont ailleurs l'objet d'actes impunis de vandalisme, et enfin contre ces principes mêmes de religion naturelle qui étaient restés jusqu'à

nos jours la base du serment judiciaire et de tout l'enseignement universitaire. Une telle guerre serait imprudente et odieuse dans tous les temps. Elle devient une criminelle folie, quand elle est engagée systématiquement et brutalement, dans un pays profondément divisé, au lendemain de désastres publics qui font de l'apaisement des esprits le premier devoir du patriotisme.

On peut soutenir théoriquement et même chercher à faire passer dans la pratique l'idée de « l'état neutre, » indifférent dans toutes ses institutions, même dans ses institutions d'enseignement, à toute question de doctrine, soit religieuse, soit simplement philosophique, et se faisant un devoir de ne couvrir de sa responsabilité aucun acte, aucune parole, aucun emblème qui puisse rappeler ou soulever de telles questions. Ce qui est déraisonnable, ce n'est pas de concevoir un tel idéal et d'en recommander la réalisation progressive, c'est de prétendre imposer une révolution de ce genre à une société vieillie, sans souci des mœurs, des habitudes, des intérêts qui peuvent être en jeu au dedans et au dehors, sans ménagemens pour les consciences, sous la pression et au seul profit d'une petite minorité d'athées.

On peut enfin, d'une manière générale, choisir entre la politique de résistance et la politique de mouvement, la politique de conservation et la politique de progrès, la politique de liberté et la politique d'autorité, la politique de guerre et la politique de paix; on peut aussi chercher un terme moyen, une sorte de juste milieu entre ces politiques contraires. Chacun de ces partis peut avoir sa raison d'être et sa légitimité; mais ce qui n'est pas permis, c'est de tout confondre, de se montrer dans le même temps faible et violent, réformateur à outrance et impuissant à réaliser aucune réforme: autoritaire à l'excès contre des religieux, la plupart inoffensifs, ou contre de bons citoyens et de braves soldats, qui ont le malheur d'être nés princes, et libéral non moins excessif en face des périls les plus graves et les plus certains; incapable enfin de garder une attitude ferme et digne dans les relations extérieures, de s'abstenir des ingérences aventureuses, et de s'éviter l'humiliation d'une reculade sitôt qu'apparaît une menace de guerre. Il est sage et patriotique de se refuser à tout accommodement avec une telle politique; il est plus sage et plus patriotique encore de ne pas se borner à une opposition négative, de reconnaître avec netteté et de soutenir résolument la ligne de conduite que commandent à la fois les intérêts permanens et l'état présent du pays. La critique est facile: la droite et l'extrême gauche la font tous les jours avec une violence qui n'exclut pas la clairvoyance; mais l'une ne se propose que de renverser la république et elle ne peut rien

mettre à la place; l'autre ne se confie que dans les solutions les plus radicales sous la double forme du jacobinisme ou de l'anarchie. La sagesse politique, aujourd'hui comme hier, est dans le programme conservateur et libéral de M. Thiers et de l'ancien centre gauche; dans le maintien d'une république « habitable, » où tous les droits trouvent protection, où les intérêts de tout genre ne soient pas sans cesse menacés par de prétendues réformes, où toutes les tentatives de désordre soient énergiquement et sûrement réprimées, où enfin la France, sans menacer personne et sans s'humilier devant personne, sache rester fidèle aux traditions nationales qui, dans les revers comme dans la prospérité, ont assuré son influence et son bon renom au dehors.

Tels sont les principes sur lesquels refuse de transiger le petit groupe de « dissidens » dont M. Jules Simon est le chef. Ce ne sont ni des monarchistes ni des clericaux, quoiqu'ils se rencontrent souvent dans leurs votes avec les partisans des dynasties déchues et les défenseurs de certaines prétentions du clergé, justement odieuses à la société moderne. Ce sont des républicains et des libéraux, pour qui la république et la liberté sont le patrimoine commun de tous les Français, non le privilège d'une secte ou d'un parti. « Nous ne sommes, dit M. Jules Simon, les champions ni des congrégations non autorisées, ni des congrégations autorisées, ni de l'église catholique, ni d'une église quelconque : nous n'avons à cœur que la liberté. »

Les « dissidens » sont sans influence à la chambre des députés, où le nom même du centre gauche a disparu. Ils ont plus d'une fois entraîné les votes du sénat, en réveillant les scrupules de quelques-uns de leurs anciens amis qui gardent avec eux beaucoup de convictions communes. Ils sont heureux, pour le bien et pour l'honneur du pays, de ces succès passagers : mais ils n'ont personnellement à en recueillir qu'un redoublement d'injures. La plus absurde de ces injures est certainement celle d'une ambition sans pudeur, adressée à des hommes qui, par fidélité à leur conscience, ont tout fait pour se rendre impossibles. L'accusation d'intrigue n'est pas moins ridicule. Lors même que leur caractère ne protesterait pas contre cette accusation, leur clairvoyance, que l'on veut bien ne pas mettre en doute, en montrerait suffisamment l'inanité. Ils comprennent trop bien toute l'étendue du mal dont nous souffrons pour croire à la possibilité de le guérir par quelque manœuvre parlementaire. Ils comptent assurément sur un retour de patriotisme et de bon sens dans le parlement et dans le pays; mais ils sont sans illusions sur les chances d'un changement prochain et ils craindraient de le compromettre en voulant le précipiter. Ils acceptent

tous les concours, mais ne cherchent aucune alliance. Séparés de leurs alliés d'hier, ils ne font aucun fond sur leurs alliés d'aujourd'hui, dont ils n'ont à attendre, au lendemain d'un appui éphémère et d'applaudissemens intéressés, que le renouvellement des outrages d'autrefois. Leur plus grande force pour le moment et leur plus sûr espoir pour l'avenir sont dans l'exemple qu'ils donnent d'un libéralisme ferme et sensé, inaccessible à tous les entraînemens et toujours fidèle à lui-même.

Ce ne sont point toutefois de purs idéalistes. S'ils obéissent avant tout à leurs convictions, ils sont loin d'être indifférens aux considérations « d'opportunité » et de « possibilité, » entendues dans le meilleur sens, et ils peuvent mieux que leurs contempteurs y trouver de sérieux argumens pour la justification de leur conduite. Si on leur dit que leur opposition à des ministères relativement modérés peut avoir pour effet l'avènement de ministres radicaux, ils répondront qu'une politique équivoque est la pire des politiques, et que la cause même de la sagesse est plus sûrement compromise par de soi-disant modérés, qui ne se scutiennent qu'à force de concessions aux partis extrêmes, que par de francs radicaux qui peut-être sentiraient le besoin de faire à leur tour des concessions aux partis moins avancés, ou qui, du moins, s'ils ne voulaient rien retrancher de leur programme, finiraient par lasser la patience du pays et par provoquer une réaction salutaire. Et si l'on ajoute que cette réaction pourrait bien emporter la république elle-même, la réponse est encore facile, car le plus grand danger pour la république serait précisément l'absence ou l'impuissance d'une réaction franchement républicaine : rien ne serait plus propre à favoriser une restauration monarchique que la disparition ou le silence d'un groupe, si petit qu'il soit aujourd'hui, de républicains conservateurs et libéraux, autour duquel peuvent du moins se grouper tous ceux qui sentiront le besoin de s'arrêter sur la pente du radicalisme sans se laisser entraîner sur la pente, non moins périlleuse, d'une révolution nouvelle.

En vain opposerait-on aux justes espérances des « dissidens » leur impopularité présente. Ils savent qu'on revient d'une impopularité plus grande encore. Qui a été plus impopulaire que M. Thiers? Il était en 1835 « l'homme des lois de septembre; » en 1850, « l'homme de la rue de Poitiers, » le promoteur de la loi du 31 mai, l'insulteur de la *vile multitude*, et, en 1860, il ameutait à la fois contre lui les partisans de l'empire, alors à l'apogée de sa puissance, et les républicains, qui ne lui pardonnaient pas d'ajouter à leurs anciens griefs la défense obstinée du pouvoir temporel de la papauté. Quel revirement en peu d'années! Qui a été plus populaire

que « l'élu de vingt-six départemens, le libérateur du territoire, le fondateur de la troisième république? »

On revient de l'impopularité; on revient aussi du dédain des adorateurs du succès pour un groupe de quelques « entêtés » qui ne consentent à acheter la popularité et l'influence par aucune transaction avec leur conscience. Je ne rappellerai pas l'opposition des « cinq. » Je ne veux chercher mes exemples que dans l'histoire même du centre gauche. J'ai rappelé quelles ont été, pour les libéraux modérés, à toutes les époques de notre histoire parlementaire, les alternatives de bonne et de mauvaise fortune. Lorsque Clément Laurier quitta brusquement l'extrême gauche pour le centre droit, en 1872, Gambetta, son ancien ami, lui demanda, dit-on, pourquoi il ne s'était pas au moins arrêté au centre gauche. « Fi! aurait-il répondu, le centre gauche, c'est le salon des refusés! » On entrait alors dans les mauvais jours qui précédèrent la chute de M. Thiers. La cause du centre gauche paraissait déjà bien ébranlée: on put la croire irrémédiablement perdue un an plus tard, après le 24 mai. Il avait vu comme aujourd'hui des dissidens se séparer de lui et le gros de ses membres se rapprocher de plus en plus de la gauche, plus remuante, mais non moins impuissante. Et cependant deux années ne s'étaient pas écoulées que le « salon des refusés » assurait l'établissement constitutionnel de la république en ralliant à son programme, intégralement maintenu, une importante fraction du centre droit, la totalité de la gauche et la plus grande partie de l'extrême gauche elle-même. Les républicains sincèrement modérés sont retombés à l'état d'un petit groupe; mais qui voudrait affirmer qu'ils ont dit leur dernier mot? La célèbre maxime, si souvent démentie, a sa part de vérité : La France est centre gauche, sinon par une opinion constamment dominante, du moins par la moyenne de ses opinions. Elle s'écarte sans cesse de cette moyenne par des oscillations qui l'emportent parfois jusqu'aux partis les plus extrêmes; mais, dans les grandes crises, elle sait revenir d'elle-même au point fixe d'un libéralisme raisonnable, par un suprême effort de bon sens. Le beau livre de M. Jules Simon ne paraît propre aujourd'hui qu'à consoler les vrais libéraux et à soutenir leur courage : ce sera peut-être, dans quelques années, le programme d'une politique nouvelle pour la France désabusée des équivoques, des vaines agitations, des fautes de tout genre qui ont si gravement compromis son repos, sa prospérité et son honneur.

ÉMILE BEAUSSIRE.

LE

CHEVAL ARABE

EN FRANCE

LA JUMENTERIE DE POMPADOUR

Au sommet d'un vallon limousin se dressent les ruines du château de La Rivière. Il est de tradition que les preux de ce manoir, après avoir vaillamment combattu aux croisades, ramenèrent des chevaux qui firent souche dans le pays. Sept siècles après ces temps légendaires, le vieux donjon, soutenu par le lierre, retentit encore du hennissement éclatant des cavales arabes, la jumenterie du haras de Pompadour étant installée dans les vastes pâturages qu'il domine de sa silhouette dentelée. Alternativement tentée, puis abandonnée selon les vicissitudes politiques, la production de la race d'Orient est de nouveau reprise à Pompadour, entreprise intéressante à examiner, puisqu'elle vise l'amélioration de nos chevaux d'arme.

I.

L'Asie nourrit des chevaux incomparables par leur élégance, leur souplesse, leur sobriété, leur résistance à la fatigue. La tête est fine, le front large, l'œil brillant, la physionomie noble et vaillante.

régénération de l'état prussien, comme leurs prédécesseurs du XVIe siècle l'avaient fait pour les idées de la réforme. L'originalité des uns et des autres fut précisément dans l'art avec lequel ils surent concilier le respect des traditions monarchiques avec les grandes innovations politiques et religieuses. En se faisant luthérien, le grand maître de l'ordre teutonique pensait moins à faire le salut de ses sujets qu'à fonder une grande maison; la réforme religieuse lui en offrait le moyen, il l'adopta. En appropriant aux besoins de la Prusse quelques-unes des idées pratiques de la révolution française, les ministres prussiens de 1807 ne songeaient nullement à créer un état idéal et à travailler pour l'humanité : ils ne pensaient qu'à reconstituer l'état prussien; la réforme sociale et politique leur en présentait les moyens, ils se firent réformateurs.

Ces hommes étaient nés du temps de Frédéric; ils avaient été dans leur jeunesse les témoins de la décadence de la monarchie. La catastrophe les éclaira sur les causes du mal avant qu'ils en eussent eux-mêmes ressenti les effets. Ils appartenaient à une génération qui, sans avoir subi l'action dissolvante des mœurs du XVIIIe siècle, était cependant imprégnée de son esprit. Ils en avaient acquis la haute culture intellectuelle et politique; le désastre de leur pays les força d'y joindre le sens de la réalité, la mesure, la pratique. L'épreuve trempa leurs caractères. C'est ainsi que, dans l'espace de vingt ans, entre 1786 et 1806, on vit se développer les causes qui devaient faire tomber la Prusse si bas et la faire remonter si haut. On vit son étonnante décadence sortir de sa prospérité même, et sa régénération, plus surprenante encore, sortir de sa décadence. Lorsque Frédéric mourut, son neveu, qui lui succéda, avait quarante-deux ans, et son petit-neveu, qui devait régner ensuite, en avait seize. Frédéric-Guillaume II faillit détruire la Prusse, Frédéric-Guillaume III la reconstitua. Le premier résumait en sa personne toutes les causes de la ruine, le second portait en lui les élémens du relèvement. Mirabeau, qui avait le flair des révolutions et qui eut, dans les matières d'état, des pressentimens de génie, avait mieux que personne discerné ce qu'il y avait de solide et ce qu'il y avait de fragile dans l'œuvre de Frédéric. Il en avait annoncé la chute, mais il eut en même temps l'instinct de sa rénovation. « Peut-être, écrivait-il en décembre 1786, après avoir rencontré le prince royal qui devait régner sous le nom de Frédéric-Guillaume III, peut-être ce jeune homme a-t-il de grandes destinées, et quand il serait le pivot de quelque révolution mémorable, les hommes qui voient de loin n'en seraient pas surpris. »

ALBERT SOREL.

LA

PERSONNALITÉ HUMAINE

D'APRÈS LES THÉORIES RÉCENTES

Francisque Bouillier, *la Vraie Conscience*, 1882; Hachette. — Taine, *de l'Intelligence*, 3e édition, 1878; Hachette. — Paul Janet, *Morale*, 1874; *Traité élémentaire de philosophie*, 1881; Delagrave. — Caro, *Problèmes de morale sociale*, 1876; Hachette. — Ribot, *la Psychologie anglaise contemporaine*, 3e édition, 1881; *la Psychologie allemande contemporaine*, 1879; les *Maladies de la mémoire*, 1881; Germer Baillière. — Magy, *la Raison et l'Ame*, 1877; Pedone Lauriel. — Henri Joly, *l'Homme et l'Animal*, 1877; Hachette. — Alexis Bertrand, *l'Aperception du corps humain par la conscience*, 1880; Germer Baillière. — Fouillée, *la Science sociale contemporaine*, 1882; Hachette.

La distinction des personnes et des choses est le principe du droit et l'une des bases de la morale. Les théories dont la personnalité humaine peut être l'objet ont donc, pour la pratique, une importance capitale. Or jamais ces théories n'ont été plus controversées. La transformation de la psychologie en une science positive n'a eu pour effet que de jeter le discrédit sur les vieilles conceptions du *moi* ou de l'âme, sans leur substituer des définitions exactes et incontestées. Dans une brillante étude sur *la Nouvelle Philosophie en France*, M. Vacherot racontait ici même, en 1870, que Michelet, à la lecture du livre de M. Taine sur *l'Intelligence*, laissa échapper cette exclamation : « Il me prend mon moi ! » Si Michelet vivait encore, il serait forcé de reconnaître que, depuis douze ans, son moi ne lui a pas été rendu. Un des maîtres du spiritua-

lisme contemporain, M. Bouillier, qui répète à son tour la même plainte, essaie de faire la lumière sur une question qu'ont tant contribué à obscurcir ceux qui ont prétendu la résoudre une fois pour toutes par des procédés rigoureusement scientifiques. Il oppose ce qu'il appelle hardiment « la vraie conscience » à tous ces fantômes inconsistans de consciences qu'évoquent les modernes psychologues. Son livre vient à propos. Il ne fera pas cesser les controverses et il ne rendra pas à l'ancienne psychologie son autorité irrémédiablement compromise; mais l'auteur expose avec une telle clarté et une si entière bonne foi les thèses qu'il combat et il en fait si bien ressortir la faiblesse et les contradictions qu'on ne saurait trouver un meilleur guide pour une étude complète et impartiale du problème. M. Bouillier, dans une carrière philosophique dont les débuts remontent à près d'un demi-siècle, a eu le rare mérite de se renouveler sans cesse en creusant toujours plus profondément les mêmes questions, et en faisant autant de livres nouveaux des éditions successives de ses ouvrages. Le sujet de son dernier livre avait déjà été traité par lui avec moins d'étendue et sous un autre titre, *la Conscience en psychologie et en morale*. Sa thèse est restée la même ; mais elle est rajeunie et fortifiée d'argumens nouveaux par la discussion des théories les plus récentes. Si nous nous proposons de reprendre après lui cette discussion, c'est d'abord pour payer à un excellent ouvrage le seul tribut digne de lui, en mêlant à de justes éloges la libre indication de quelques dissidences ; c'est aussi pour essayer de dégager, entre les théories rivales des anciennes et des nouvelles écoles, non sans doute les conquêtes définitives de la psychologie ou de la métaphysique (ni l'une ni l'autre de ces sciences n'est en possession de telles conquêtes), mais quelques points que la morale et le droit peuvent réclamer comme leurs postulats nécessaires. Pour cette tâche plus modeste, mais très vaste encore et dont nous ne nous dissimulons pas les difficultés, nous avons mis à profit, avec *la Vraie Conscience* de M. Bouillier, quelques-uns des travaux les plus récens soit de ses contradicteurs, soit des autres maîtres de l'école spiritualiste, soit enfin de quelques jeunes esprits que n'a pas effrayés une position indépendante.

I.

La personnalité se manifeste par la conscience; mais la conscience ne suffit pas pour constituer la personnalité. Nous traitons les animaux comme des choses et cependant il paraît impossible de leur refuser la conscience. L'auteur d'une étude très estimable sur *l'Homme et l'Animal*, M. Henri Joly, distingue deux consciences,

l'une inférieure, commune à tous les êtres doués de sensibilité et de mouvement ; l'autre supérieure, qui serait le propre de l'homme et ferait de lui une personne. La conscience vraiment humaine serait la conscience réfléchie, qui seule s'élèverait à l'idée du *moi*. M. Paul Janet fait la même distinction et, pour mieux la marquer, il appelle *sens intime*, chez l'homme et chez l'animal, la conscience inférieure, et réserve le nom de *conscience* pour cette conscience de soi, où se révèle à elle-même la personne humaine. M. Bouillier repousse le nom de sens intime et, loin qu'il limite le champ propre de la conscience aux actes réfléchis, la *vraie conscience* est pour lui la simple conscience, antérieure à toute réflexion ; c'est cette connaissance intime et immédiate que nous avons et que tout animal a comme nous de tout fait de sensibilité, d'intelligence ou d'activité, au moment même et par cela seul qu'un tel fait se produit. Cette connaissance n'est pas l'objet d'une faculté spéciale ; elle est inhérente à l'exercice de toutes les facultés : « Nulle analyse psychologique, si subtile qu'elle soit, ne peut faire que penser et se savoir penser, que vouloir ou sentir et se savoir voulant ou sentant ne soient pas une seule et même chose, l'acte le plus indivisible, le plus un qui se puisse concevoir. J'ai conscience d'une sensation, d'une idée, ou bien j'ai cette sensation, cette idée, sont des expressions absolument tautologiques. » M. Bouillier est tellement convaincu que la conscience est toujours de même nature, à tous les degrés de l'existence humaine ou animale, qu'il fait commencer la conscience avec la vie, dès ses premières manifestations, non-seulement après la naissance, mais chez l'embryon à peine formé. Il croit cependant, avec M. Janet et M. Joly, que la conscience de soi n'appartient qu'à la conscience réfléchie, dont l'homme seul est capable à un certain degré de son développement. Je ne puis voir, dans une telle distinction, chez des philosophes spiritualistes, qu'une inconséquence, sinon de pensée, du moins de langage.

C'est, en effet, la doctrine classique du spiritualisme français, depuis Maine de Biran, que la conscience n'atteint pas seulement des phénomènes, mais leur sujet, c'est-à-dire le *moi* sentant, pensant ou voulant. Que signifient, en effet, ces mots : avoir conscience ? Impliquent-ils seulement une connaissance quelconque de certains faits, comme la connaissance que l'on peut avoir d'un phénomène physique ou d'un événement de l'histoire ancienne ? Non : les faits de conscience sont ceux qu'on ne connaît qu'en les rapportant à soi-même. Sentir, penser ou vouloir, ce n'est pas savoir qu'il se produit quelque part un sentiment, une pensée ou un acte volontaire, c'est se dire à soi-même : Je sens, je pense ou je veux. La conscience de soi est donc impliquée dans tout fait de conscience. M. Janet le reconnaît implicitement dans le passage même où il refuse

aux animaux et aux tout jeunes enfans la conscience de soi : « Dans la conscience confuse ou conscience simple, dit-il, le moi sujet ne se distingue pas du moi objet ; le moi affecté se confond avec le moi connaissant ou, pour mieux parler, il n'y a pas encore de moi ; le moi ne s'est pas dégagé des phénomènes où il est enveloppé (1). » Nous reconnaissons sans peine que chez l'animal, chez l'enfant et même chez beaucoup d'hommes faits, le moi ne se dégage pas de ses phénomènes ; mais il n'est que plus réel et plus réellement senti. La conscience n'est pas une faculté d'abstraction. Elle perçoit directement la réalité vivante et concrète. Or il en est du moi comme de tout autre être : il n'est qu'une abstraction si on le sépare de la série de ses phénomènes, de même que, séparés de lui, ses phénomènes sont aussi de pures abstractions. « La conscience réfléchie ou conscience de soi, dit encore M. Janet, commence avec le premier JE, elle se détermine, elle se précise, elle se complète avec la différence du JE et du ME, lorsque l'on dit : *Je me connais moi-même.* » Rien de plus exact. Le langage articulé est un instrument de réflexion, d'analyse et d'abstraction. Il sépare, il oppose entre eux, il combine dans une synthèse artificielle les rapports divers naturellement confondus dans un même fait de conscience ; mais le *je* et le *me* de la pensée réfléchie et de la phrase bien faite ne sont que deux aspects d'un seul et même être, de ce moi qui, avant toute analyse et en dehors de tout langage, se sent tout entier dans tout fait de conscience. La réflexion ne crée rien ; elle n'ajoute à la simple conscience aucun élément nouveau ; elle ne fait que rendre plus clairs, en les distinguant, les divers points de vue qui s'offrent à elle ; elle peut aussi égarer l'esprit en oubliant le lien réel et le fond concret de ces points de vue. De là ces abstractions réalisées, ces entités vides, qui ont compromis l'idée du moi, comme tant d'autres idées philosophiques.

M. Janet ne tombe pas dans ce défaut. Dans ses traités élémentaires comme dans ses écrits plus scientifiques, il a le sentiment vif et précis de la réalité. Les termes dont il se sert dépassent donc certainement sa pensée quand il dit qu'avant la réflexion « le moi n'existe pas encore, » et quand il se fait un argument du langage enfantin, qui ne connaît pas le pronom personnel. « L'enfant, dit-il, s'objective lui-même : il s'appelle de son nom extérieur, comme les autres l'appellent lui-même ; il dit : Pierre veut ceci ; Pierre fait cela. » Sans doute, le pronom personnel, de même que les autres pronoms, est étranger au vocabulaire de la première enfance ; mais quand le plus petit enfant parle de Pierre ou de Paul, il sait très bien s'il parle de lui-même ou de toute autre personne, et si vous affectiez de ne le

(1) *Traité élémentaire de philosophie.*

pas comprendre, il trouverait bien vite des signes éloquens pour vous faire lire dans sa petite conscience. Des signes pareils ne manquent pas à l'animal, qui n'a la ressource ni des noms ni des pronoms. Il montre clairement, en toute circonstance, qu'il se connaît lui-même et qu'il ne se confond avec aucun autre être. Le sentiment de la jalousie, si violent chez quelques animaux domestiques, en serait la meilleure preuve. Cette conscience de soi que M. Janet et M. Bouillier font naître de la réflexion ne peut donc être, pour ces éminens psychologues comme pour le sens commun, que l'idée abstraite du moi, telle que les philosophes cherchent à en donner la théorie; ils ne sauraient, sans contredire à la fois et l'expérience et leurs propres doctrines, retirer à la simple conscience, à la conscience de l'animal et de l'enfant comme de l'homme fait, le sentiment du moi, tel qu'il est impliqué dans toutes les sensations, dans toutes les connaissances, dans tous les mouvemens instinctifs ou volontaires. La conscience et le moi n'appartiennent donc pas moins à l'animal qu'à l'homme; la réflexion ne suffit pas pour en transformer la nature et pour y ajouter l'élément distinctif, le caractère propre de la personnalité humaine.

Les adversaires du spiritualisme n'ont aucune répugnance à douer les animaux d'une conscience de même nature que celle de l'homme; mais le *moi* les embarrasse. Pour écarter cette idée importune, quelques-uns semblent croire qu'il suffirait d'un artifice de langage: l'emploi de locutions impersonnelles pour exprimer les faits de conscience. L'auteur d'une des plus récentes études sur la personnalité, M. Paulhan, s'excuse de tomber dans une inconséquence apparente en se servant des mots: *je* ou *moi*, alors qu'il n'admet que des séries de faits de conscience. Il ne fait, dit-il, que céder à l'usage, comme lorsqu'on continue, après Copernic et Galilée, à parler du lever et du coucher du soleil. Pour éviter toute équivoque, « il n'y a qu'à remplacer l'expression : *je vois*, par exemple, par celle-ci : Un fait de conscience a lieu dans lequel est représenté, etc.; ce fait se rattache aux faits précédens, etc (1). » La périphrase ne servirait de rien. Comme nous l'avons reconnu pour le langage enfantin, ce n'est pas le pronom personnel qui crée la conscience de soi. Parler d'un fait de conscience, c'est parler d'un fait immédiatement connu et rapporté à soi-même par l'être vivant et sensible en qui ce fait se produit; c'est affirmer un *moi*. Non pas sans doute le moi abstrait des métaphysiciens, déterminé par tel ou tel attribut, à l'exclusion de toutes les autres formes de son être, mais le moi concret et complexe, qui se sent lui-même dès le premier

(1) *La Personnalité*, par M. Paulhan. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, juillet 1880.

éveil de la conscience, et qui s'affirme lui-même dès le premier balbutiement de la parole.

C'est la crainte du moi abstrait, de l'entité métaphysique, qui inspire toutes ces tentatives pour se passer de l'idée du moi. On ne s'aperçoit pas qu'on lui substitue une autre entité non moins abstraite et non moins vaine : des séries de phénomènes, c'est-à-dire d'apparences, qui se suffiraient à elles-mêmes, qui resteraient suspendues dans le vide sans laisser supposer ni un objet dont elles seraient la manifestation, ni un sujet auquel elles pourraient apparaître. « La science concrète, dit Auguste Comte, se rapporte aux êtres ou aux objets; la science abstraite, aux événemens. » Le fondateur du positivisme reconnaît donc le caractère abstrait des événemens séparés de tout objet ou de tout être. Tous les philosophes qui se rattachent plus ou moins à son école sont forcés comme lui de le reconnaître, alors même qu'ils professent ou paraissent professer le pur phénoménisme. Ces séries de phénomènes dans lequel ils résolvent le moi sont pour eux quelque chose de plus que de simples collections; ils ne peuvent s'empêcher d'y voir les transformations successives d'un même être. En vain M. Taine nous dit-il que « le moi, la personne morale, est un produit dont les sensations sont les premiers facteurs, » le moi s'impose à lui dès la première sensation de la statue de Condillac, dont il fait revivre l'hypothèse. La statue qui se dirait à elle-même, si elle pouvait parler : *Je suis odeur de rose*, aurait déjà, à un degré quelconque, la conscience de soi.

Un autre philosophe de la même école, M. Ribot, l'interprète autorisé et l'habile disciple des psychologues anglais contemporains, vient d'écrire sur *les Maladies de la mémoire* un livre qui débute par une théorie générale de la mémoire, où l'idée du moi n'a aucune place. Cette idée n'intervient dans le cours de l'ouvrage qu'à propos de certains états pathologiques, où elle se trouble et s'altère. Pour mieux faire comprendre ces états, M. Ribot croit nécessaire de définir le moi et il ne le fait consister d'abord qu'en une « somme d'états de conscience; » mais il s'aperçoit bientôt que « ce serait, par une réaction mal entendue contre les entités, ne voir qu'une partie de ce qui est : sous ce composé instable qui se fait, se défait et se refait à chaque instant, il y a quelque chose qui demeure; c'est cette conscience obscure qui est le résultat de toutes les actions vitales, qui constitue la perception de notre propre corps et qu'on a désignée d'un seul mot : la cénesthésie. » Le mot importe peu, et, soit qu'on parle de cénesthésie ou de conscience de soi, on affirme autre chose qu'une simple somme de phénomènes, quand on reconnaît « quelque chose qui demeure, » un sentiment, dit encore M. Ribot,

qui, « toujours présent, toujours agissant, sans repos ni trêve, ne connaît ni le sommeil, ni la défaillance. » Peu importe encore qu'on réduise ce sentiment à la perception constante de notre propre corps. Le moi n'existerait pas moins alors même que le corps le contiendrait tout entier. On pourra rechercher plus tard si l'hypothèse matérialiste répond bien à toutes les conditions d'existence du moi ; ce que nous voulons retenir pour le moment, c'est cet aveu qu'à travers toute la série des faits de conscience un être permanent, que ce soit un corps ou une âme, ou un composé de l'un et de l'autre, s'apparaît sans cesse à lui-même. En vain, M. Ribot nous dira-t-il, dans le même passage, que « ce sentiment de la vie reste au-dessous de la conscience, » et qu'il ne fait que « servir de support au moi conscient ; » ce n'est, dans son langage, qu'une contradiction de plus, car il a lui-même appelé ce sentiment une « conscience obscure. » Tout obscure qu'elle est, elle existe et elle est, chez l'animal et chez l'homme, la forme primitive et constante de la conscience de soi.

II.

La personnalité ne commence pas avec la conscience de soi ; elle ne commence pas davantage avec l'activité individuelle, qui est partout, dans toute la série animale, la condition essentielle de la conscience.

L'activité du moi a été méconnue par les philosophes qui ont négligé l'observation intérieure pour l'observation extérieure ou pour des conceptions métaphysiques. Le moi individuel et personnel des métaphysiciens n'est le plus souvent que le sujet abstrait de certains groupes de phénomènes. Il pourrait logiquement être supprimé pour faire place à la *substance unique* de Spinoza, au *moi absolu* de Fichte, au *sujet-objet* de Schelling, à l'*idée* de Hegel. Chez Leibniz lui-même, l'activité attribuée au moi, comme à toutes les monades, n'est qu'une activité tout intérieure, dont les effets ne peuvent avoir un retentissement au dehors qu'en vertu d'une harmonie préétablie de toute éternité. La monade suprême agit seule en réalité : « Dieu est un Océan dont nous n'avons reçu que des gouttes. » L'emploi exclusif ou prédominant de l'observation extérieure a conduit les adversaires de toute métaphysique à des conséquences semblables. Considérés du dehors, les faits intérieurs ne paraissent que les suites des faits extérieurs. On ne voit, dans la nature entière, qu'une succession indéfinie de phénomènes liés les uns aux autres par des rapports constans. Ces rapports semblent les seules causes, soit pour les faits physiques, soit

pour les faits de conscience. La conscience elle-même n'est qu'un effet particulier de l'enchaînement de certains phénomènes ; le moi n'est qu'un mot pour exprimer cet enchaînement. Quand on parle des propriétés ou des pouvoirs du moi, dit M. Taine, on veut dire seulement que tel fait étant donné, tel autre s'ensuivra nécessairement. L'individu, le moi n'est qu'un « polypier d'images. » M. Taine parle encore d'individus et même de personnes ; mais, logiquement, ce ne sont pour lui que des composés instables, sans unité propre, sans action d'aucune sorte sur les phénomènes dont ils se composent. Le moi, l'individu, la personne ne servent, en réalité, suivant une autre théorie de M. Taine, qu'à « substituer, » dans notre esprit, pour la commodité de la pensée, un terme unique et d'apparence simple à un grand nombre d'images. Une telle façon de concevoir l'unité vivante et consciente de l'animal et de l'homme lui-même justifie bien le cri de Michelet : « Il me prend mon moi ! »

Telle est l'idée que se font du moi l'école sensualiste du XVIIIe siècle, l'école positiviste et l'école *associationiste* du XIXe. Cependant, dans ces écoles, l'observation intérieure, négligée plutôt que dédaignée, a plus d'une fois repris ses droits et retrouvé dans la conscience le caractère actif de l'individu ou de la personne. Stuart Mill, qui a très heureusement défendu l'observation intérieure contre Auguste Comte, rappelle que Laromiguière a transformé le sensualisme en reconnaissant dans l'esprit un élément actif, et il fait honneur à son compatriote, M. Alexandre Bain, d'une transformation semblable des doctrines associationistes. L'éloge est mérité des deux parts ; mais cette activité de l'esprit, chez M. Bain, comme chez Laromiguière et Destutt de Tracy, est plutôt supposée, comme la condition nécessaire de certains phénomènes, qu'elle n'est directement observée dans ses caractères propres. Les idéologues ont eu le mérite de mieux étudier les faits d'attention que ne l'avait fait leur maître Condillac ; M. Bain a parfaitement mis en lumière les dispositions du cerveau, des nerfs et des muscles qui servent de base à l'activité mentale ; mais, de part et d'autre, nous n'avons que les effets ou les formes extérieures de l'activité : c'est une autre école, l'école de Maine de Biran, qui a su reconnaître en lui-même et dans son développement intrinsèque, l'élément actif de tous les faits de conscience. On peut reprocher à cette école l'abus des hypothèses métaphysiques ; mais, sur ce point spécial de l'activité consciente, jamais l'observation intérieure n'avait été pratiquée avec plus de bonheur et avec plus de fruit. Il faut lire surtout l'article *Conscience* du *Dictionnaire des sciences philosophiques*, où M. Vacherot a admirablement résumé les découvertes de Maine de Biran, car le mot de découvertes n'est pas trop fort pour cet univers en raccourci que nous

portons en nous-mêmes et qu'il nous est si difficile de bien connaître, précisément parce que tout nous y est présent à la fois dans la plus confuse complexité (1).

L'activité qui fait le fond de tous les états de conscience n'est point un principe abstrait; elle est la vie même du moi, sous toutes ses formes : non-seulement ce qu'on appelle, dans un sens restreint, la vie active, c'est-à-dire tous les mouvemens instinctifs, habituels ou volontaires que nous imprimons à notre corps, mais la vie intérieure, la vie de la sensation et du sentiment, de l'imagination et de la pensée. Dans ses manifestations de tout ordre l'activité appartient à l'animal comme à l'homme. C'est se payer de mots que d'appeler *instinct* l'activité de l'animal et d'attribuer à l'homme seul une activité intelligente. Le nom d'instinct ne prend un sens que s'il exprime, chez l'homme comme chez les animaux, certains actes qui ne s'expliquent ni par l'intelligence ni par la volonté. Nous ne prêtons des instincts aux animaux que par analogie avec nos propres instincts, et, par une analogie aussi légitime, nous ne pouvons leur refuser une activité intelligente et volontaire. « Partout, dit un éminent naturaliste, M. Blanchard, l'intelligence se montre unie à l'instinct : pas d'instinct possible sans une intelligence pour le diriger et le dominer. » La philosophie spiritualiste ne tient pas un autre langage. M. Janet reconnaît dans l'animal une certaine intelligence, toute sensitive, il est vrai, « constituée presque exclusivement par la sensation, la mémoire et l'imagination, » mais à laquelle cependant ne font pas défaut les opérations intellectuelles proprement dites; « car l'animal est capable d'attention et, par conséquent, de perception; il est capable de quelque degré d'abstraction et de généralisation, de quelque degré de raisonnement; enfin, il est capable de langage. » Or, si l'animal a une certaine intelligence, il a, par là même, une certaine volonté; car la seule différence entre l'acte volontaire et l'acte instinctif est que le premier est intelligent et que le second ne l'est pas.

Si les animaux ont la volonté, ont-ils aussi le libre arbitre? Il est difficile de répondre négativement quand on admet, avec M. Janet et la plupart des spiritualistes, l'identité de la volonté et de la liberté. On peut nier le libre arbitre pour des raisons métaphysiques ou au nom de certaines théories scientifiques; mais ceux qui le reconnaissent ou qui croient le reconnaître dans les actes volontaires de

(1) Dans son beau livre intitulé : *de la Science et de la Conscience*, M. Vacherot a tiré de sa théorie de la conscience une excellente réfutation de toutes les erreurs dans lesquelles sont tombées les sciences expérimentales, les sciences historiques et les sciences métaphysiques pour avoir méconnu l'activité propre du moi. Voir aussi dans les *Comptes-rendus de l'Académie des sciences morales et politiques* (octobre-novembre 1882) une solide étude de M. Franck sur la volonté.

l'homme ne peuvent lui refuser une place semblable dans les actes volontaires de l'animal. Il s'y manifeste par les mêmes signes : par les preuves d'intelligence et d'une certaine délibération que donne l'animal au moment de l'action. Un savant belge, qui a appliqué à la psychologie d'éminentes facultés d'observation et de raisonnement, M. Delbœuf, vient de tenter une démonstration nouvelle du libre arbitre sur laquelle nous aurions à faire plus d'une réserve, mais qui, sur un point, nous paraît incontestable; c'est l'impossibilité de séparer la cause de la liberté humaine de celle de la liberté animale (1). On se flattera sans doute d'échapper à cette impossibilité en renfermant le libre arbitre dans la morale, et en ne s'appuyant, avec Kant, que sur l'intérêt du devoir pour démontrer son existence; mais le libre arbitre n'intéresse pas seulement la morale; il appartient à la psychologie; il a des caractères qu'il porte partout avec lui-même et qui ne changent pas de nature alors même qu'aucun devoir n'est en cause. Or, si ces caractères se retrouvent dans les actes de l'animal comme dans ceux de l'homme, de quel droit opposerait-on les premiers aux seconds dans l'affirmation de la liberté (2)?

(1) Cette démonstration a été publiée dans les livraisons de mai, juin et août 1882 de la *Revue philosophique.*

(2) M. Delbœuf est si éloigné de faire une telle distinction qu'il prend de préférence ses exemples dans le monde animal et même parmi les animaux inférieurs. Flourens avait fait dans l'araignée la part de l'instinct et celle de l'intelligence : « Tout le monde connaît l'araignée des jardins, dont la toile est le modèle des rayons qui partent d'un centre. Je l'ai vue bien souvent, à peine éclose, commencer à tisser sa toile; ici l'instinct agit seul; mais si je déchire sa toile, l'araignée la répare; elle répare l'endroit déchiré; elle ne touche point au reste; et cet endroit déchiré, elle le répare aussi souvent que je le déchire. Il y a, dans l'araignée, l'instinct machinal qui fait la toile et l'intelligence (l'espèce d'intelligence qu'il peut y avoir dans une araignée), qui l'avertit de l'endroit déchiré, de l'endroit où il faut que l'instinct agisse. » M. Delbœuf fait dans le même animal la part de l'instinct et celle de la volonté libre : « Un corps étranger vient-il à tomber dans le filet de l'araignée, elle saute dessus : c'est là un acte instinctif. Mais voici où elle agit librement : c'est quand l'insecte qui ébranle son réseau étant ou trop gros, ou redoutable, ou d'une espèce dont elle ne se soucie pas, elle cherche à se rendre compte de la situation, se demande si elle l'aidera à s'échapper, ou si elle l'entortillera dans ses mailles étroites et de plus en plus serrées. Il suffit de l'observer. Elle avance, recule, se tient coite; ses allures indiquent l'hésitation, la réflexion, la détermination. » M. Delbœuf reconnaît également chez le plus humble des vertébrés, un poisson, des preuves non moins évidentes de délibération et de libre arbitre. Un brochet enfermé dans un aquarium essaie pendant plusieurs semaines de happer des goujons dont il est séparé par une barrière de verre. Il finit par y renoncer, après s'être maintes fois écrasé le museau contre la paroi transparente, et il y renonce si bien qu'il s'abstient de toucher aux goujons, alors même que l'obstacle a été enlevé. Il avait d'abord obéi à un instinct aveugle et il s'impose par un excès de prudence une habitude non moins aveugle; mais, dit M. Delbœuf, « entre les deux manières, l'ancienne et la nouvelle, sont venues s'intercaler des étapes dont la liberté est la caractéristique. La liberté y joue le rôle capital.

III.

Dans un brillant chapitre de ses *Problèmes de morale sociale*, M. Caro rappelle cette « loi de continuité » dont Leibniz, après Aristote, a fait la base du système du monde et qui rattache entre eux tous les êtres de la nature par « une suite de nuances et d'intermédiaires entre les extrêmes de chaque série et entre les séries extrêmes de chaque ordre. » Dans cette échelle des êtres, chaque degré, à partir du plus bas, contient en soi tout ce que possèdent les degrés inférieurs et marque en même temps sa place par un attribut qui lui est propre. Le végétal a toutes les qualités du minéral et il a de plus la vie. L'animal joint la conscience individuelle à la vie végétative et aux propriétés générales de la matière. L'homme a tout ce qui constitue l'individualité consciente et active, le *moi* de l'animal : mais il s'élève plus haut par la personnalité. Il faut donc à la personne d'autres attributs que ceux qui suffisent à l'individu : ces attributs, suivant M. Caro, se manifestent « dans le grand phénomène qui s'appelle la réflexion : » mais la réflexion ne les crée pas ; elle ne fait que les mettre en lumière : elle les reconnaît et les résume dans l'activité libre et raisonnable. « Liberté, raison, voilà bien les deux conditions de la personnalité. Voilà les traits fondamentaux par où la personne s'oppose aux autres êtres. »

En réunissant ainsi, dans sa définition de la personnalité, la liberté et la raison, M. Caro entend, par le nom de liberté, non le simple libre arbitre, tel que nous l'avons reconnu avec M. Delbœuf, chez les animaux eux-mêmes, mais l'activité raisonnable, l'activité transformée par cette lumière supérieure de la raison, « qui s'empare de la force spontanée, la ravit aux impulsions de la nature et la dirige à son gré, dans le sens où il lui plaît, vers le but qu'elle même a fixé. » En un mot, des deux termes proposés par M. Caro, un seul est à retenir, comme le caractère propre et distinctif de la personne humaine : c'est la raison. La définition classique de l'homme n'est-elle pas en effet animal raisonnable? Cette définition a été développée en termes admirables par Cicéron au début du *de Officiis*. Après avoir passé en revue les caractères communs à l'homme et à l'animal, il montre l'homme, par la force de la raison, reconnaissant l'enchaînement des causes et des effets.

L'animal réagit à une sollicitation, suspend momentanément son activité et ne se [illegible] qu'après un délai [illegible]. La volonté saperait sans relâche le vieil instinct pour élever à sa place une habitude diamétralement opposée. »

la marche et l'ordre des choses; unissant, dans ses prévisions, l'avenir au passé; unissant aussi, dans ses actions, sa vie à celle des autres hommes, non-seulement dans son intérêt, mais dans celui de sa famille et de tous ceux auxquels il est lié par l'affection ou par le devoir; sachant enfin, quand il peut échapper aux soucis des affaires, placer son objet propre dans la recherche désintéressée du vrai, dans la conception et la réalisation d'un idéal de beauté et de vertu. M. Bouillier, qui cite et commente cette belle page, rattache à la conscience ces parties élevées de la nature humaine. Elles sont l'objet de la *conscience morale*, de cette « immortelle et céleste voix, » que Rousseau, d'accord avec le langage ordinaire, appelle simplement la conscience. La conscience morale n'est en effet qu'une forme de la conscience de soi-même. C'est la conscience de nos idées, de nos sentimens, de nos actes au point de vue moral ou, en d'autres termes, la conscience de ces élémens supérieurs de notre nature qui font de nous, tout ensemble, les interprètes et les exécuteurs de la loi morale; c'est la conscience de notre nature raisonnable, c'est-à-dire de ce qui nous distingue proprement des animaux et nous fait vraiment hommes. La conscience ainsi entendue n'est autre chose que la raison.

Les animaux sont-ils entièrement étrangers à toutes les fonctions de la raison énumérées par Cicéron? Comme le dit très bien M. Janet, l'animal « ne pourrait pas même vivre, » s'il n'avait aucune prévision, aucun sentiment de l'ordre et de l'enchaînement des choses. On ne peut non plus lui refuser des sentimens souvent très vifs de sociabilité et d'altruisme. Il semble enfin manifester quelquefois un certain sentiment du beau, et peut-être même, comme les petits enfans, un certain sentiment du juste et de l'injuste. Ces sentimens, à leur plus bas degré, chez l'animal et chez l'homme lui-même, attestent l'intelligence; mais ils ne s'élèvent pas jusqu'à la raison, dans le sens propre et vrai du mot. La raison est essentiellement la conception de l'universel et de l'idéal. Elle n'est pas seulement la reconnaissance d'un certain enchaînement, d'une certaine causalité, d'une certaine finalité, d'une certaine beauté ou d'une certaine justice, qui peuvent se manifester dans les choses; elle rapporte cet enchaînement, cette causalité, cette finalité, cette beauté, cette justice à des lois nécessaires et universelles et à un ordre idéal, dont la réalité la plus parfaite n'est jamais qu'une image affaiblie. Voilà ce que reconnaît proprement la raison et ce que les plus hardis paradoxes n'ont jamais attribué à l'animal.

On se fait une fausse idée de la conscience et de la raison quand on ne les considère que comme des facultés intellectuelles. « La conscience, dit très justement M. Bouillier, n'est pas seulement

coexistante, comme le dit Hamilton, à toutes les facultés de l'intelligence, mais à toutes les facultés de l'âme sans exception. » La raison, dans une sphère moins étendue, embrasse également, sinon la totalité des faits psychologiques, du moins leurs manifestations les plus élevées dans tous les ordres de facultés. Elle est, à tous les points de vue, la forme supérieure de la vie consciente. Elle a non-seulement ses idées, mais ses sentimens propres, qui peut-être précèdent ses idées : les sentimens esthétiques, les sentimens moraux, les sentimens religieux. Elle revendique au même titre le plus haut degré d'activité : la volonté responsable de ses actes, la liberté morale. La meilleure classification des faits de conscience consisterait, non à les distribuer en des compartimens séparés, affectés à des facultés distinctes, mais, comme l'a tenté à plusieurs reprises Maine de Biran, à y reconnaître les étages superposés d'une sorte de pyramide (1). L'étage supérieur serait occupé par la raison, par cette vie supérieure de l'esprit, comme l'appelle Maine de Biran, qui en aurait donné la vraie théorie, s'il n'y avait malheureusement introduit les exagérations et les illusions du mysticisme.

Les doctrines évolutionnistes, qui tendent à renouveler à la fois la philosophie des sciences et la philosophie pure, se prêteraient très bien à cette façon de considérer les faits de conscience. Elles expliquent en effet tous les phénomènes de la nature par l'ascension des êtres depuis la matière inorganique jusqu'à l'animalité consciente et, dans l'animalité elle-même, elles reconnaissent ou elles attendent une ascension du même genre depuis les animaux inférieurs jusqu'à l'humanité idéale, en possession de la civilisation la plus parfaite et de la plus haute moralité. L'apparition de la raison dans l'homme peut donc être l'effet de l'évolution animale, et le perfectionnement de la raison elle-même peut être une dernière application de la loi d'évolution.

L'erreur des écoles expérimentales qui ont cherché un point d'appui dans les doctrines évolutionnistes est de ne voir dans la raison qu'un développement de l'expérience et un produit indirect de la sensation; c'est, en un mot, suivant la forte expression de M. Ravaisson, d'expliquer le supérieur par l'inférieur. L'évolution veut sans doute que la vie propre de l'homme, la vie de la raison, sorte de la vie animale, comme la vie animale sort elle-même de la

(1) M. Bouillier a vengé les facultés de l'âme du dédain excessif qu'affectent pour elles les nouvelles écoles de philosophie. Elles n'ont jamais été, pour ceux qui les ont reconnues et qui en ont entrepris l'étude, des entités métaphysiques; mais on a trop souvent établi entre elles des démarcations trop tranchées, en les déclarant irréductibles les unes aux autres. Chacune d'elles n'est qu'un aspect d'un être unique et indivisible, et les domaines divers qu'on leur assigne pour la commodité du langage psychologique sont perpétuellement confondus.

vie végétative; mais, pour que le passage d'un degré inférieur à un degré supérieur devienne possible, il faut au moins qu'il y ait dans le premier un germe latent, destiné à se développer dans le second. C'est ce germe qu'a toujours nié la philosophie de la sensation, chez ses nouveaux représentans comme chez leurs maîtres au XVIIIe siècle et leurs précurseurs dans l'antiquité. Non-seulement on le nie, mais on ne se donne pas la peine de justifier un tel renversement des lois de la logique. L'ancien axiome « qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait été auparavant dans les sens » est accepté comme une vérité *a priori* par des philosophes pour qui l'existence de toute vérité *a priori* n'est qu'une illusion. S'ils en demandent la confirmation à l'analyse de la pensée, ils s'arrêtent complaisamment sur les connaissances dont l'origine sensible n'est pas douteuse; ils entrent dans les détails les plus minutieux pour expliquer la filiation de ces connaissances et ils s'arrêtent à peine sur celles qui sont l'objet du débat, sur les idées que les plus grands esprits de l'antiquité et des temps modernes refusent d'expliquer par la sensation seule. Ils ressemblent à ces commentateurs qui accumulent les notes sur les passages relativement faciles de leurs auteurs et qui n'en ont aucune sur les passages vraiment difficiles (1). M. Ribot, si partial envers cette école, a reconnu sa répugnance à s'expliquer sur certaines conceptions de la raison, telles que l'idée de Dieu, et son impuissance à rendre compte des autres conceptions, qu'elle a vainement essayé de soumettre aux conditions de la méthode expérimentale; car on peut généraliser ce qu'il dit d'un des maîtres de la psychologie anglaise, et non le moins pénétrant. M. Bain : « Sa méthode expérimentale, très bonne quand elle s'applique aux simples phénomènes psychiques, ne nous paraît pas aussi heureuse ici, où il s'agit moins des faits que d'un idéal, moins de ce qui *est* que de ce qui *doit être.* »

Tel est, en effet, le véritable objet de la raison. Elle s'appuie sur ce qui est pour dépasser toute réalité observable, pour embrasser l'universalité de toutes les choses possibles et, dans cette universalité, non-seulement ce qui peut être, mais ce qui doit être : l'idéal sous toutes ses formes. Notre conception de l'idéal se développe et s'épure à mesure que la réalité, transformée par l'industrie, par l'art ou par la vertu, nous offre elle-même des modèles de plus en

(1) M. Taine a écrit deux volumes sur *l'Intelligence* : les observations les plus exactes et les plus précises, les plus fines analyses, les inductions les plus ingénieuses y abondent, et quelques paradoxes dont elles sont entremêlées n'en infirment pas la valeur; mais quel est l'objet à peu près constant de cette théorie qui prétend embrasser l'intelligence entière? C'est la connaissance sensible. Un seul chapitre traite de la connaissance idéale; il contient à peine deux pages sur l'idéal vraiment rationnel : l'idéal du beau et du bien; l'idéal divin n'a pas une seule ligne.

plus parfaits : mais le propre de cette conception et des sentimens de désir ou d'amour qui s'y rattachent est de s'élever toujours au dessus de la plus haute et de la plus parfaite réalité, d'en reconnaître ou d'en sentir les imperfections, de s'exalter sans cesse vers un but plus élevé. Notre idéal est toujours plus ou moins notre œuvre; mais ce que nul ne peut créer, c'est la conception même d'un ordre idéal, et le besoin incessant, pour l'intelligence et pour la sensibilité, de rapporter à cet ordre idéal tout ce que nous connaissons et tout ce que nous aimons. Voilà la part de la raison, et elle ne peut lui être disputée sans méconnaître l'origine et la nature de tout véritable idéal.

Ce n'est pas ici le lieu d'exposer une théorie complète de la raison. Pour ne citer qu'un ouvrage récent, cette théorie a été faite de main de maître dans le beau livre de M. Magy : *la Raison et l'Ame*. Nous ne voulons que rappeler ce qui fait le couronnement de cette théorie, chez M. Magy comme chez tous les grands idéalistes. L'ordre universel et l'ordre idéal ont leur plus haute expression dans l'ordre divin. Concevoir ou sentir le divin dans les choses, c'est concevoir ou sentir tout ce qui porte un caractère éminent de beauté, de vertu, d'harmonie, tout ce qui peut exciter en un haut degré des sentimens d'admiration, de vénération, d'enthousiasme. La raison peut donc se définir la conception et le sentiment du divin. Ainsi comprise, la raison éclaire et complète la définition de la personnalité. La personne humaine n'acquiert vraiment la conscience et la possession d'elle-même qu'autant qu'elle s'associe sciemment et volontairement à l'ordre universel et qu'elle tend à réaliser son idéal en se rapprochant du type de perfection, du type divin, sous lequel elle se représente le plus entier épanouissement de toutes ses facultés. Aussi M. Paul Janet a pu dire, sous une forme paradoxale qui cache un sens très profond, que « la personnalité, c'est en quelque sorte la *conscience de l'impersonnel*. » En effet, ajoute M. Janet, « ce n'est pas en tant que je suis capable de sensation, c'est-à-dire de plaisir et de douleur physiques, que je suis une personne : c'est en tant que je pense, que j'aime et que je veux ; c'est en tant que je pense le vrai, que j'aime le bien et que je veux l'un et l'autre. Ce qu'il y a d'inviolable dans les autres hommes, ce n'est pas la sensibilité animale, ce n'est pas l'instinct machinal ni les fonctions vitales ; ce n'est évidemment ni leur estomac, ni leur sensualité, ni leurs vices : c'est l'étincelle du divin qui est en eux ; c'est la capacité de participer comme moi-même à ce qui n'est ni tien ni mien, au soleil commun des esprits et des âmes, à la vérité, à la justice, à la liberté, à tout ce qui est impersonnel (1). »

(1) M. Paul Janet, *Morale*, avant-dernier chapitre.

IV.

Dans cette conscience *personnelle* de l'*impersonnel*, il faut mettre à part la conscience de la loi morale reconnue, aimée, observée, non-seulement comme notre propre loi, mais comme la loi universelle de tous les êtres raisonnables. Après avoir élevé l'individu à la dignité d'une personne, il faut élever la personne elle-même à la dignité d'une *personne morale*. La personne morale est constituée par un ensemble de faits qui ont à la fois la valeur de vérités morales et le caractère de vérités psychologiques. Ces faits sont l'objet de ce que les philosophes appellent la conscience morale, et le vulgaire simplement la conscience. « Il n'y a pas, en effet, deux consciences, dit M. Bouillier, la conscience psychologique et la conscience morale; toutes les deux n'en font qu'une. » Je m'étonne toutefois que M. Bouillier, qui a si bien reconnu l'identité de la conscience morale et de la conscience générale, ait négligé le fait fondamental par lequel la première rentre dans la seconde. Il s'attache surtout à la loi morale qui, en elle-même, par son caractère universel et par son objet idéal, est une idée de la raison, et il laisse dans l'ombre le fait fondamental dans lequel nous nous sentons soumis à cette loi et obligés de l'accomplir. Nous nous sentons *responsables* de nos actes. Voilà, sans contredit, un élément essentiel de la conscience que nous avons de ces mêmes actes, soit dans la délibération qui les précède, soit dans la résolution qui les réalise, soit enfin dans la satisfaction ou le remords qui les suit. La responsabilité est un fait personnel, au même titre que tous les autres faits de conscience. Elle se rattache à tous ces faits, car elle suppose l'intelligence, qui nous éclaire sur la nature de nos actes, sur leurs mobiles et leurs conséquences, et la sensibilité, sans laquelle nos actes, bons ou mauvais, perdraient leur principal et peut-être leur seul stimulant; elle suppose aussi la volonté libre et elle est même la seule preuve décisive de la liberté. Les mots de détermination fatale et de responsabilité morale hurlent ensemble dans la conscience de tous les hommes. Nous prétendons dégager notre responsabilité quand nous affirmons, à tort ou à raison, que nous avons cédé à un entraînement irrésistible, et quand nous n'affirmons pas un tel entraînement dans son sens absolu, nous croyons que le degré de notre responsabilité se mesure exactement sur le degré de notre liberté.

La philosophie déterministe cherche par deux moyens à écarter cette démonstration de la liberté par la responsabilité. Le premier,

le plus radical, consiste à nier le sentiment naturel de notre responsabilité. On l'explique par une illusion née des conditions de l'état social. Dans toute société, il y a des individus qui commandent et des individus qui obéissent : les pères et les enfans, les maîtres et les serviteurs, les gouvernans et les gouvernés. Quiconque reçoit un ordre est responsable de son exécution devant celui qui le lui a donné, et cette responsabilité se traduit, en fait, par des éloges ou des reproches, une récompense ou un châtiment. Certains actes sont plus habituellement commandés que d'autres, et il s'y attache insensiblement une responsabilité générale, que l'esprit, par un procédé d'abstraction qui lui est familier, s'accoutume à séparer de toute autorité particulière et à considérer comme une loi de la nature. Que si nous objectons que la responsabilité ainsi entendue se montre déjà dans les conceptions ou les sentimens de la première enfance, on répondra en rapportant l'illusion à une habitude héréditaire. Ainsi s'évanouit la conscience de la responsabilité morale; mais il subsiste toujours des faits particuliers de responsabilité, qui semblent encore exiger comme condition nécessaire la libre volonté. Voici par quel nouvel artifice on écarte cette condition importune. La responsabilité peut être effective sans qu'on soit libre; il suffit qu'on soit sensible à certaines impressions physiques ou morales. L'éloge et le blâme, les récompenses et les châtimens sont des mobiles d'action; on peut compter sur leur effet sans croire à la liberté, et on y comptera même d'autant mieux qu'on les supposera doués d'une force déterminante. La responsabilité implique si peu la liberté que les lois la reconnaissent dans les cas même où toute apparence de liberté est absente, en cas d'accident, par exemple. La négation de la liberté, dans tous les autres cas, ne porterait donc aucune atteinte à la responsabilité.

Les lois reconnaissent, en effet, une responsabilité purement civile qui s'exerce en dehors de toute considération d'actes intentionnels. Quels sont cependant les seuls êtres civilement responsables? Ce ne sont pas les *choses*, dont le concours fortuit a causé un accident; ce ne sont pas les animaux, chez qui on ne suppose pas la liberté morale; ce ne sont pas les enfans, dont la liberté morale n'est pas encore suffisamment développée, ou les aliénés, chez qui elle s'est éteinte; ce sont les *personnes*, en pleine possession de leur raison et de leur libre arbitre, à qui l'on peut reprocher, non sans doute d'avoir voulu l'accident, mais de n'avoir pas pris toutes les précautions nécessaires pour l'empêcher ou le prévenir. L'idée de liberté n'est donc pas étrangère à la responsabilité civile; elle fait le fond de cette autre responsabilité légale dont il faut aussi tenir compte quand on invoque l'exemple et l'autorité des lois : la res-

ponsabilité pénale. Là on ne peut écarter la responsabilité morale : la peine infligée au nom des lois ne satisfait la conscience publique que si l'acte puni a été volontairement accompli dans une intention mauvaise. En vain dira-t-on que le châtiment, même en l'absence de toute liberté, fera une impression efficace, soit sur le coupable lui-même, auquel il inspirera une crainte salutaire, soit sur les autres, auxquels il servira d'exemple : la conscience saura toujours distinguer entre les moyens d'intimidation, qui peuvent avoir leur effet sur un animal, sur un enfant sans raison, sur un idiot ou un fou, et les moyens de répression qui servent proprement de sanction à la loi pénale et à la loi morale. Cette distinction n'est-elle que le résultat de certaines habitudes d'esprit contractées depuis l'enfance ou reçues par héritage des générations antérieures? Quelles habitudes, personnelles ou héréditaires, auraient eu le pouvoir de créer une telle distinction entre des actes de même nature, soumis également à des déterminations fatales? Si nul acte n'est libre, comment aurait-on conçu, en dehors de cette responsabilité apparente, qui se réduit, pour les êtres privés de raison, à certaines impressions de plaisir ou de peine, d'espérance ou de crainte, la responsabilité proprement dite, telle que l'entendent le droit et la morale, qui a pour condition des volontés libres et dont le degré se mesure sur le degré même de leur liberté? Nous pouvons accorder aux déterministes, avec M. Fouillée, qu'ils peuvent fonder « une science ou un art des mœurs sans un libre arbitre; » mais cette science ou cet art, qui ne serait pas « une morale d'êtres libres, » ne serait pas la morale de la conscience, car ce n'est pas seulement l'école spiritualiste, c'est la conscience du genre humain qui reconnaît et qui réclame la responsabilité morale fondée sur la liberté.

La responsabilité est le meilleur argument en faveur de la liberté; elle est aussi la plus forte preuve de l'existence de la raison, car elle implique un idéal moral universellement obligatoire. Elle implique ainsi cette intuition de l'universel et de l'idéal, qui est l'objet propre de la raison. La liberté unie à la raison est la base de la responsabilité comme de la personnalité. Aussi la personnalité trouve-t-elle dans la responsabilité son caractère le plus manifeste. L'enfant est déjà une personne, une « petite personne, » comme on dit familièrement, parce que, s'il n'a pas encore la responsabilité légale, il a déjà, au moins en germe, les attributs qui lui conféreront par degrés la responsabilité morale. Le dément reste encore, dans une certaine mesure, une personne, et ce serait un crime de le traiter comme une chose, parce que, si l'on doit lui refuser la responsabilité légale, nul ne peut affirmer jusqu'à quel degré il a perdu ou est incapable de recouvrer toute responsabilité morale. L'adulte sain d'esprit a seul, dans leur plénitude, tous les

caractères d'une personne ; il peut en revendiquer tous les droits et il est obligé d'en remplir tous les devoirs, parce que sa conscience, sa raison et sa liberté lui en imposent, dans l'ordre légal et dans l'ordre moral, toute la responsabilité.

V.

La question de la personnalité peut-elle se dégager de toute considération métaphysique? Nous ne le croyons pas, soit au point de vue théorique, soit au point de vue pratique. Une théorie de la personnalité est nécessairement incomplète si elle ne sait pas ou si elle ne cherche pas à savoir ce qu'est l'être même que nous appelons une personne. Quant aux applications pratiques de l'idée de personnalité, elles sont l'objet de la morale et du droit; or la morale et le droit, nous l'avons établi dans une précédente étude (1), n'ont jamais pu jusqu'à présent se constituer solidement en dehors d'une base métaphysique. Nous avons d'ailleurs écarté la principale objection du positivisme en reconnaissant en nous cette faculté de l'universel, de l'idéal et du divin, qui, d'un seul mot, peut se définir la faculté métaphysique.

Invoquer une telle faculté, c'est, diront les positivistes, prouver la métaphysique par la métaphysique elle-même. Nous répondrons que la distinction, dans la conscience humaine, des sens et de la raison est une question de fait et qu'elle ne se résout que par l'observation et par l'analyse des données de la conscience. L'un des plus illustres adversaires de la raison pure et des intuitions *a priori*, Stuart Mill, le reconnaît expressément. Il ne refuse pas de voir dans l'expérience intérieure « la base commune » du système qu'il combat et de son propre système. « La différence fondamentale entre les deux écoles, dit-il très bien, réside moins dans leur manière d'envisager les phénomènes que dans celle d'expliquer leur origine. En peu de mots et sans prétention, nous pourrions dire qu'une école considère les phénomènes les plus complexes de l'esprit comme essentiels, tandis que l'autre les considère comme des résultats de l'expérience, ou, en termes plus précis, que les philosophes de l'*a priori* admettent l'intervention, dans chaque opération mentale, de la plus simple à la plus complexe, d'un élément que l'esprit ne *subit* pas, mais qu'il *apporte* et qui lui est inhérent. » Nous sommes de ceux qui reconnaissent dans la conscience cet élément inhérent à l'esprit humain, qu'il ne subit pas comme la sensation, mais dont il porte en lui le germe et qu'il développe à l'oc-

(1) Voyez, dans la *Revue* du 15 juillet 1881, *la Morale laïque*.

casion de ses perceptions sensibles. Nous nous appuierons sur cet élément rationnel, attesté par l'expérience elle-même, pour élever la théorie de la personnalité au-dessus de cette « psychologie sans âme » dans laquelle se renferment les écoles purement expérimentales (1).

Nous ne repousserions pas aussi absolument que le fait M. Bouillier la « psychologie sans âme. » Elle a sa place légitime, non-seulement dans les sciences naturelles, qui ont le droit de répudier toute considération métaphysique, mais dans les sciences philosophiques elles-mêmes. Le spiritualisme français a toujours proclamé aussi hautement que ses adversaires étrangers ou nationaux la distinction de la psychologie expérimentale et de la psychologie rationnelle et la nécessité de fonder la seconde sur la première. Jouffroy poussait même si loin cette distinction qu'il ajournait indéfiniment, jusqu'à l'achèvement de la psychologie expérimentale, toute recherche métaphysique sur l'âme. Ni les besoins spéculatifs ni surtout les besoins pratiques de l'esprit humain ne s'accommoderaient de cet ordre rigoureux, qui attendrait, pour toucher à une science, que les sciences antécédentes fussent entièrement achevées. Ce qu'on doit seulement exiger, c'est qu'aucune science n'oublie de prendre son point d'appui dans l'état actuel des sciences antécédentes; c'est, pour ne pas sortir du sujet particulier de cette étude, qu'il ne soit rien tenté dans la psychologie métaphysique ou rationnelle qui ne s'accorde pleinement avec les résultats acquis de la psychologie expérimentale.

Le spiritualisme classique prouve l'existence d'une âme distincte du corps par l'unité du moi, telle qu'elle se manifeste dans tous les états de conscience. « Nous ne pouvons nous connaître, dit M. Bouillier, sans par là même être et nous savoir un, sinon

(1) Ces écoles sont loin d'être fidèles dans la pratique à la haine qu'elles professent ou qu'on professe en leur nom contre toute métaphysique. M. Ribot, qui nous a fait connaître les représentans les plus célèbres de la « psychologie sans âme » en Angleterre et en Allemagne et qui traite si sévèrement dans ses préfaces les psychologues métaphysiciens de la France, ne peut s'empêcher d'avouer qu'il y a plus d'un métaphysicien chez ceux qu'il nous propose pour modèles. Et, si l'on veut aller au fond des choses, on trouvera beaucoup plus de métaphysique qu'il ne veut en convenir chez ceux mêmes dont il proclame la rigoureuse fidélité aux méthodes scientifiques; on n'en trouvera pas moins chez les savans eux-mêmes, qui ne se refusent pas toujours aux professions de foi spiritualistes, matérialistes, idéalistes ou panthéistiques. Il est difficile de se dégager entièrement, non-seulement du langage, mais des idées reçues. Il est surtout difficile de se soustraire à ses propres opinions. Il est impossible enfin, dans l'emploi le plus sévère de la méthode expérimentale, d'écarter certaines hypothèses, qui ouvrent, quoi qu'on en fasse, une perspective sur le monde métaphysique. Ce qu'il faut demander aux philosophes et aux savans, ce n'est pas de bannir la métaphysique, c'est de l'accepter franchement pour ce qu'elle est et de ne pas la dissimuler sous une livrée faussement scientifique.

toute connaissance serait impossible. » Cette unité, on l'entend comme une simplicité absolue, excluant toute composition, toute combinaison de parties. L'unité indivisible du moi, qui est la condition générale de son existence et de la conscience qu'il a de lui-même, se montre particulièrement dans les attributs les plus élevés du moi : la liberté et la raison. La liberté ne peut appartenir qu'à une force simple, car une force composée est nécessairement déterminée par sa composition même. La raison implique également la simplicité, car une de ses principales fonctions, comme M. Magy l'a très fortement établi, est d'introduire l'unité et l'harmonie dans la complexité et la confusion de nos connaissances.

Nous acceptons pleinement cette théorie de la simplicité du moi; nous trouvons même qu'elle est surabondante. Ce n'est pas seulement le moi, c'est tout être quelconque, qui se conçoit naturellement sous la condition de l'unité. La vie, à son plus bas degré, réclame cette condition. Ceux qui se refusent à reconnaître, dans le végétal ou dans l'animal, un principe unique et indivisible de vie, font du végétal ou de l'animal un assemblage de cellules ou d'élémens anatomiques, doués chacun d'une vie propre; en un mot, ils transportent la vie là où ils trouvent ou croient trouver l'unité. Dans la matière inorganique elle-même, ce que nous appelons un corps n'est pas un être, mais plusieurs êtres ; nous le décomposons par la pensée en atomes, en monades ou en forces simples : là seulement où s'arrête toute possibilité de division, nous reconnaissons l'individualité naturelle et distincte de l'être. Et ces élémens indivisibles, auxquels nous ramenons toute réalité, nous les considérons également comme indestructibles. La mort, dans la nature, n'est que dissolution ou changement d'état. Il est impossible de la concevoir pour des élémens indivisibles et toujours identiques par l'effet même de leur indivisibilité. La spiritualité et l'immortalité de l'âme, si elles se réduisaient à une unité indivisible et indestructible, ne s'élèveraient donc en rien au-dessus des conditions du dernier degré de l'être. Est-ce là ce que nous entendons par ce double privilège que nous attribuons à la personne humaine? Hegel a raison : l'être pur, dans sa simplicité nue, est tout près du néant. L'évolution des êtres y introduit une complexité, une richesse croissante d'attributs et de phénomènes de toute sorte. Quand nous nous représentons la dignité et l'excellence de la nature humaine, ce n'est pas dans la simplicité nue de son être que nous en trouvons les marques, c'est au contraire dans le développement le plus complet et le plus varié de la sensibilité, de la raison et de la liberté. Le plus bel éloge que l'on fera d'un homme de génie, d'un Shakspeare, par exemple, c'est de reconnaître en lui, non une seule âme, mais plusieurs âmes. Il ne faut pas sans doute, même dans la personna-

lité la plus complexe et la plus riche, méconnaître l'unité ; nous devons, au contraire, reconnaître en nous une double unité : la simplicité métaphysique et une unité vivante, dont l'idéal est la plus parfaite harmonie de toutes les manifestations de l'être physique et de l'être moral ; la première est à la base, la seconde se poursuit jusqu'au sommet de l'être. Or, quand nous parlons de l'âme spirituelle et immortelle, c'est le sommet que nous considérons, c'est ce qui élève la personne humaine au-dessus des autres êtres. Le vrai spiritualisme n'est donc pas dans la conception abstraite et banale d'une substance absolument simple ; il est dans la foi à l'idéal, au devoir, à la responsabilité morale et à toutes les conditions dont l'homme ne peut se passer pour le développement de sa nature propre et l'accomplissement de sa destinée.

La nature propre de l'homme, dans la plus haute idée que s'en fait la conscience, est celle d'une personne raisonnable et libre, responsable de ses actes. Analysons cette idée de responsabilité, qui embrasse et résume tous les élémens de la personnalité : nous y trouvons un caractère qui nous est inhérent, que nous portons toujours avec nous ; mais nous y trouvons aussi quelque chose qui n'est pas nous, l'idée d'une puissance supérieure à qui nous devons compte de l'exécution de ses lois, ou, en d'autres termes, l'idée d'une législation et d'une justice souveraines. Sans doute, cette législation et cette justice ont leur expression dans notre conscience. C'est devant notre conscience que nous nous sentons avant tout responsables ; nous ne nous sentons obligés envers une autorité extérieure qu'autant que cette obligation s'accorde avec celles que notre conscience nous impose ; nous n'acceptons le jugement d'autrui sur nos actions qu'autant qu'il est confirmé par le jugement de notre conscience ; c'est enfin dans notre conscience que notre responsabilité trouve sa première sanction, et sans cette sanction intérieure les récompenses ou les peines qui peuvent nous venir du dehors ne sont que des accidens heureux ou malheureux, sans valeur morale. Nous admettrons donc, avec M. Bouillier, que « l'homme est le contenu de la loi ou du bien qu'il doit accomplir ; que non-seulement il a sa loi en lui, mais qu'il est sa loi à lui-même. » L'homme est son législateur et son juge ; mais ce double caractère appartient-il à la nature humaine, telle qu'elle est, dans sa totalité, dans sa complexité réelle ? Non ; suivant M. Bouillier, comme suivant M. Janet et tous les idéalistes, il y a dans l'homme une nature supérieure qui commande à la nature inférieure et qui la juge, et cette nature supérieure, qu'est-ce autre chose que l'homme idéal, l'homme s'élevant, par la pensée et par le cœur, au-dessus de lui-même, au-dessus de l'humanité réelle, l'homme incarnant dans sa conscience

sa conception d'une raison, d'une volonté, d'une justice parfaites, en un mot sa conception de la perfection divine?

L'idéal moral est-il un de ces états de conscience auxquels rien ne correspond hors de nous, ou bien est-il en nous le signe, la manifestation d'une réalité extérieure et supérieure? On sait comment aurait répondu Descartes. Des idées dont l'objet nous dépasse en perfection ne peuvent être notre œuvre propre; elles supposent un auteur qui possède *formellement* ou *éminemment* une perfection égale ou équivalente a celle qu'elles possèdent *objectivement*; elles ne peuvent être en nous que « comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage, » et un divin ouvrier a pu seul imprimer dans nos âmes cette marque de l'idéal divin. Descartes a prévu lui-même l'objection capitale qui peut être faite à cette argumentation, et il ne l'a pas entièrement réfutée. Un être perfectible possède « en puissance » tous les degrés de perfection auxquels il peut s'élever et il peut ainsi s'en faire une idée dans la conscience même qu'il a de sa nature perfectible ; mais les degrés d'une perfection toute relative, ajoute Descartes, « n'approchent en aucune sorte de l'idée que j'ai de la Divinité. » Nous croyons, au contraire, que notre idée de la Divinité est toujours relative et en quelque sorte proportionnelle à notre conception de l'idéal vers lequel nous tendons nous-mêmes. « Les perfections de Dieu sont celles de nos âmes, » dit justement Leibniz, et quand nous les déclarons infinies, nous déclarons seulement que nous ne pouvons assigner aucune borne précise à notre idéal. Pour employer les termes métaphysiques, l'idéal divin nous apparaît comme notre *fin*; il n'est pas besoin, pour en expliquer l'origine, de le réaliser dans une *cause efficiente* de notre existence.

L'idéal moral n'a-t-il pas toutefois un caractère propre qui autorise les affirmations de la métaphysique? Il n'est pas seulement une fin que nous *pouvons*, mais une fin que nous *devons* nous efforcer de réaliser; il nous impose des devoirs, et à ces devoirs s'attache nécessairement une sanction. Nous rencontrons ici les fameux *postulats* de Kant et les argumens classiques de la philosophie religieuse. Si le devoir, dans son objet, n'est qu'un idéal, il réclame pour sa sanction non-seulement la conception, mais l'affirmation d'une justice infaillible. Quand nous cherchons sincèrement à nous juger nous-mêmes, nous opposons aux sophismes de nos passions le jugement que porterait ce spectateur éclairé et impartial que Stuart Mill suppose après Adam Smith. Quand nous nous condamnons nous-mêmes, nous trouvons peut-être que nos remords suffisent pour nous punir; mais nous ne jugeons pas ainsi pour les autres, et rien ne satisferait moins notre sentiment général de la responsabilité que cette unique sanction intérieure, que le criminel endurci ne con-

naît pas et qu'il peut braver dans la jouissance d'une insolente prospérité. Et si, au lieu de nous condamner, notre conscience nous absout et nous glorifie, combien de fois ne sentira-t-elle pas qu'elle n'est pas une sanction suffisante et qu'il est des injustices qu'elle est impuissante à compenser? Notre vertu est-elle enfin assez haute pour trouver en elle-même sa récompense, même quand l'iniquité des hommes s'unit à celle de la fortune pour nous accabler de maux immérités? Notre conscience pourra s'abstenir d'une protestation personnelle; elle ne s'abstiendra pas d'une protestation générale; elle ne cessera pas de croire que la responsabilité morale est un vain mot si elle ne trouve pas sa sanction dans cet accord, tôt ou tard réalisé, du bonheur et de la vertu, que Kant appelle le souverain bien. Or l'injuste distribution des biens et des maux, objet universel et constant des protestations de la conscience, a toujours été et ne paraît pas près de cesser d'être la loi commune de la vie présente. De là, au nom des conditions nécessaires de la responsabilité morale, nos aspirations vers une vie future et nos appels à une justice meilleure que celle qui règne dans ce monde. De là, en un mot, la foi du genre humain dans ces vérités sans lesquelle toutes morale paraît imparfaite et boiteuse : un Dieu rémunérateur et vengeur, une âme immortelle et, pour que son immortalité soit possible, une âme que la vie animale n'enferme pas tout entière, une âme spirituelle.

Quelle est, au fond, la valeur de cette argumentation? C'est une démonstration du même ordre que le raisonnement par lequel les philosophes, comme le vulgaire, croient à l'existence de la nature extérieure. On est d'accord aujourd'hui parmi les psychologues et les physiologistes philosophes, à ne voir dans les sensations et dans les idées, en un mot dans tous les états de conscience, que des signes qui nous révèlent soit directement notre propre existence, soit indirectement les autres êtres. Les conceptions de la raison n'ont pas un caractère différent. L'universel, l'idéal, le divin, sont en nous, de la même façon que nos sensations et nos images mentales, des signes qui nous représentent un monde inconnu. Il y a, pour la raison comme pour les sens, des illusions et des erreurs : nous apprenons à les rectifier par la comparaison et la critique des témoignages, à distinguer, dans le monde idéal comme dans le monde sensible, ce qui n'est qu'hallucination de ce qui peut être accepté comme vrai. Notre premier mouvement est de rapporter toutes nos sensations à des objets réels et nous n'aurions de doutes sur aucun de ces objets si nous n'apprenions, par leur désaccord même, à nous défier de certaines sensations. Nous reconnaissons ainsi, parmi les objets de nos sensations, des fantômes entièrement créés par nous-mêmes et nous n'attribuons une existence

extérieure qu'à ceux dont il nous est impossible de nous considérer comme la cause unique et totale, à ceux qui ne peuvent être, comme dit Aristote, que l'œuvre commune de l'être qui les sent et d'un être senti, à ceux, en un mot, que M. Taine appelle ingénieusement des « hallucinations vraies. » Notre confiance dans la réalité de certains objets de la raison repose sur une distinction semblable. Notre premier mouvement est aussi de réaliser tous ces objets, et il a fallu à l'esprit humain de longs efforts pour apprendre à distinguer entre eux, à reconnaître dans quelques-uns un pur idéal, à discerner exactement ceux qui ne peuvent s'expliquer que comme les signes ou les effets de causes réellement existantes. C'est ainsi que nous avons démontré que nos idées de la justice divine, de l'immortalité et de la spiritualité de l'âme répondaient à quelque chose de réel et de nécessaire, la première au-dessus de nous, les deux autres en nous-mêmes. Ce que sont en soi cette justice, cette immortalité, cette spiritualité, nous n'en savons rien, pas plus que nous ne savons ce qu'est en soi la matière. Nous ne connaissons aucun être en dehors des phénomènes qui nous le manifestent, et ni l'être divin, ni même notre être propre ne fait exception. La matière n'est pour nous que la cause inconnue ou, comme dit Stuart Mill, la « possibilité permanente » de nos sensations. Dieu et l'âme, semblablement, ne sont pour nous que la possibilité permanente de nos croyances morales. Il faut à la morale un Dieu qui lui donne sa sanction suprême et, pour réaliser cette sanction, une âme sur qui ne pèsent pas invinciblement les aveugles et injustes fatalités de la nature physique. Voilà ce que le sentiment bien compris de la responsabilité morale nous commande d'affirmer ; tout le reste est mystère, et nous pouvons ajouter avec Kant : heureux mystère ; car, si nous avions sur ces grands objets une certitude directe et démonstrative, « Dieu et l'éternité, avec leur majesté redoutable, seraient sans cesse devant nos yeux, » et l'effort moral perdrait, avec la liberté, tout ce qui fait son honneur et son prix.

Il faut s'élever jusqu'à la spiritualité et à l'immortalité ainsi entendues pour bien comprendre, autant qu'il est en nous, la personnalité humaine; mais, précisément parce que tout y est mystère, il faut, sans perdre de vue ces hauteurs, se maintenir sur le terrain solide des conditions expérimentales et particulièrement des conditions physiques du moi.

VI.

L'auteur d'une thèse très distinguée sur *la Parole intérieure*, M. Egger, prétend trouver une antipathie invincible entre la conscience du moi et toute idée d'étendue. C'est par cette antipathie

qu'il explique la perception extérieure : « Elle consiste dans un jugement, jugement constant, perpétuel, incessamment porté par l'esprit, par lequel, niant de nous-mêmes une partie de nos états de conscience (1), les rejetant hors de nous, nous les refusant, nous les déniant, les aliénant en quelque sorte, nous traçons une ligne de démarcation dans la totalité des phénomènes présens à notre conscience. » Et quels sont ces objets que nous rejetons hors de nous? Ce sont, suivant M. Egger, ceux « qui nous paraissent posséder la qualité de l'étendue. L'étendue semble leur vice rédhibitoire et la raison de leur exclusion; on dirait que l'âme est venue au monde avec une haine innée contre l'étendue. »

Cette « haine innée contre l'étendue, » que M. Victor Egger prête à l'âme, est-elle plus réelle que l'horreur du vide que l'ancienne physique prêtait à la nature? Remarquons que, lorsqu'il parle de l'âme et de ses instincts, le jeune philosophe se défend de faire de la métaphysique ; il prétend se renfermer, comme le dit le sous-titre de son livre, dans la « psychologie descriptive. » Il ne s'agit donc que d'un sentiment dont nous aurions une claire conscience et que chacun pourrait reconnaître en lui-même. Or, loin d'exclure l'étendue de l'idée qu'ils se font de leur propre moi et de la rejeter avec horreur hors d'eux-mêmes, tous les hommes, excepté quelques métaphysiciens, sont portés à placer leur moi, leur personne, dans cette portion d'étendue qu'ils appellent leur corps, et c'est de même le corps d'autrui qui représente le plus ordinairement pour nous la personnalité d'autrui. Les métaphysiciens spiritualistes font-ils tous exception? Quelques mois avant la thèse de M. Victor Egger, la Sorbonne entendait la soutenance d'une autre thèse de philosophie dont les conclusions sont bien différentes. M. Alexis Bertrand s'attache à prouver que nous avons par la conscience l'aperception directe de notre propre corps. Et il n'entend pas par là que la conscience enveloppe la connaissance de notre corps, comme elle enveloppe toutes nos autres connaissances; il affirme hautement que la connaissance du corps est un élément essentiel de la connaissance de nous-mêmes et il ne craint pas de dire que « le corps est dans l'âme. » Si l'expression peut paraître forcée, la thèse de M. Bertrand, dans ce qu'elle a de plus hardi, ne doit pas être prise pour un de ces paradoxes dans lesquels se complaît une audace juvénile. La même doctrine a été soutenue, avec certaines réserves qui n'en altèrent pas le fond, par les spiritualistes les plus orthodoxes, Maine de Biran, Albert Lemoine, M. Bouillier, M. Janet. Elle avait été très ingénieusement exposée et très

(1) Victor Egger, *la Parole intérieure. Essai de psychologie descriptive*, 1881 ; Germer Baillière.

fortement défendue en 1848 par un médecin philosophe, M. Peisse, qui, sans appartenir à l'école spiritualiste, lui a toujours été sympathique et qui est mort, il y a un an, membre de la section de philosophie de l'Académie des sciences morales et politiques (1).

Chose singulière! cette doctrine se montre à peine chez les philosophes qui, au nom de l'expérience, sont le plus opposés à la séparation absolue de l'âme et du corps. Ils reconnaissent bien une « cénesthésie, » une « conscience obscure de la vie, » comme dit M. Ribot; mais ils semblent craindre de se laisser entraîner sur le terrain de la métaphysique dès qu'il s'agit d'aller au-delà de vagues affirmations. Quelques-uns même voudraient ramener la conscience de notre corps à la connaissance indirecte que nous avons des corps étrangers. M. Alexis Bertrand, dans le développement de sa thèse, a surtout à combattre M. Taine, qui accumule les comparaisons et les métaphores pour établir que les faits de conscience et les faits concomitans de la vie physique, bien que formant peut-être un même tissu d'événemens, sont « condamnés à paraître toujours et irrémédiablement doubles, » comme les deux faces d'un même objet ou deux versions d'un même texte en deux langues différentes. La répugnance ou le peu de goût de l'école dite expérimentale pour la conscience du corps n'est pas inexplicable. Cette école préfère l'observation extérieure à l'observation intérieure. Elle aime à étudier du dehors, dans les signes qui les manifestent, les faits mêmes qui forment le domaine propre de la conscience. A plus forte raison étudiera-t-elle du dehors les faits physiologiques et verra-t-elle entre ces faits et ceux qui peuvent être connus du *dedans* « un abîme infranchissable, » comme dit l'illustre physicien Tyndall. Il est certain que c'est seulement par l'observation extérieure qu'on peut prendre une connaissance complète et vraiment scientifique des faits, de leur enchaînement et de leurs lois. Il ne faut pas toutefois dédaigner cette connaissance du corps que

(1) M. Peisse distingue deux connaissances de notre corps : l'une objective, semblable à celle que nous avons des corps étrangers; l'autre subjective, comprise dans la conscience même que nous avons de notre *moi*. « A ce point de vue subjectif, dit-il, le corps n'est plus vu, ni touché, ni perçu, il est simplement senti; il n'est pas connu par le *moi* comme chose extérieure et étrangère, comme objet sensible, mais comme sujet ou siège de modifications qui sont celles du *moi* lui-même, en tant qu'il est sentant et vivant. Les mouvemens intestins de cet organisme, que la perception externe ne peut se représenter que sous forme d'images, se traduisent à la conscience sous forme d'impressions, de sensations, d'états divers du *moi*, et entrent ainsi dans la sphère psychique. Le sujet n'est plus ici simple spectateur de l'exercice des fonctions organiques; il n'est pas obligé, pour les connaître, de sortir de lui-même, comme s'il s'agissait d'un organisme autre que le sien; il en a la conscience immédiate, comme modes spéciaux de sa propre existence, et cette conscience est précisément la conscience de cette vie qu'on dit inconnue au *moi*. » (*Liberté de penser* du 15 mai 1848. *Rapports du physique et du moral*, par M. Peisse.)

nous pouvons acquérir par le dedans, par l'observation intérieure, comme celle de l'âme elle-même; car, sans cette conscience de notre corps, rien ne le distingue pour nous des corps étrangers et ne nous le fait connaître comme un élément intégrant de notre personne.

M. Janet, qui admet la conscience du corps, a raison de faire remarquer qu'elle n'équivaut pas à la science du corps; mais il fait une réserve excessive quand il ne veut pas qu'on dise : « J'ai conscience de mon corps en tant que corps. » Comment notre corps se manifesterait-il à notre conscience si ce n'est comme une masse étendue et résistante et, par conséquent, comme un corps? La première conscience que nous en avons est ce sens vital, si bien étudié par Albert Lemoine et par M. Bouillier, ce sens de notre vie, qui s'éveille avec notre vie elle-même et qui entre en jeu par des sensations distinctes chaque fois que le cours de notre vie est modifié ou troublé, soit par une cause interne, soit par une action extérieure. Ces sensations se localisent comme celles des cinq sens, c'est-à-dire que nous ne pouvons pas les éprouver sans les situer quelque part, à droite ou à gauche, en haut ou en bas, dans un ensemble de points dont la réunion représentera pour nous tout ce que nous savons directement de nos organes. La faim, la soif, la migraine, la colique, nous donnent la première idée de nos organes intérieurs, de même que nos organes extérieurs nous sont connus par les impressions des cinq sens à la surface de notre corps. Les organes du toucher nous sont le mieux connus, parce que nous pouvons produire d'une façon continue les impressions qu'ils reçoivent. C'est ainsi que nous nous donnons, en y portant successivement la main, une représentation étendue et suivie de la configuration de notre corps. Adolphe Garnier et M. Taine font honneur de la connaissance distincte de notre corps à cette méthode du « double toucher » ou du « toucher explorateur; » mais ces doubles sensations, localisées à la fois dans l'organe qui touche et dans les organes qui sont touchés, comment les rapportons-nous, non-seulement d'une manière générale à notre moi, mais à une surface nettement délimitée, que nous déclarons nôtre et que nous distinguons de tout ce qui n'est pas nous? « N'est-il pas vrai, dit très bien M. Janet, que si j'attribue à un corps l'épithète de mien, c'est parce que je sens qu'il est le mien et non pas celui d'un autre? La vie de ce corps n'est-elle pas ma vie et ne dis-je pas : Je vis, tout aussi bien que : Je pense? » Or, ce sentiment de notre vie, ce sentiment de notre corps, nous n'attendons pas pour l'éprouver que le « toucher explorateur » l'ait fait naître; nous l'avons chaque qu'une fois sensation se localise en un point quelconque de nos organes intérieurs ou extérieurs.

On a voulu expliquer par l'habitude, par l'association des idées,

la localisation des sensations. M. Taine a repris cette explication, très en faveur près des philosophes écossais de l'époque classique; mais, comme le remarque M. Alexis Bertrand, elle recèle « un véritable cercle vicieux ou tout tout au moins une grave pétition de principe. » De bonnes habitudes d'esprit et des associations bien faites, à la suite des expériences du toucher explorateur, peuvent bien rectifier des localisations imparfaites et corriger certaines erreurs, nées elles-mêmes de l'habitude, comme celle qui nous fait rapporter une douleur à un membre que nous n'avons plus; mais s'il n'y avait jamais eu des localisations naturelles et spontanées, jamais il n'y en aurait d'acquises et d'habituelles (1). S'il y a des erreurs, des illusions, des hallucinations dans l'attribution de chaque sensation à un siège déterminé, n'y en a-t-il pas aussi dans les faits de sensibilité, d'intelligence, de volonté, que l'on considère comme les objets propres et directs de la conscience? Ce qui nous est le plus intime, notre moi lui-même, ne semble-t-il pas quelquefois nous échapper, non-seulement dans le délire du rêve, de l'ivresse ou de la folie, mais dans un état relativement sain, dans l'agitation d'une passion violente ou dans la prostration qui suit une grande douleur? Nous corrigeons ces défaillances de la conscience par un examen plus attentif, par une comparaison exacte des circonstances, par des inductions légitimes. La vérité définitive n'est souvent, conformément à la théorie de M. Taine, qu'une « hallucination rectifiée; » mais, pour la connaissance du corps comme pour celle de l'âme, la nécessité même d'une rectification suppose une perception directe, une représentation dans la conscience.

On objecte contre la conscience du corps que le corps nous apparaît comme notre propriété, non comme notre personne. Nous disons qu'il est nôtre, nous ne disons pas qu'il est nous-mêmes; nous disons en réalité l'un et l'autre, pour notre corps, comme pour nos facultés morales; nous nous dedoublons sans cesse, soit que nous affirmions notre autorité sur les différentes parties de notre être, soit que nous les accusions de résistance et de révolte.

Tout beau, ma passion!

disent les héros de Corneille. Notre corps est à nous, comme notre sensibilité ou notre intelligence, et il nous faut souvent moins d'efforts pour lui imprimer le mouvement le plus difficile que pour comprimer une passion ou pour évoquer une idée rebelle. Tous les élémens de notre moi, dont il ne dispose que dans des limites

(1) Voir, dans les Comptes-rendus de l'Académie des sciences morales et politiques, une récente et lumineuse étude de M. Janet sur la *Localisation des sensations*.

toujours très restreintes, ne sont pas moins, au même titre les uns que les autres, notre moi lui-même. « L'enfant, dit avec raison M. Bertrand, ne fait pas ces distinctions subtiles et ne sépare pas son moi de son corps. On ne le ferait pas rire, mais on l'étonnerait fort en lui demandant si, quand il dit *je* ou *moi*, il entend parler d'un être séparé de son corps. » L'homme fait, s'il ne s'est pas nourri d'une certaine métaphysique, manifesterait le même étonnement.

La seule objection spécieuse qu'on puisse faire à la conscience du corps est la difficulté de la concilier avec le caractère d'unité qui semble inhérent à toute conscience et qui est la forme essentielle du moi. Nous ne voudrions recourir, pour lever cette difficulté, à aucune hypothèse métaphysique. Nous ne rechercherions ni si l'âme est le principe de la vie du corps, comme le croit M. Bouillier, ni si le corps est composé d'âmes, de petites unités conscientes, comme l'affirme M. Bertrand; nous n'alléguerions que notre ignorance de la nature propre et intrinsèque de toute substance, soit matérielle, soit spirituelle (1). Nous croyons, dans l'intérêt nécessaire de la morale, que notre personne est une substance spirituelle, une âme et non un corps, en ce sens que la vie du corps ne contient pas sa destinée tout entière; mais nous ne savons ce qu'est en soi ni le corps ni l'âme. C'est par une hypothèse invérifiable qu'on définit le corps une substance composée; on peut tout aussi bien le définir, comme l'âme elle-même, une substance simple se manifestant par une diversité infinie de phénomènes. Qu'est-ce que l'étendue et qu'est-ce que le moi dans la seule connaissance positive et certaine que nous puissions en avoir? L'étendue n'est qu'un phénomène ou un groupe de phénomènes perçus par les sens. Quand on veut pénétrer sa nature, on n'y trouve, avec Leibniz et plusieurs psychologues contemporains, que l'ordre dans lequel nous nous représentons certains faits simultanés, ou bien, avec M. Magy, qu'une réaction du moi contre les impressions dont il subit l'effet dans ses diverses sensations. Nous ne voulons pas prendre parti entre ces théories. Nous ne retiendrons que ce qui leur est commun, à savoir que l'étendue est perçue du dedans avant d'être perçue du dehors,

(1) On tend aujourd'hui, parmi les physiologistes et même parmi les psychologues, à considérer tout corps vivant comme une collection ou une *association* d'individus distincts. Cette hypothèse ne saurait exclure, au moins chez l'homme et chez les animaux supérieurs, un principe unique de vie, attesté par la *cénesthésie* Ce principe unique est-il une simple résultante, le *consensus* soit de forces inconscientes, soit, suivant la thèse de M. Bertrand, de forces conscientes? Se réalise-t-il dans un élément supérieur, étroitement uni à l'âme, ou se confond-il avec l'âme elle-même? Ces diverses solutions ont été soutenues et elles peuvent se soutenir. Nous ne nous prononçons pas entre elles, non plus que sur l'hypothèse qui leur sert de base. Un seul point importe et il est hors de discussion : c'est l'unité de la personne, sous son double aspect, physique et moral, dans la conscience qu'elle a d'elle-même.

et qu'elle est un fait de conscience, au même titre que toutes nos sensations. Nous en dirons autant et à plus forte raison du mouvement, car la première perception de la conscience est peut-être le sentiment de notre activité motrice. Nous ne concevons le mouvement au dehors que sur le type des mouvemens que nous produisons dans notre corps et dont nous avons conscience dans notre effort pour les produire. Or c'est surtout par le mouvement que nous nous faisons une idée claire de l'étendue, et les définitions des figures géométriques reposent sur les mouvemens qu'il faudrait faire pour les tracer (1). Le moi, de son côté, quelque unité qu'on reconnaisse ou qu'on sente en lui, ne se manifeste à lui-même que dans la plus grande complexité de phénomènes simultanés ou successifs. La multiplicité des phénomènes se retrouve donc et dans le corps étendu et dans le moi un et simple. Il n'y a entre eux, à ce point de vue, aucune opposition de nature.

Le corps change sans cesse et il paraît se renouveler entièrement au bout de quelques années : le moi, au contraire, a conscience de son identité. Que faut-il entendre par ce renouvellement du corps et cette identité du moi? Chaque corps vit d'emprunts à la nature extérieure ; mais il a en lui un principe de vie qui ramène tous ces emprunts à l'unité d'une même forme. Chaque moi, chaque individu conscient vit de même, en grande partie, de sensations et d'idées dont la cause est hors de lui. Elle est dans toutes les impressions que subit son corps; elle est particulièrement dans la conformation de son cerveau et dans toutes les influences que la nourriture, l'air ambiant, le climat, l'hérédité peuvent exercer sur cette conformation. Elle est aussi dans les sensations et les idées d'autrui, dans l'éducation qu'il reçoit, dans la communauté de sentimens, de croyances, de manières de penser qui s'établit nécessairement entre les individus d'un même pays, d'un même siècle, d'une même civilisation. Elle est enfin dans l'hérédité intellectuelle et morale, dont les effets ne sont pas moins sensibles dans les races, dans les peuples, dans les familles, que ceux de l'hérédité physique. Le moi sent en lui un principe actif qui réagit plus ou moins contre toutes ces influences et qui tend à les ramener à l'identité d'une même personne. Il peut, jusqu'à un certain point, s'en rendre maître, les diriger et les gouverner; mais si l'on fait, chez les mieux doués et les plus forts, la part de l'action personnelle et celle des actions subies, la disproportion sera infinie en faveur des dernières. Les plus fins moralistes reconnaissent plusieurs hommes en un seul

(1) C'est là une théorie classique dans l'école spiritualiste, et les écoles rivales se la sont appropriée. M. Ribot lui a consacré, il y a eu d'années, une excellente étude qu'il n'a pas hésité à résumer dans l'expression de *Psychologie des mouvemens* (*Revue philosophique*, octobre 1879, *les Mouvemens et leur importance psychologique.*)

homme, non-seulement dans ces maladies mentales où la personnalité semble se dédoubler et s'opposer à elle-même, mais à l'état normal, dans la pleine jouissance de nos facultés (1). Ne sommes-nous pas, en effet, l'homme de notre éducation et de notre milieu social, l'homme de nos habitudes, l'homme de notre profession et du rôle qu'elle nous oblige à jouer, l'homme enfin de nos passions et même autant d'hommes que nous éprouvons à la fois de passions diverses et contraires? Cette unité même qui s'établit et se maintient entre toutes ces personnalités distinctes dans une même personne n'est le plus souvent que celle de notre caractère, et notre caractère lui-même n'est que l'effet le plus général de nos habitudes héréditaires ou acquises. « L'habitude, dit l'habile psychologue Albert Lemoine, établit, pour les êtres qui sont capables de l'acquérir, entre les différentes parties de la durée, qui ne font que se succéder pour les autres êtres, une relation sans laquelle la vie même la plus haute est incompréhensible et impossible... Fixer ce perpétuel devenir, constituer un présent positif avec ces élémens négatifs, faire demeurer le présent; d'un point mathématique faire une ligne ou un solide; résoudre cette difficulté d'arrêter le temps que rien n'arrête, telle est l'œuvre de l'habitude et le service qu'elle rend aux êtres vivans (2). » L'habitude ne crée pas sans doute l'unité des êtres vivans; mais elle lui donne sa forme générale et constante, soit dans le développement de la vie physique, soit dans celui de la vie morale. Or, le moi, par son action propre, n'a qu'une part très limitée dans l'acquisition de ses habitudes. La plupart lui viennent de causes extérieures et plusieurs mêmes sont antérieures à sa naissance. Héréditaires ou acquises, elles entretiennent entre tous les êtres vivans cette solidarité qu'un des représentans les plus distingués de notre jeune génération philosophique, M. Marion, a étudiée au point de vue moral et qui ne se manifeste pas moins, soit dans l'ordre physique, soit dans l'union des deux ordres (3). Il y a, par cette loi même de l'habitude, une étroite analogie entre la vie du corps et la vie du moi. Des deux côtés, un principe d'unité et de permanence; des deux côtés aussi une complexité, une mobilité, un renouvellement perpétuel, un *devenir*, comme dit très bien Albert Lemoine, qui se fixe en un certain sens par l'habitude et qui, dans un autre sens, se dissout sans cesse en mille élémens dispa-

(1) Voir sur les *Variations de la personnalité à l'état normal*, une étude curieuse, bien qu'excessive dans ses conclusions, de M. Paulhan. (*Revue philosophique*, juin 1882.)

(2) Albert Lemoine, *l'Habitude et l'Instinct*, 1875; Germer Baillière.

(3) Henri Marion, *la Solidarité morale*, 1879; Germer Baillière. — M. Marion vient de publier deux autres ouvrages : des *Leçons de psychologie appliquée à l'éducation* et des *Leçons de morale* (1882; Armand Colin), dans lesquelles il montre la même originalité de bon sens, libre de tout préjugé d'école.

rates et souvent contradictoires, par l'effet de toutes les influences auxquelles est soumis le moi moral aussi bien que le moi physique. Ainsi se justifie l'expression hardie de M. Alexis Bertrand : « Le corps est une habitude de l'âme. »

Il y a toutefois une différence essentielle entre les phénomènes corporels et les faits de conscience, c'est-à-dire les faits qui constituent le moral de l'homme ou le domaine propre de l'âme. Les premiers se ramènent à l'étendue et au mouvement, qui peuvent être l'objet de la conscience, mais qui peuvent aussi se concevoir en dehors de toute conscience ; les seconds ne se conçoivent pas, au contraire, sans la conscience d'eux-mêmes. Un mouvement inconscient a un sens très clair ; une pensée inconsciente n'en a aucun. C'est cette différence qui peut justifier la distinction métaphysique de deux substances : l'esprit, où la conscience règne seule ; la matière, qui appartient proprement à l'inconscience, mais qui peut s'ouvrir à la conscience par son union avec l'esprit. Nous ne voulons pas prendre parti pour ou contre cette distinction. Nous ne connaissons aucun moyen de pénétrer dans la nature des substances. Nous devons toutefois reconnaître que l'unité du moi paraît bien en péril, s'il réunit en lui deux substances distinctes. Il ne serait pas, en effet, possible d'identifier le moi avec une seule de ces substances et de réduire l'autre au rôle d'un simple instrument. Les philosophes qui affirment le plus hautement la distinction de la matière et de l'esprit déclarent cependant, avec Bossuet, que « le corps n'est pas un simple instrument appliqué du dehors, ni un vaisseau que l'âme gouverne à la façon d'un pilote, » mais que « l'âme et le corps ne font ensemble qu'un tout naturel et qu'il y a entre les parties une parfaite et nécessaire communication. » Tel est, en effet, le témoignage de la conscience lorsqu'elle embrasse, dans l'unité du même moi, le physique et le moral, la vie du corps et la vie de l'âme. Aussi nous préférerions une théorie qui ne verrait, dans la matière et dans l'esprit, dans le corps et dans l'âme, que deux modes, ou plutôt deux degrés du développement d'une seule et même substance. Ce serait le matérialisme si l'on faisait de l'âme une fonction du corps ; mais c'est le spiritualisme le plus élevé si l'on fait du corps, avec M. Bertrand, un état, une habitude de l'âme. Le matérialisme explique le supérieur par l'inférieur ; le spiritualisme explique l'inférieur par le supérieur ; il ne voit dans le premier qu'une diminution du second. Si nous descendons de la personne humaine à l'animal, de l'animal au végétal, du végétal au minéral, nous ne voyons pas apparaître des substances de nature entièrement différente ; nous voyons disparaître successivement les attributs dont la réunion forme le plus haut degré de l'être : la raison, la conscience, la vie. « L'homme, dit M. Caro, contient en

lui deux univers : l'univers physique, dans lequel il plonge par ses racines, et l'univers moral qui l'attire sans cesse. » Ces racines physiques de la personnalité ne sont pas seulement la vie consciente de l'animal, mais la vie inconsciente du végétal et l'existence sans vie du minéral. L'individualité consciente, soit qu'elle forme le simple moi de l'animal, soit qu'elle s'élève, avec la raison et l'idéal moral, jusqu'à la personnalité de l'homme, ne peut consister uniquement dans une succession d'états de conscience. Il y a trop de lacunes et trop d'incohérences dans la conscience pour former le tout complet, le « tout naturel » d'un individu ou d'une personne. Aussi beaucoup de philosophes, dans toutes les écoles, ont-ils fait la part de cet « inconscient, » qu'il ne faut pas, sans doute, avec M. de Hartmann, ériger en loi suprême du monde, mais qui a sa place nécessaire dans la nature animée et dans l'être raisonnable lui-même, comme dans le monde inorganique. Or l'inconscient n'est possible que dans les phénomènes corporels, et s'il doit entrer dans la définition de la personne, il faut y faire entrer le corps lui-même. L'inconscient est, en effet, non-seulement inconcevable, mais contradictoire dans tous les faits que l'on rapporte proprement à l'âme et dont la conscience est un élément essentiel. Parler de sensations, d'idées, de volitions inconscientes, c'est accoupler des mots qui jurent entre eux. « N'hésitons pas à affirmer, dit très bien M. Bouillier, que l'inconscient n'est pas de l'ordre psychique, ou bien que, s'il en est, il n'est pas le véritable inconscient. »

On entend souvent, par le nom d'inconscient, ces perceptions sourdes et comme insensibles qu'aimait à supposer Leibniz et dont M. Taine fait les élémens dans lesquels il décompose la simplicité apparente des sensations. « Entre la conscience et l'inconscience, dit M. Fouillée, il y a différence de degré et non de nature. L'inconscience est la conscience sourde, diffuse, à l'état naissant. » Il est certainement plus conforme à une saine psychologie de reconnaître dans la conscience une infinité de degrés que d'opposer, comme le fait M. de Hartmann, une conscience sans degrés à l'inconscience absolue; mais ces petites consciences suffisent-elles à tout expliquer dans l'existence individuelle ou personnelle du moi? La plus faible conscience suppose une modification du moi, un état plus ou moins différent d'un état antérieur ou coexistant, en un mot, comme le dit M. Herbert Spencer, une « différentiation. » Le moi réel, comme le dit très justement M. Alexis Bertrand, ne peut donc commencer avec le moi psychologique, avec le moi conscient, ni lui être absolument identique. Il lui faut une base inconsciente. S'il ne peut sans contradiction trouver cette base dans la conscience, la trouvera-t-il dans la substance même de l'âme, dans ces « facultés inconnues » dont M. de Rémusat a cherché à établir l'exis-

tence? Ce serait à la fois faire intervenir l'âme comme une substance distincte et ruiner l'argument le plus solide sur lequel repose la conception d'une telle substance, car l'âme ne se conçoit et ne se définit que comme le sujet de tous les faits dont la conscience est un élément nécessaire. Si la définition même de l'âme ne peut se passer de l'idée de conscience, à quel titre l'inconscient pourrait-il entrer dans l'âme?

Il n'y a que les phénomènes corporels où l'inconscient ait sa place légitime. Le corps seul peut être à la fois conscient et inconscient. Il n'exclut pas la conscience puisqu'il est connu par elle, mais il ne la suppose pas nécessairement puisqu'il peut se concevoir sans elle. Il complète donc, pour former notre moi réel, les données de la pure conscience et il les rectifie au besoin; car il comporte également et l'observation intérieure, toujours imparfaite et confuse, et l'observation extérieure, qui seule se prête aux procédés les plus exacts et les plus sûrs des méthodes scientifiques. Aussi les inductions tirées de l'observation extérieure jouent un grand rôle dans la reconnaissance de l'identité personnelle ou individuelle. Elles ne jouent pas un rôle exclusif, car la ressemblance physique la plus parfaite ne suffirait pas pour affirmer l'identité si elle était manifestement contredite par des témoignages de l'ordre moral; mais ces témoignages eux-mêmes sont rarement assez concordans ou assez concluans pour n'avoir pas besoin d'être confirmés par l'examen corporel. Ils réclament cette confirmation quand ils sont altérés par des mensonges; ils la réclament également quand ils sont pervertis par une maladie mentale. M. Alexis Bertrand oppose avec raison les preuves physiques de l'identité personnelle aux faits de double ou de multiple personnalité que l'on a cru observer chez quelques natures et dont on s'est fait un argument contre l'idée naturelle du moi. Ces faits sont loin d'ailleurs d'être établis scientifiquement. M. Ribot reconnaît qu'un seul semble attester un dédoublement absolu de la personnalité. C'est celui que cite M. Taine, d'après l'Américain Mac Nish, d'une dame qui passait alternativement par la conscience de deux existences distinctes, entièrement étrangères l'une à l'autre. Dans tous les autres cas, le nouveau moi garde quelque chose de l'ancien et, par cela seul qu'il sent qu'il n'est plus le même, il a le sentiment au moins partiel de son identité. Le cas isolé qu'a fait connaître Mac Nish n'aurait peut-être pas fait exception s'il avait été constaté par deux ou plusieurs observateurs dont les témoignages se seraient complétés ou contrôlés. A plus forte raison, quand M. Paulhan trouve à l'état normal plusieurs personnes dans un même moi, il ne faut pas prendre ses distinctions dans un sens absolu, car elles supposent, dans son langage même, un moi unique sentant en lui cette multiplicité de

personnes. Quoi qu'il en soit, si le témoignage intérieur ne peut être allégué avec certitude, même dans les cas les plus exceptionnels, contre l'identité personnelle, on ne peut nier que cette identité ne gagne en évidence quand elle est confirmée par les témoignages extérieurs. Ce serait donc mal servir la cause de la personnalité humaine que d'en exclure les considérations de l'ordre physique.

Une théorie complète de la personnalité ne doit pas oublier cet « univers physique » dans lequel l'homme, suivant M. Caro, « plonge par ses racines ; » mais elle ne doit pas oublier davantage cet « univers moral » auquel il appartient par tout ce qui le distingue des autres êtres. Elle ne doit négliger aucun des caractères qui se manifestent dans la hiérarchie des êtres. Elle doit rendre à l'animal comme à l'homme la conscience du moi, l'activité et même une certaine liberté. Elle doit reconnaître dans l'homme la raison, la responsabilité, l'idéal divin, les justes espérances d'une vie immortelle. Pour emprunter à M. Bouillier (1) une belle comparaison qu'il applique seulement à la sensibilité et que nous pouvons étendre à la nature humaine tout entière : « L'homme est comme le chêne de La Fontaine,

. . . dont les pieds touchaient à l'empire des morts,

mais

. . . de qui la tête au ciel était voisine ; »

et nous ajouterons que, plus heureux que l'arbre de la fable, l'homme peut être déraciné sans perdre sa place dans l'empire des immortels (2).

ÉMILE BEAUSSIRE.

(1) Dans son livre *du Plaisir et de la Douleur*.

(2) Ce travail était terminé lors de la publication d'un important ouvrage de M. de Pressensé (*les Origines*, Fischbacher, 1880), dans lequel sont traitées la plupart des questions auxquelles nous avons touché à propos de la personnalité humaine. D'accord avec l'auteur sur tous les principes, nous aurions plus d'une réserve à exprimer sur des points secondaires, mais nous ne saurions trop louer la magistrale ordonnance de son livre, l'élévation religieuse et en même temps toute philosophique de sa pensée, et l'esprit de large tolérance dont ne se départ jamais son orthodoxie spiritualiste.

BENVENUTO CELLINI

ET

JEAN DE BOLOGNE

Benvenuto Cellini a écrit sa vie de façon à ôter toute idée de la raconter après lui aux biographes des hommes célèbres et aux historiens de l'art. Ce serait, comme on dit, refaire l'*Iliade* après Homère. Qui tenterait l'amplification ou l'abrégé de la *Vita?* Qui voudrait se substituer à ce diable d'homme? Qui serait téméraire au point d'opposer sa prose à ce style emporté, plein de feu et de mouvement, sa narration à ce vivant récit où Cellini se montre comme en un miroir avec son ardente passion pour l'art, son ivresse d'orgueil et ses accès de folie furieuse? Vasari lui-même, son contemporain, s'y est refusé. « Je ne parlerai pas davantage de Benvenuto Cellini, dit-il, car il a écrit sur sa vie avec beaucoup plus de méthode et d'éloquence que je ne saurais peut-être le faire. » Après avoir écrit le dernier chapitre de ses *Mémoires*, cet

(1) *Benvenuto Cellini, orfèvre, médailleur, sculpteur. Recherches sur sa vie, sur son œuvre et sur les pièces qui lui sont attribuées*, par Eugène Plon, 1 vol. in-4° avec 90 eaux-fortes et héliogravures; Paris, 1883. E. Plon, éditeur.

La Vie et l'Œuvre de Jean Bologne, par Abel Desjardins, d'après les manuscrits inédits de M. Foucques de Vagnonville, 1 vol. in-folio, 22 planches en héliogravures et nombreuses vignettes; Paris, 1883. A. Quantin, éditeur.

BINDING SECT. JUL 7 8 1967

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED